Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Henry Albert Yukio Mähler-Nakashima

“Por que *kamña* matou Kiña?”
A Retórica Indigenista Estatal, a FUNAI e os Waimiri-Atroari (1967-1988)

Doutorado em História

São Paulo
2022

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Henry Albert Yukio Mähler-Nakashima

“Por que *kamña* matou Kiña?”
A Retórica Indigenista Estatal, a FUNAI e os Waimiri-Atroari (1967-1988)

Doutorado em História

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História, sob a orientação da Prof.ª Dr.ª Yvone Dias Avelino.

São Paulo
2022

Banca Examinadora

_____

_____

_____

_____

_____

À memória Kinja

À memória dos povos indígenas do Brasil

À Doroti Müller Schwade (*in memoriam*) e Egydio Schwade

A Pedro Casaldáliga (*in memoriam*), que mesmo sem saber me inspirou

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001; número de processo 88887.313325/2019-00.

This study was financed in part by Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001; process number 88887.313325/2019-00

Agradecimentos

À família Schwade. Seu trabalho e dedicação desde meados da década de 1980, que levou à criação da Casa da Cultura do Urubuí, são uma contribuição inestimável à memória e à historiografia. Doroti (in memorian), Egydio, Maiká e Micheli, Adu, Mayá, Luis e Angel Benício, não só foram de extrema importância para a realização de minha pesquisa, como se tornaram pessoas muito queridas

À minha família. Para passar por esse período, foram fundamentais a compreensão, o incentivo, o suporte e todo tipo de apoio de minha companheira de vida, Katie Mähler, inigualável em sua solidez, paciência, moral e amor. Assim, como os de minha mãe, Hidemi; irmãs, Cynthia e Ellen; irmão, Vinícius; pai, Yoshimi e Taeko; e de minha família alemã, Heike e Willi Ryll-Mähler, Oma Margarete e Opa Ernst-Heinrich Sielmann (In memoriam), Jutta e Joachim Mähler, cujo apoio, direto e indireto, foi muito importante. E àqueles que trouxeram leveza, alegria e felicidade sem saber que o fizeram. Dux, Fiona, Luca, Mio e Nana.

Aos meus pares, que vivenciaram e sentiram as mesmas angústias e dúvidas. Cristina Toledo de Carvalho, Diógenes Sousa, Fabiano Miranda do Nascimento Tizzo, Paulo Henrique Oliveira, Maíra Pires Andrade, Rafael Freitas, Fabio Monteiro, Regiane Luzia Lopes, Rodrigo Pucci Müller, Laura de Souza Cury e Bianca Melzi Lucchesi contribuíram para manter o ânimo e para esclarecer questões conceituais, historiográficas, acadêmicas, burocráticas e muito mais.

Ao grupo de pessoas possibilitou que essa rigorosa tarefa fosse menos difícil e extenuante. Adriana Gomes Santos, Stephen Baines, Marcelo Zelic, Rubens Valente, Nelmo Roque Scher, que contribuíram com conversas valiosas e material sobre os indígenas durante a ditadura; os cineastas Ana Vaz (“*Apiyemiyekí*?”, 2020) e Miguel Antunes Ramos (*A Flecha e a Farda*, 2020), que disponibilizaram seu trabalho para que eu pudesse consultá-los livremente; Paulo Silva, Anna Heloísa, Antonio Lessa, Letícia Garroni e Gabriela Viana (que me presentou com um livro de Albert Memmi), com quem tive vários debates esclarecedores sobre filosofia, indigenismo e estudos decoloniais; Ailton Krenak, Yvoty Rendyju Fabiane Medina, Chirley Pankará, Kretã Kaingang, Sol Terena, Marcos Terena, Ana Maria Kariri, Patrícia Kamayurá, Julie Dorrico, Abraão Patté, Alberto Terena, Aratykyra Tupinambá, Aline Pachamama, Glycya Ribeiro Macuxi, Idjahure Kadiwéu, Indianara

Guarani-Kaiowá, Geni Núñes, Shirley Krenak e Dayane Molina, com quem tive conversas sobre conceitos e perspectivas indígenas; Heitor Loureiro e meus professores de graduação, Elaine Loureiro, Éber Lima, Lúcio Menezes, Geraldo Alves, Kátia Kenez, Savério Lavorato e Fábio Franzini, que contribuíram com bibliografia quando o doutorado era apenas um desejo; Vera Lúcia Vieira, Maria Antonieta Martines Antonacci, Maria Izilda Santos de Matos, Estefânia Knotz Fraga, Carla Reis Longhi e Fernando Londoño, professores do doutorado cujas aulas guiaram o desenvolvimento de minha escrita; Francisco Mendes, fundamental na minha formação como historiador; Maria Rodrigues, pessoa das mais incentivadoras; William Fernando da Silva, que pacientemente ajudou com as burocracias; Ana Mateucci, Iami Gerbase e Bebel Nepomuceno, pelo suporte.

Às minhas companheiras e companheiros de Ocareté. Aliando as discussões teóricas às práticas, Alexander Vieira, André Simões, Emanuel Fonseca Lima, Fernanda Fernandes dos Santos, Helena Burgos Lopes, Joyce Najm Mendez, Liana Amin Lima da Silva, Lívia Burgos Lopes Fonseca, Luciano José Alvarenga, Raquel Kubeo e Taily Terena, vêm sendo fundamentais em minha permanente construção como historiador e pessoa. Além deles, aos primeiros ocaretenses com quem tive contato, Carolina Guilen, Gabriela Fabiano, Fernanda Campagnucci, Flávio Bassi, Luana de Medeiros e Viviane Reis, que ampliaram minha percepção sobre os diversos mundos indígenas e tradicionais, que me mostraram a prática dos ideias de Paulo Freire e Augusto Boal, que me iniciaram na caminhada que culmina agora nesta tese. Destaque para o Flávio, figura basilar nessa empreitada, que me enviou pela primeira vez o artigo sobre os dois mil Waimiri-Atroari mortos na ditadura, de autoria de Egydio Schwade.

Ao Jorge Lúzio Matos Silva, que desde o primeiro dia de graduação vem sendo companheiro e também uma grande inspiração. Suas indicações e sugestões, seus questionamentos, nossas conversas, sua amizade, foram e são essenciais em minhas pesquisas e atuações.

À minha orientadora, Yvone Dias Avelino, singular em equilibrar atenciosamente crítica e gentileza, sugestões e questionamentos. Seus apontamentos precisos e comentários pertinentes mantiveram a pesquisa numa direção segura. É com muito orgulho e satisfação que finalizo mais esse ciclo sob sua orientação.

Resumo

NAKASHIMA, Henry A.Y.M. **“Por que *kamña* matou Kiña?”: A Retórica Indigenista Estatal, a FUNAI e os Waimiri-Atroari (1967-1988)**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2022.

A presente pesquisa tem como objetivo investigar, sob uma perspectiva decolonial, as ações da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) durante o recorte que vai de sua criação, em 1967, passando por quase todo período da ditadura (1964-1985), até 1988, quando a chamada Constituição cidadã, com seu artigo 231, enfim, reconheceu as populações indígenas como detentoras de culturas específicas. Até então, elas eram consideradas em situação de “transitoriedade” que, ao serem “civilizadas” – que significava serem inseridas na comunhão nacional -, deixariam sua condição de “índio”. Nesse recorte histórico, a FUNAI, uma autarquia criada para substituir o antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios), atuou em nome dos direitos dos povos indígenas ao mesmo tempo que cumpriu a função de garantir os interesses econômicos e desenvolvimentistas do Estado em regiões tradicionalmente habitadas. Essa mediação entra no que chamei de retórica indigenista estatal, um discurso – consequentemente, ações - que defendia as leis indigenistas, mas sob condicionantes ocidentais e colonialistas. A relação da FUNAI com o povo chamado de Waimiri-Atroari ilustra bem o caso. Pois, a partir de 1968, quando se iniciou os estudos para a construção da rodovia BR-174, que veio a cortar seu território, a autarquia precisou “atraí-los” e mantê-los “pacificados”, mediar a entrada de empresas de mineração e a construção de duas hidrelétricas em seu território, até que em 1988, uma empresa passou a participar da administração da T.I. Waimiri-Atroari. Esse processo gerou entre esse povo indígena o questionamento “Por que *kamña* (branco, civilizado) matou Kiña (autodeterminação Waimiri-Atroari)?”, o que essa tese busca responder.

Palavras-chave: Waimiri-Atroari, Povos indígenas, FUNAI, decolonialidade, ditadura

Abstract

NAKASHIMA, Henry A.Y.M. **“Por que *kamña* matou Kiña?”: A Retórica Indigenista Estatal, a FUNAI e os Waimiri-Atroari (1967-1988)**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2022.

The present research aims to investigate, from a decolonial perspective, the actions of FUNAI (National Indian Fundation) during the period that goes from its creation, in 1967, through almost the entire period of the dictatorship (1964-1985), until 1988, when the so-called Citizen Constitution, with its article 231, finally recognized indigenous populations as holders of specific cultures. Until then, they were considered to be in a situation of “transience” which, by being “civilized” – which meant being inserted into the national community – they would abandon their condition of “Indian”. In this historical context, FUNAI, an autarchy created to replace the former SPI (Indian Protection Service), acted on behalf of the rights of indigenous peoples while, at the same time, fulfilled the function of guaranteeing the economic and developmental interests of the State in traditionally inhabited regions. This mediation enters into what I called "State indigenist rhetoric", a discourse – with consequently, actions – that defended indigenist laws, but under western and colonialist conditions. FUNAI's relationship with the Waimiri-Atroari indigenous people illustrates the case well. From 1968, when studies began for the construction of the BR-174 highway, which came to cut the Waimiri-Atroari territory, the autarchy needed to “attract” them and keep them “pacified”, mediating the entry of mining and the construction of two hydroelectric plants in their territory, until, in 1988, a company started to participate in the administration of the Waimiri-Atroari Indigenous Land. This process generated, among the Waimiri-Atroari, the question “Why did kamña (white, civilized) kill Kiña (Waimiri-Atroari self-determination)?”, a question which this thesis seeks to answer.

Keywords: Waimiri-Atroari, Indigenous People, FUNAI, decoloniality, dictatorship

Lista de Desenhos

Desenho 1: Abacaxi e Animais.....174
Desenho 2: Caça de Tatu.....174
Desenho 3: *Kamña manî*. Escola Yawará, s/d. Autoria: José Maria.....196
Desenho 4: Governo. Escola Yawará, s/d. Autoria: Barará.....198
Desenho 5: *Kamña* matou todos com bomba. Escola Yawará, 28 mai. 1986. Autoria: Gerôncio Sehe.....200
Desenho 6: Por que? Escola Yawará, 24 abr. 1986. Autoria: Feliciano Yaba.....201
Desenho 7: Araras/Kiña.....202
Desenho 8: Abacaxi/Tatu.....202
Desenho 9: Placa da FUNAI/Casa.....202
Desenho 10: Homens com fuzil, bomba (maxi) e escondidos. Escola Yawará, 25 mai. 1986. Autoria: Olindo Panaxi.....203
Desenho 11: Tikiriya sumiu. Escola Yawará, 14 mai. 1986. Autoria: Claudio Kewe.204
Desenho 12: Maloca Tikiriya furada e com parede caída. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autoria: Viana Womé.....205
Desenho 13: O meu pai foi atirado. Escola Yawará, 26 nov. 1986. Autoria: Pikida. 206
Desenho 14: Maiká morava na sua aldeia. Escola Yawará, 24 abr. 1986.....207
Desenho 15: Homem chorando ao ser metralhado. Escola Yawará, 18 nov. 1985. Autoria: Gerôncio Sehe.....208
Desenho 16: Tikiriya *itohpa*. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autor: Taprîma.....208
Desenho 17: Pikida *Mudî*. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autoria: Pikida.....209
Desenho 18: Maiká. Escola Yawará, 24 abr. 1986. Autoria: Feliciano Yaba.....209
Desenho 19: Maiká *Kamña Nakpanaki*. Escola Yawará, s/d. Autoria: Claudio Kewe 210
Desenho 20: Tikiriya. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autoria: Claudio Kewe.....210
Desenho 21: *Kamña* atirou. Escola Yawará, s/d. Autoria: Pikida.....211
Desenho 22: *Panaitopa* Tikiriya. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autoria: Ate.....211
Desenho 23: *Kamña apiyemiyekî.* Escola Yawará, 04 jul. 1986. Autoria: Feliciano Yaba.....212

Lista de Tabelas

Tabela 1: Extensão da Terra e população.....151
Tabela 2: Terras demarcadas e não demarcadas, de acordo com o CIMI.....152
Tabela 3: Distribuição de acordo com as unidades administrativas da FUNAI.....153
Tabela 4: Histórico das demarcações da FUNAI.....155
Tabela 5: Áreas demarcadas por região.....156
Tabela 6: Diferenças ortográficas no sistema linguístico Waimiri-Atroari.....190

Lista de Fotografias

Fotografia 1: Egydio Schwade e os Kinja. Aldeia Yawará. Roraima, 1985.....186
Fotografia 2: Filhos dos Schwade com os Kinja, 1986.....187
Fotografia 3: Filhos dos Schwade com os Kinja, 1986.....187
Fotografia 4: Filhos dos Schwade e os Kinja.....187
Fotografia 5: Doroti Müller Schwade e filhos com os Kinja. Aldeia Yawará. Roraima, 1985.....188
Fotografia 6: Militares do resgate dos restos mortais da Missão Calleri, 1968. Foto: Alaur Martins.....196
Fotografia 7: Exército atua em fronteira da Amazônia, em 2008. Foto: José Patrício/AE.....197
Fotografia 8: Obra da Hidrelétrica de Pitinga, 1986.....241
Fotografia 9: Placa na BR-174.....265
Fotografia 10: BR-174, 2019. Foto: Katie Mähler.....265
Fotografia 11: Mulheres Kinja.....295
Fotografia 12: Kinja na BR-174, 1985. Foto: Egydio Schwade.....296
Fotografia 13: Barragem de Balbina, 2019. Foto: Katie Mähler.....411
Fotografia 14: Árvores mortas na represa de Balbina, 2019. Foto: Katie Mähler.....411

Lista de Mapas

Mapa 1: Município de Presidente Figueiredo.....15
Mapa 2: Território Waimiri-Atroari (Dinâmica).....16
Mapa 3: Grandes Projetos.....410

Lista de Figuras

Figura 1: Panfleto Operação Atroaris.....284
Figura 2: Propaganda da construtora Andrade Gutierrez 349
Figura 3: Propaganda da SUDAM, 1972.....350
Figura 4: Propaganda da construtora Mendes Júnior.....350
Figura 5: Propaganda do Bank of London, 1971.....351
Figura 6: Juramento à bandeira.....374
Figura 7: Pau de arara.....374
Figura 8: Indígenas marchando.....374
Figura 9: Emblema da GRIN.....374
Figura 10: Identificação da GRIN (Frente).....375
Figura 11: Ficha do Reformatório Krenak.....390
Figura 12: Planta do Reformatório Krenak.....392

Lista de abreviações e siglas

ANAÍ: Associação Nacional de Apoio ao Índio
BEC: Batalhão de Engenharia de Construção
CEDI: Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEDVMJA: Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas.
CIMI: Conselho Indigenista Missionário
COAMA: Coordenação do Amazonas
COIAB: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
Consultec: Sociedade Civil de Planejamento e Consultas Técnicas
CNPI: Conselho Nacional de Proteção aos Índios

CNPI: Comissão Nacional de Política Indigenista

CNV: Comissão Nacional da Verdade

CSN: Conselho de Segurança Nacional

CVMG: Comissão da Verdade em Minas Gerais

DEOPS: Departamento Estadual de Ordem Política e Social

DNPM: Departamento Nacional de Produção Mineral

DNER: Departamento Nacional de Estradas de Rodagem

ESG: Escola Superior de Guerra

FAWA: Frente de Atração Waimiri-Atroari

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

GRIN: Guarda Rural Indígena

IBAD: Instituto Brasileiro de Ação Democrática

IBDF: Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (1967-1989)

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPES: Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais

MEVA: Missão Evangélica da Amazônia

MININTER: Ministério do Interior

MPF: Ministério Público Federal

NAWA: Núcleo de Apoio Waimiri-Atroari

SNI: Serviço Nacional de Informações

SPILTN: Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

SPI: Serviço de Proteção aos Índios

SUDAM: Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

SUDECO: Superintendência do Desenvolvimento da Região Centro Oeste

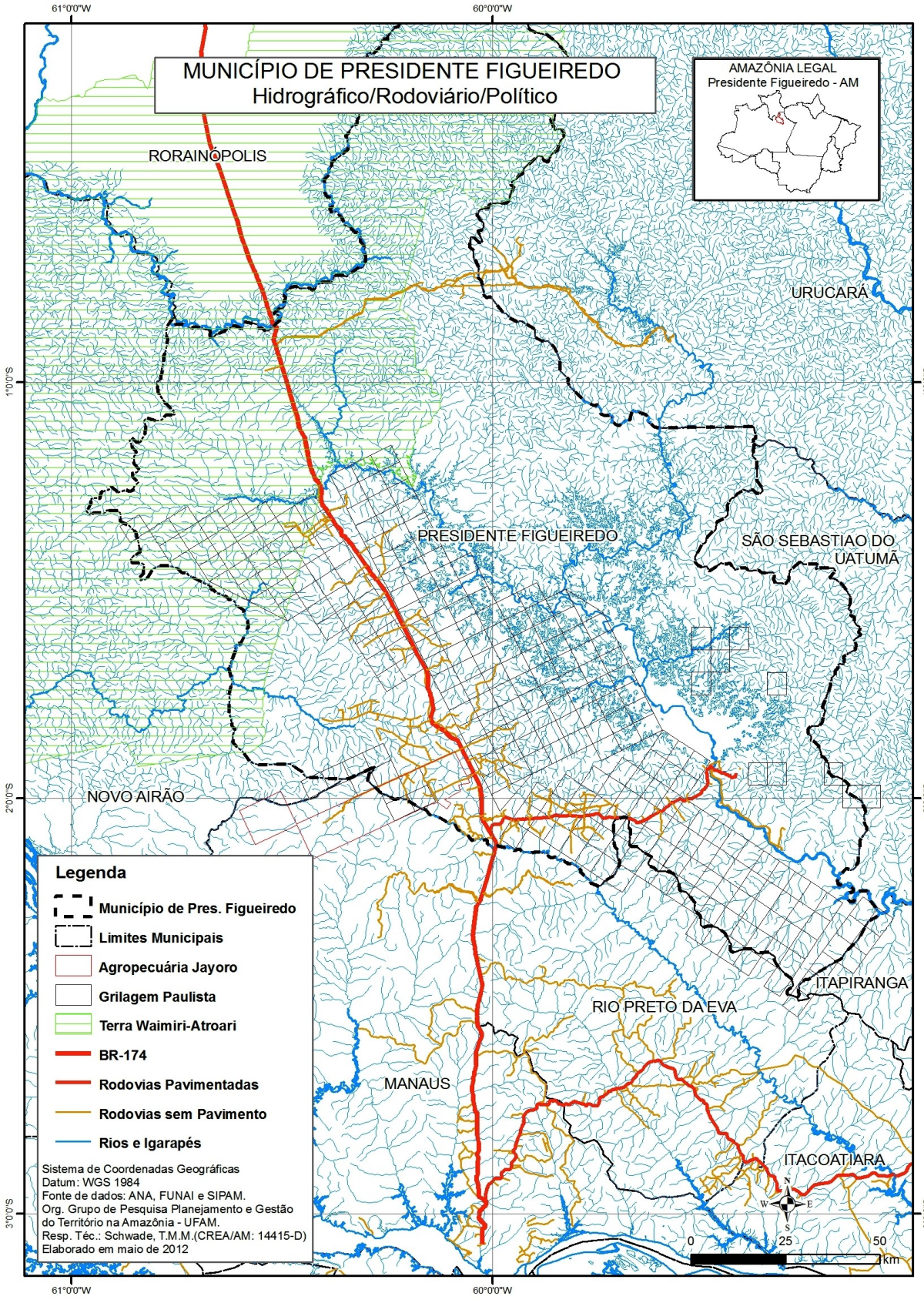
SUSA: Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas

T.I.: Terra Indígena

Abreviações de departamentos da FUNAI

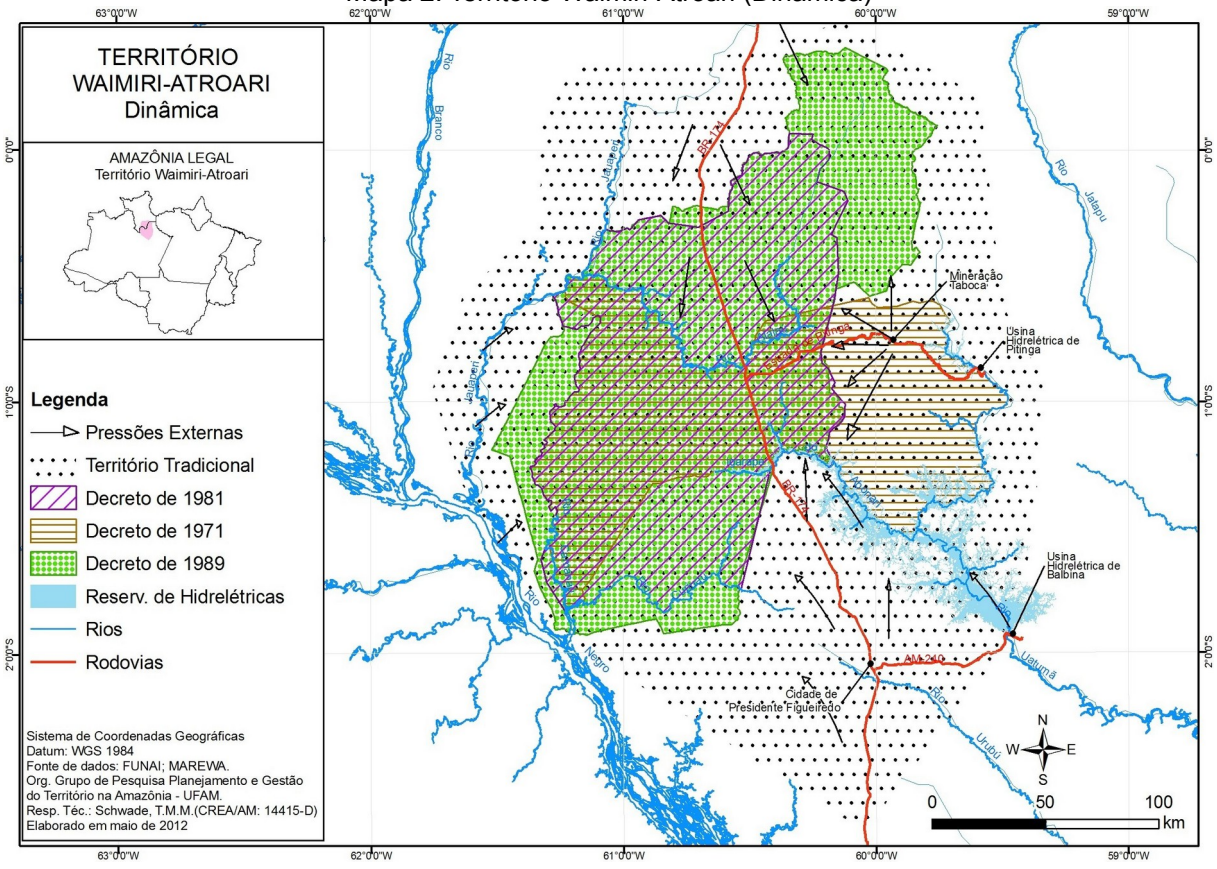
AESP: Assessoria de Estudos e Pesquisa
AGESP: Assessoria Geral de Estudos e Pesquisa
ASPLAN: Assessoria de Planejamento
ASTEC: Assistente Técnico
DGPI: Departamento Geral de Patrimônio Indígena
DGEP: Departamento Geral de Estudos e Pesquisas
DEP: Departamento de Estudos e Pesquisas
DGO: Departamento Geral de Operações
DGPC: Departamento Geral de Planejamento Comunitário (Extinto em 1980)
DEID: Departamento de Identificação e Delimitação
DAF: Departamento de Assuntos Fundiários
DR: Delegacia Regional
DF: Divisão Fundiária
PV: Posto de Vigilância

Mapa 1: Município de Presidente Figueiredo



Acervo Tiago Maiká Müller Schwade

Mapa 2: Território Waimiri-Atroari (Dinâmica)



Acervo Tiago Maiká Müller Schwade

Sumário

1. Introdução.....19
1.1 Eurocentrismo.....28
1.2 O que é ser decolonial?.....31
1.3 Colonialidade e Colonialismo.....35
1.4 A Retórica Indigenista Estatal.....44
2. Modernidade e Colonialidades.....51
2.1 Ordem e Progresso.....51
2.2 Território, territorialidade, Estado e nação.....62
2.3 A invenção do “índio”.....70
2.4 As leis e os povos originários.....80
3. Órgãos Indigenistas do Estado.....99
3.1 Serviço de Proteção aos Índios.....100
3.2 A degradação do SPI.....108
3.3 Novo nome, velhas práticas.....117
3.4 A Fundação Nacional do Índio.....121
3.5 Presidentes da FUNAI (1967-1988).....128
3.6 A atuação da FUNAI.....138
4. Narrativas.....161
4.1 Letramento.....163
4.2 Narrativas Kinja.....191
4.3 Narrativas do Conselho da FUNAI.....216
4.4 Narrativas “oficiais”.....232
5. Kinja e *kaminja*.....271
5.1 “Atraídos” e “Pacificados”.....271
5.2 Crichanás, Atruais e Uaymirís.....286
5.3 Indigenismo de dominação.....296
5.4 “É a FUNAI que sabe”.....301
5.5 Trabalho e economia.....324
5.6 Identidade: Índios, caboclos e civilizados.....332
5.7 Identidade: “Waimiri” e “Atroari”.....338

6. “Pra frente Brasil”.....345
6.1 O “inferno verde”.....345
6.2 Segurança Nacional.....355
6.3 Indígenas fardados, indígenas encarcerados.....367
6.4 Reformatório/Prisão.....382
6.5 Presidente Figueiredo: algumas considerações.....401
7. Considerações Finais.....422
Documentos utilizados.....434
Referências.....436

Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são invadidos… Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil não foi descoberto não, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história.

Marçal Tupã'y[1]

1 Discurso ao Papa João Paulo II, em 1980.

1. Introdução

No Diário Oficial da União de 28 de fevereiro de 2019 foi publicada a resolução nº 1, do dia anterior, do CDN (Conselho de Defesa Nacional), em que se reconheceu como de "interesse da Política de Defesa Nacional a Linha de Transmissão 500 kV Lechuga – Equador – Boa Vista (interligação Manaus – Boa Vista), considerando-a alternativa energética de cunho estratégico para atendimento ao País". Mas o que pode representar uma possibilidade energética para uns é o reavivamento de um pesadelo para outros.

Na ocasião, o governo afirmou que o impacto sobre a Terra Indígena Waimiri-Atroari seria mínimo, já que a linha acompanharia a BR-174. Se a você a construção de uma linha energética paralelamente a essa autoestrada não causa assombro, permita-me contar um pouco da história dos Kinja,[2] um povo indígena conhecido como Waimiri-Atroari, cujo território se encontra na floresta amazônica, na divisa entre os estados do Amazonas e Roraima.

Nas páginas a seguir estão registradas as investigações realizadas acerca da relação da Fundação Nacional do Índio, a FUNAI, com os Kinja, no período que corresponde ao início da construção da rodovia acima citada e da criação dessa autarquia, em 1967, em um processo que, em nome do progresso e da modernização, levou a morte a centenas e centenas de pessoas, até 1988, quando a nova Constituição mudou o entendimento sobre os povos indígenas. A escolha desse recorte temporal deve-se a acontecimentos que, se não são exclusivos de tal período, são um marco extremamente negativo na vida de muitos povos indígenas, e quando a retórica indigenista estatal alcançou outro patamar, como poderá ser visto durante todo o texto.

Esta não é uma pesquisa sobre um povo indígena, ainda que esteja invariavelmente relacionada a ele. Tampouco é uma tentativa de falar pelos Kinja. Igualmente, não é uma tentativa de prestação de contas historiográfica. Ela reflete

2 Pronuncia-se "Quinhá". No decorrer do texto, será notada mais de uma grafia para o nome desse povo. Parte dos documentos utilizados, os desenhos produzidos por essas pessoas, empregou a grafia "Kiña" – e assim será mantido -, à época escolhida por eles, como poderá ser visto no capítulo 3. Porém, no processo de alfabetização e de contato com a FUNAI, foi alterada para "Kinja", posteriormente adotada por eles e utilizada desde então. Respeitando a autodeterminação dos povos, esta pesquisa utiliza "Kinja", mas sem perder de vista as relações de poder estabelecidas nos contatos com esse povo, refletidas na escrita.

as minhas próprias angústias a respeito das ações da autarquia criada para tratar de assuntos indígenas em nível federal. Mesmo tendo a chancela acadêmica, não é mais do que isso: uma pesquisa, e não é mais significativa do que os saberes ancestrais, o testemunho daqueles que vivenciaram e sobreviveram ao período pesquisado.

Por se tratar de um órgão ainda em atividade, foi preciso cautela para não ceder à tentação de considerar a FUNAI do presente como a do recorte proposto por este trabalho. Ainda que não tenha havido mudanças em sua estrutura, a Constituição de 1988 estabeleceu fundamentais mudanças na forma de se entender os indígenas e o Brasil se tornou signatário da Convenção 169 da OIT[3], que definiu uma série de direitos aos povos originários, apesar de na prática a impressão é a de que ainda vivemos nos dias passados. Por outro lado, os processos históricos extrapolam os períodos estipulados pelos historiadores, de modo que recortes temporais não são mais do que referenciais. Assim, é correto afirmar que as ações investigadas nesta pesquisa não cessaram em 1988, assim como não se iniciaram em 1967. Especialmente porque a forma como a sociedade brasileira vê e imagina essas populações segue inalterada, presa a estereótipos e colonialidades.

É uma grande dificuldade abordar qualquer temática envolvendo os povos originários. Não só por haver inúmeras possibilidades de interpretação, algo inerente ao campo das ciências humanas, mas por haver constantemente o risco de praticar ou reproduzir uma colonialidade, um preconceito, ou algo completamente fora da realidade de qualquer povo, mas que é disseminado apenas por fazer parte de um discurso socialmente ou historicamente aceito. Em outras palavras, por estar dentro de uma estrutura de pensamento em que se aceitou como mais válida a perspectiva do não-indígena. Portanto, optei por apresentar o trabalho da forma que pudesse ser experienciado tanto por iniciados acadêmicos quanto pelo público leigo, buscando me esquivar de ideias colonialistas, apresentando o básico, contextualizando e estabelecendo os processos sempre que possível, sem que para tal tivesse que contar a história em sua totalidade sobre os povos indígenas e tudo o que os cerca desde a invasão dos brancos.[4]

---

3 Estabelecida em 1989, no Brasil, a Convenção foi ratificada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, e entrou em vigor em 2003.

4 Será notado o constante uso do termo “branco” para me referir àquele que vem invadindo e colonizando os territórios indígenas desde o século XV. Entretanto, é preciso manter em mente

Apesar dos meus anos de experiências, vivências, trocas e amizades com indígenas, devido ao meu histórico com a Ocareté[5], foi com grande surpresa e assombro que me deparei com um texto cujo título, “2000 Waimiri-Atroari Desaparecidos na Ditadura”,[6] de Egydio Schwade, apontava para uma categoria de vítimas da repressão até então ignorada por mim. Surpresa maior foi descobrir que entre meus pares da historiografia esse tema era igualmente desconhecido. Cabe destacar que o ano era 2011, quando a Comissão Nacional da Verdade ainda era apenas um plano[7] e nada – ou muito pouco – se falava sobre violações dos direitos humanos relacionados aos indígenas.

No ano seguinte, quando as vicissitudes da vida possibilitaram uma viagem a Presidente Figueiredo, no Amazonas, tive o privilégio e a satisfação de conhecer pessoalmente o autor do texto citado acima. Egydio Schwade possui grande experiência com o indigenismo. Envolvido com a luta pelos direitos dos povos originários durante a maior parte de sua vida, tem sua trajetória ligada intimamente a diversas entidades criadas para atuar junto a eles. Para citar alguns exemplos: criou a OPAN (Operação Anchieta, posteriormente, Operação Amazônia Nativa), em 1963; esteve envolvido na criação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), em 1972; da CPT (Comissão Pastoral da Terra), em 1975; da CPI-SP (Comissão Pró-Índio de São Paulo), em 1978; e da ANAÍ (Associação de Ação Indigenista), em 1979.

---

que há muito mais complexidade do que uma mera oposição binária entre indígenas e esses “brancos”. O entendimento de tal categorização sofre alterações de acordo com o contexto social, cultural e histórico. Desse modo, o branco dos tempos do Brasil Colônia não é o mesmo branco do Brasil da década de 1970, por exemplo. A população brasileira tem em suas origens a violência e o estupro dos corpos indígenas e africanos, e o projeto de branqueamento social acabou por criar a categoria “pardo”. Ou seja, a própria ideia do que é ser branco no Brasil deve ser alvo de análise e está sujeita à perspectiva de quem a utiliza. Além disso, o fato de não ser indígena não faz da pessoa alguém em concordância com as políticas genocidas do Estado e tampouco que há uma homogeneidade de pensamento não-indígena, da mesma forma que não há uma unidade de pensamento indígena. Entre os servidores e contratados da FUNAI havia pessoas de todos os fenótipos que certamente não eram classificadas como brancas, mas assim eram chamadas pelos indígenas pelo simples fato de não serem de sociedades originárias. Portanto, usar o termo “branco” é uma forma política de demarcar os espaços construídos durante todo esse processo, além de ser uma forma utilizada pelos próprios indígenas para indicar aquele que vem usurpando seus territórios e atentando contra seus direitos. Está mais para uma ideia representada na e pela pessoa e menos para a pessoa propriamente dita e sua cor de pele.

5 O histórico e as publicações da Ocareté podem ser encontrados em < www.ocarete.org.br >.

6 SCHWADE, Egydio. 2000 Waimiri-Atroari Desaparecidos na Ditadura. **Casa de Cultura do Urubuí**. Presidente Figueiredo/AM. 19/02/2011. Disponível em: < http://urubui.blogspot.com/2011/02/2000-waimiri-atroari-desaparecidos-na.html >. Acesso em: 15/11/2019.

7 A Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei 12.528, de 18 de novembro de 2011 e instituída em 16 de maio de 2012.

Como missionário da Igreja Católica, quando se aventurava pelos interiores do Brasil contatando aldeias afastadas, ia imbuído de levar a “Boa Nova” de seu messias, mas com uma interpretação mais libertária das palavras bíblicas. De acordo com ele, o objetivo era contrapor as “más novas”, que são: a perda da terra, a perda da cultura, e a perda de sua autonomia. Alimentado por esse ideal, ele e sua então esposa, a também indigenista Doroti Alice Müller Schwade, iniciaram um trabalho com os Kinja, que, entre outras atividades, consistia em sua alfabetização utilizando um método inspirado em Paulo Freire, realizado na aldeia Yawará (sul de Roraima) entre fevereiro de 1985 e dezembro de 1986, até que foram impedidos de dar continuidade ao trabalho.[8]

Como ferramenta, a liberdade criativa. Munidos de papel e lápis de cor, os Kinja desenhavam contextos aleatórios para então iniciar o processo de letramento. Inesperadamente, nas ilustrações, além de seu cotidiano, de seus mitos, de sua vida em harmonia com a dinâmica da floresta, representações de pessoas portando armas de fogo atirando neles, helicóptero voando sobre a aldeia, sua liderança sendo morta, etc. Em diversas outras ocasiões, enquanto conversavam, perguntavam ao casal missionário: “Por que *kamña* matou Kiña? *Apiemieke*?”.[9]

Desde então, a despeito de não terem mais autorização para continuar o trabalho *in loco*, Egydio e sua família mantêm um processo, que resiste até os dias presentes, de alimentar um acervo com matérias de periódicos (jornais e revistas), documentos oficiais (FUNAI, Eletronorte, Ministério da Agricultura, Departamento de Estradas de Rodagem, Departamento de Segurança Pública, Departamento Nacional da Produção Mineral etc.), cartas e manifestos de Prelazias, do CIMI, do CNBB (Conselho Nacional dos Bispos do Brasil), além de simples notas taquigráficas do cotidiano e relatórios de indigenistas e sertanistas em missão de atração e pacificação de povos indígenas sem contato. Tudo organizado e disponível a quem quiser consultar na Casa da Cultura do Urubuí, um espaço destinado exclusivamente ao acervo, em sua própria residência.

---

8 Esse fato é abordado no capítulo 3.

9 “*Kamña*”, pronuncia-se “camnhá”, é como se referem àqueles que não são de seu grupo, os não indígenas ou os “civilizados”, como foi traduzido. Neste caso, o homem branco. “Kiña”, por sua vez, é sua autodeterminação, e significa “gente de verdade”. “*Apiemieke*” significa “Por que?”. Assim como Kiña passou a ser Kinja, *Kamña* teve sua grafia alterada para “*Kaminja*”.

Foi justamente com esse acervo que me deparei quando desprovido de qualquer pudor pedi abrigo a Egydio para poder consultar essa documentação. De forma gentil e solícita, ele e sua família me receberam como se fosse um antigo amigo. Em troca, contribuí na tarefa de digitalizar o que fosse possível para evitar os efeitos danosos do inexorável tempo ao arquivo. No período de um mês, digitalizei mais de seis mil páginas, cobrindo cerca de 90%, preservando em meios digitais uma vasta e valiosa documentação que servirá para muitas outras pesquisas no intento de desanuviar a história brasileira no que se refere aos indígenas na ditadura.

Durante minha estadia, os Schwade mantiveram contato com Maria Rita Kehl para incluir o relatório organizado pelo Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas, encabeçado por Egydio, contendo os dados e denúncias sobre os Kinja mortos na ditadura, nas investigações da CNV (Comissão Nacional da Verdade). Quis o destino que eu estivesse presente justamente nesse momento tão decisivo na realização desse registro, e, ainda que minha participação tenha sido menor, acabei sendo creditado como um dos organizadores, ao que sou profundamente grato.

No dia 17 de outubro de 2012, na sede da OAB de Manaus, foi realizada uma cerimônia oficial para a entrega do relatório ao representante da Comissão Nacional da Verdade, Gilney Viana, do Ministério Público Federal. Ali, ficou acordado o compromisso de esse grupo investigativo considerar o que de fato ocorreu a partir dos dados levantados por Egydio, sua família e colaboradores, como demonstra o relatório final da CNV.[10]

Enquanto cumpria minha tarefa diária de digitalizar os documentos, os olhos percorriam seu conteúdo de modo que alguma informação sempre era captada. Os jornais e revistas instigavam a curiosidade, mas, por mais interessante que fossem, não se pode ignorar a natureza sensacionalista dos veículos informativos, ainda que

10 O Relatório Final da Comissão aponta que, “Como resultados dessas políticas de Estado, foi possível estimar ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV, em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão. Essa cifra inclui apenas aqueles casos aqui estudados em relação aos quais foi possível desenhar uma estimativa. O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas”. (CNV, 2014b, p. 205).

eventualmente e que não sejam todos. A essa altura, após diversas conversas com Egydio, interessava-me a possibilidade de encontrar documentos oficiais que apontassem indiscriminadamente uma intenção de assassinato ou extermínio dos indígenas no processo de construção da BR-174 ou da exploração e mineração em território Kinja.

O elevado número de páginas era um empecilho para leitura no exato momento da digitalização, mesmo para os mais velozes olhos. Malfadado o intento, julguei que poderia fazê-lo posteriormente. Entretanto, concluí que um genocídio declarado não era o tipo de assunto abordado pela FUNAI, e outro conteúdo começou a chamar minha atenção. O acervo da Casa da Cultura do Urubuí é organizado de forma cronológica, com uma etiqueta indicando data, assunto e entidade a qual pertence. Entre os documentos relacionando à FUNAI e o território dos Kinja, a partir do final da década de 1960, começaram a surgir mensagens entre essa autarquia e empresas, assim como autorizações para construção de novas vias de acesso e contratos em que era concedido à iniciativa privada o direito de explorar e minerar em terra indígena.

Até então, tomado pela ingenuidade, eu acreditava que houvesse coerência entre os objetivos registrados na lei que criou a FUNAI e suas ações. Cabe lembrar que, de acordo com o primeiro artigo da lei que a criou, a 5.371, de 5 de dezembro de 1967, sua finalidade é:

> I - estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista (...); II - gerir o Patrimônio Indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização; III - promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sôbre o índio e os grupos sociais indígenas; IV - promover a prestação da assistência médico-sanitária aos índios; V - promover a educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional; VI - despertar, pelos instrumentos de divulgação, o interêsse coletivo para a causa indigenista; VII - exercitar o poder de polícia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio.

No entanto, durante a construção da BR-174, ela demonstrou agir em prol dos interesses de empresas privadas em detrimento dos Kinja. Ao analisar documentos da FUNAI nota-se que aparentemente suas ações não seguem um padrão de comportamento. Há documentos negando o acesso ao território indígena a

empresas, como a Agro Vargas Ltda., no Processo 320/71, mas também outros, como o ofício 789/76, afirmando que a construção da Usina Hidrelétrica de Balbina, que inundou parcialmente o mesmo território, “em nada prejudicará os interesses dos indígenas nem dos trabalhos de pacificação que ali se processam”.

Por outro lado, é preciso ter em mente que, a despeito de ser uma autarquia e gozar de alguma independência, sempre coube a ela mediar os interesses e tensões entre Estado e povos originários, além dos interesses do capital. Frente a essas condições, pode-se questionar se teve plena liberdade para agir em conformidade ao objetivo de sua criação, especialmente em um período sombrio como a ditadura. Assim, se não houve pleno entendimento para com a lei que a criou, em relação ao contexto histórico, sim. Ademais, não se pode ignorar que incluir em seus objetivos a “progressiva integração na sociedade nacional”, como será visto no decorrer do texto, pode significar, em outras palavras, o etnocídio, de modo que, nesse contexto, talvez ela não tenha agido incoerentemente.

As ações desenvolvimentistas iniciadas pelo governo militar se propuseram a levar o “progresso” a todas as regiões do país. À Região Norte, estradas para integração nacional, usinas hidrelétricas, exploração mineral, mas a ação mais forte foi, indubitavelmente, a colonialidade que aprisionou tão fortemente os indígenas. Inicialmente, inúmeros foram mortos, mas em menos de 20 anos, além de ser instalada uma imensa estrutura exploratória na região, os Kinja, pertencentes ao grupo de pessoas que Shelton Davis[11] chamou de “vítimas do milagre”, passaram a atuar a favor do sistema que as explorou. Nesse caso, passaram a defender as ações do Programa Waimiri-Atroari, financiado pela Eletronorte.[12]

É certo que o contato entre culturas gera grandes transformações à realidade de ambas. Mas, quando os envolvidos foram indígenas e não-indígenas, pode-se dizer que os primeiros sentiram o contato de forma mais agressiva, já que se viram diante de um rolo compressor que foi o deslocamento do mundo ocidental sobre o seu, surgindo, a partir daí, silenciados e silenciadores. Especificamente sobre os Kinja, tendo os dados demográficos e os questionamentos dos próprios indígenas como parâmetro, fica claro que a construção da BR-174 e a chegada desse progresso e do desenvolvimento lhes foram extremamente danosas.

11 Cf. 1978.
12 Ver capítulos 4 e 5.

Após uma série de arbitrariedades, como a invasão e alterações dos limites do território, a chegada de doenças e assassinatos, foi a vez da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina e da mineração. Por se tratar de território indígena, a FUNAI exerceu importante função nos trâmites legais para liberar pesquisas (seja para estudos acadêmicos ou para empresas), alvarás e autorizações às empresas interessadas. Esse posicionamento, certamente, colocou a instituição em situações delicadas, pois foi criada para lidar com questões indígenas, como seus direitos, mas também era um órgão federal, vinculado ao Ministério do Interior, e que respondia ao governo federal – que tinha por objetivo levar o desenvolvimento à região. Assim sendo, que papel, de fato, a FUNAI exercia nesse contexto? É intrigante notar que a entidade criada para defender os direitos indígenas seja justamente quem autorizou o acesso e a exploração por parte de empresas.

Tendo realizado a digitalização de grande parte do acervo de Egydio, tive em minhas mãos uma vastidão documental que causaria alvoroço em qualquer historiador. Mas se a escassez de registros pode causar pânico ao pesquisador, sua profusão pode provocar dúvidas sobre como proceder em sua utilização. Afinal, qual recorte adotar quando tudo parece se complementar e extrair uma parcela soa como tornar a história a ser contada incompleta? A resposta foi alcançada após ter clareza sobre a tese e seu recorte e depois de sofrer a pressão da frieza pragmática das exigências burocráticas institucionais. Optei pela obviedade. Para investigar as ações da FUNAI, os documentos da FUNAI.

Porém, o ponto de partida são os desenhos dos próprios Kinja. Não só por revelarem a respeito de suas experiências, mas porque foi a documentação que mais me marcou quando estive com Egydio. Obviamente, a vasta documentação dita “oficial” tem um imenso valor, mas o testemunho daqueles que vivenciaram a ação cruel e desumana grita alto no silêncio imposto aos povos indígenas, e deve ser considerado com igual relevância.

Pesquisas prévias apontaram para uma escassez na produção historiográfica acerca dos povos originários na contemporaneidade. Talvez como um cacoete, o séquito de Clio permanece narrando o indígena colonial. Deixo registrada minha não intenção em menosprezar os trabalhos realizados sobre esse período, apenas fazer

um apontamento sobre como isso também pode contribuir para alimentar o estigma de que os indígenas estão apenas no passado colonial. Em tempo, é com satisfação que vejo essa realidade mudar, ainda que aos poucos.[13]

Isto posto, afasto qualquer possibilidade de soar como vanguardista. Outros vieram antes de mim. A problemática seara da altivez deixo aos velhos bastiões. A alternativa proposta neste trabalho não é novidade, vem sendo construída há anos. Além de ir contra a ideia do indígena congelado no passado, o que proponho é uma narrativa epistemológica que não dependa tão desesperadamente de estruturas, conceitos, ideias etc., eurocêntricas para se fazer existir. Não se trata de descartar todos os avanços da historiografia desde seus primórdios, pois o simples fato de estar defendendo uma tese em uma universidade faz deste trabalho algo invariavelmente preso à estrutura criticada. Porém, é possível se dar conta de que há uma vasta produção de conhecimento humano pelo mundo, além daquele presente e aceito no rol criado por aqueles que estruturaram historicamente, socialmente e culturalmente o saber, no caso, os eurocêntricos/ocidentais.

A partir dessa consciência, entende-se que os contextos brasileiros são peculiares, são realidades que se encontram no limiar, no choque, nas tensões, entre o mundo do colonizador e as particularidades locais, os mundos dos colonizados. Nesse ponto, inicia-se a descolonização do saber.

Por essas andanças pelo território nacional, onde a vivência e o fato de estar *in loco* faz toda diferença, pude conhecer diversas etnias e testemunhar algumas das várias facetas existentes nesses encontros entre o pragmatismo e a burocracia do homem branco e as percepções e modos de vida dos povos indígenas. Mas também fui acompanhado e assombrado pelas dúvidas sobre minhas escolhas acadêmicas. Peguei-me desejando acreditar que a historiografia pode ser efetiva na luta pelos direitos dos povos indígenas. Então, vieram as crises epistemológicas que não desassossegaram o espírito por levantar a dúvida sobre sua capacidade, quiçá abertura, de considerar tais populações como seres com historicidade, consequentemente, produtores de documentos que a historiografia necessita para se fazer existente.

Claro que não pretendo implodir as estruturas dessa que já foi chamada de “mestra da vida”, e nem ignorar que a mentalidade defendida pelo Visconde de Porto

13 Alguns desses trabalhos fazem parte das referências bibliográficas desta pesquisa.

Seguro de que para os indígenas não há história, apenas etnografia,[14] já foi superada, mas apenas considerar que qualquer epistemologia que não considere os outros povos – e não apenas os chamados “ocidentais” – está, para utilizar todo eufemismo possível, equivocada.

Há aqueles que dirão que meu argumento foi ultrapassado já pela Escola dos Annales. Mas me refiro à abordagem em relação aos povos indígenas e não apenas sobre o uso de suas produções como documentos históricos. Afirmo que não se trata de meramente incluí-los na narrativa. Pois, mesmo os primeiros europeus que se depararam com eles, e destilaram toda a arrogância que somente tem aquele que se considera superior, citaram os que chamaram de “índios”. Refiro-me a uma transgressão à mera citação narrativa sem que esse intento seja chamado de etnografia ou algo colonialista. Para tanto, o que fiz foi questionar as perspectivas eurocêntricas/ocidentais num processo decolonial de entender a alteridade, na utilização das fontes e na análise da ideia de modernidade. É nesse sentido que os desenhos produzidos pelos Kinja foram incluídos nas fontes utilizadas para desenvolver esta pesquisa, e é nesse sentido que a ideia de modernidade, progresso e a FUNAI foram questionadas. Assim, dediquei o Capítulo 1 a um aprofundamento dessa crítica à forma ocidental de interpretar a alteridade, e no decorrer de todo o trabalho ilustro como as práticas colonialistas se deram.

1.1 Eurocentrismo

Parto da inequívoca premissa de que a FUNAI sempre foi colonialista, e para embasar tal tese durante o recorte proposto foram fundamentais os estudos decoloniais, que vêm questionando a forma como a construção do conhecimento se dá. Aqui é preciso ressaltar que falo do conhecimento eurocêntrico, o colonizador, que de tão naturalizado e estabelecido já o temos como referência do que é verdade e do que é mais avançado ou, em outras palavras, mais evoluído.

Cabe notar que, por mais envolvida e dedicada às lutas indígenas que a pessoa seja, as chances de ela se encontrar presa às amarras eurocêntricas são grandes, mesmo quando se posiciona a seu favor. No meu caso, tem sido uma

14 Cf. VARNHAGEN, 1877, p. 22-23.

desconstrução diária de tudo o que aprendi desde a infância. Tenho o privilégio de, há anos, ter muitos contatos e amigos indígenas, o que me possibilita ouvi-los, vê-los, trocar informações, contribuindo nessa busca pela "autodecolonização". Por outro lado, é notório como nossa sociedade vem reproduzindo os preconceitos no cotidiano desde os tempos de colônia. A ideia do "bom selvagem", de atraso, da antropofagia, de uma "unidade indígena" – devido à forma como são referidos: "índio" –, a despeito das mais de 300 etnias existentes etc. Entretanto, essas ideias se expressam de formas distintas, elas vêm com novas roupagens, adaptadas para a época. Por exemplo, diz-se que o indígena quer progresso, quer consumir. Mas, se antes, no imaginário popular, o indígena era o personagem nu, na floresta, hoje, além de persistir tal estereótipo, há quem alegue que a utilização de aparelhos tecnológicos, como telefone celular – ou mesmo de roupas –, o tira da "condição de índio", como se "índio" fosse um estágio da evolução humana, uma condição social transitória, como apontou Lima.[15]

Em meados do século XX, quando a modernidade já era um desejo declarado e posto em prática, perversamente se viu a nova tática de fazer com que as realizações perante os povos indígenas fossem vendidas como boas ações, mas ainda com seus velhos ideais. Ao curioso leitor que se pergunta que ideais são esses, espero que este trabalho traga respostas e esclarecimentos.

A partir da perspectiva eurocêntrica, estabeleceu-se um método ou critério que definiu a razão[16] como ponto nevrálgico do saber. Desse modo, todos os grupos sociais que não partiram do "penso, logo existo" foram considerados atrasados e passíveis de dominação, em muitos casos vista como uma responsabilidade do colonizador para fazer tais grupos se desenvolverem.

O europeu, esse homem branco, cristão, moderno e racional, como ser à parte da natureza,[17] e de tudo nela contido, como os indígenas, sempre achou

15 Cf. 1995.

16 No percurso da história ocidental, o debate sobre a "razão" sempre esteve presente e pode ser tarefa árdua encontrar uma definição. De modo a estabelecer um referencial, ao falar de "razão" refiro-me a uma das capacidades, faculdades ou habilidades que todo sujeito de conhecimento possui e que se encontra no campo da lógica, do raciocínio, como oposição a outras capacidades sensoriais/corpóreas, apesar de todas fazerem parte da mesma natureza humana. Com os filósofos ocidentais, como Descartes, Kant e Hegel, por exemplo, tal competência foi premissa para estruturar a racionalidade, que rege o funcionamento da sociedade ocidental moderna.

17 Por natureza, refiro-me à totalidade que engloba meio ambiente e seres humanos, incluindo flora, fauna e mundo mineral. Cada área do conhecimento tem seus debates internos e entendimentos de "natureza", mas as classificações ocidentais partem do ser humano como referencial e o tem no topo, especialmente pelo mito judaico-cristão da criação e devido ao

possuir algo que os outros povos não tinham. Outrora, a alma, posteriormente, a cultura, a ciência, as tecnologias, o conhecimento, a verdade. Ao se espalhar pelo globo, esse europeu deixou marcas profundas onde fincou suas colônias, responsáveis por toda estrutura excludente, racista, sexista, predatória, desenvolvimentista e aniquiladora, presentes e manifestadas nas colonialidades. Como apontou Castro-Gómez,

> O filósofo alemão Hans Blumemberg mostrou que este projeto exigia, conceitualmente, elevar o homem ao nível de princípio ordenador de todas as coisas. Já não é a vontade inescrutável de Deus que decide sobre os acontecimentos da vida individual e social, e sim o próprio homem que, servindo-se da razão, é capaz de decifrar as leis inerentes à natureza para colocá-las a seu serviço. Esta reabilitação do homem caminha de mãos dadas com a idéia do domínio sobre a natureza através da ciência e da técnica, cujo verdadeiro profeta foi Bacon. De fato, a natureza é apresentada por Bacon como o grande 'adversário' do homem, como o inimigo que tem de ser vencido para domesticar as contingências da vida e estabelecer o *Regnum hominis* na terra. E a melhor tática para ganhar esta guerra é conhecer o interior do inimigo, perscrutar seus segredos mais íntimos, para depois, com suas próprias armas, submetê-lo à vontade humana. O papel da razão científico-técnica é precisamente acessar os segredos mais ocultos e remotos da natureza com o intuito de obrigá-la a obedecer nossos imperativos de controle.[18]

As palavras detêm mais força do que se considera, e isso também faz parte de uma colonialidade que sustenta as relações de poder, as tensões e crises sociais, chegando mesmo à identidade, à etnicidade. Por exemplo, quando a autodeterminação perde espaço para denominações de terceiros, que munidos de algum tipo de poder (estatal, científico, colonizador) se sentem no direito de decidir qual termo utilizar para se referir a algum grupo.

No Brasil, onde a escravidão foi a força motriz da produção durante séculos – o que refletiu nas divisões das classes nacionais –, o racismo, com suas raízes nas profundezas dos códigos de conduta, serviu de parâmetro no tratamento de todo

---

antropocentrismo. Outros povos possuem categorizações que podem ser consideradas opostas. Por exemplo, de modo geral, em relação aos povos indígenas, há distinção entre os seres vivos, mas um rio ou uma montanha podem ser considerados um igual da mesma forma que, de acordo com o perspectivismo ameríndio postulado por Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002), todos os animais veem a si mesmo como humanos, transgressor por si só. Claro que cada grupo étnico cria suas próprias classificações, mas não veem na natureza algo a ser conquistado ou explorado economicamente (salvos os casos dos grupos presos ao sistema capitalista e privados de seu modo de vida tradicional).

18 2005, p. 80.

aquele que não se encaixava nos padrões da elite branca, além de estruturar o que Achille Mbembe chamou de necropolítica. A partir dessa divisão, surgiram conceitos, tratamentos, segregações. Isso valeu também para os povos originários, que receberam classificações e termos que indicam como eram – e são – tratados; não mais do que selvagens, desumanizados.

Portanto, ao falar de colonialidade, aponto para três aspectos presentes em todos os níveis da sociedade e seu funcionamento, a colonialidade do poder, a do saber e a do ser. Colocando em xeque essa estrutura, a decolonialidade não é um fim, mas um meio para se entender que existem epistemologias igualmente válidas que, ao invés de segregar e compatibilizar, possuem outras categorias e percepções do mundo. Portanto, os estudos decoloniais foram imprescindíveis para entender por que a FUNAI atuou de forma colonialista.

1.2 O que é ser decolonial?

Epistemologicamente, é possível encontrar trabalhos que utilizam "descolonial" e "descolonialidade", assim como "decolonial" e "decolonialidade". Sigo o exemplo de Catherine Walsh, que optou por suprimir o "s" para estabelecer uma diferenciação da preposição "des", que pode ser entendido meramente como uma simples reversão do colonial.[19]

> Ou seja, passar de um momento colonial para um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e pegadas desistissem de existir. Com esse jogo linguístico, tento mostrar que não existe um estado zero de colonialidade, mas posturas, posicionamentos, horizontes e projetos para resistir, transgredir, intervir, invadir, criar e influenciar. O decolonial denota, portanto, um caminho de luta contínua, no qual você pode identificar, tornar visível e incentivar 'lugares' de exterioridade e construções alternativas.[20]

Não é a intenção determinar que um termo é mais correto do que o outro, ambas as formas podem ter o mesmo sentido e apontam para a desvinculação dos "conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento",[21] o que não significa

19 Pode-se ainda entender que "descolonizar" é o processo de independência realizado pelas antigas colônias europeias visando sua autonomia política.

20 WALSH, 2013, p. 24-25.

21 Cf. MIGNOLO, 2008, p. 290.

ignorar ou abandonar tudo o que já foi institucionalizado mundialmente. A exemplo de Walter Mignolo, o objetivo é uma "desobediência epistêmica" aos referenciais estabelecidos pela ciência ocidental, é substituir, ainda que gradativamente, a "geo-política de Estado [...] do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política [...] de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas".[22]

Caminhando paralelamente à decolonialidade está o "pensamento fronteiriço", que é a percepção do corpo racializado (indígenas, negros, asiáticos etc.) no outrora chamado "Terceiro Mundo", o que fundou

> uma política do conhecimento que está arraigada nas histórias locais marcadas pela colonialidade. Ou seja, um pensamento que faz visível a geopolítica e corpo-política de todo pensamento que a teologia cristã e a egologia (cartesianismo) ocultam.[23]

É a condição de não aceitar, mas não poder se desvincular do mundo do colonizador ao mesmo tempo que se vive as histórias locais; é o viver na "fronteira". Isso pode ser notado na linguagem.[24]

No Brasil, o fato de falarmos português nos condiciona a ter uma estrutura de pensamento do colonizador. Por mais que as palavras possam sofrer alterações em seu significado, devido às dinâmicas sociais, conceitos e categorias carregam historicamente uma carga ideológica. Ao pensarmos em "história", "arte" ou "índio", o que nos vêm à mente é a definição eurocêntrica. Não só porque eles criaram os termos, mas porque os estabeleceram como parâmetro. Fanon foi cirúrgico ao apontar que "tão mais branco será o negro antilhano, quer dizer, tão mais próximo estará do homem verdadeiro, quanto mais tiver incorporado a língua francesa",[25] para apontar como as línguas coloniais refletem em si a ideia de humanidade.

Porém, ainda que se utilize a mesma gramática de Portugal, aqui, os corpos possuem outras memórias, diferentes concepções e "sensibilidade de mundo",[26]

22 Idem.
23 MIGNOLO, 2017, p. 16.
24 São seis as línguas colonialistas ocidentais modernas e imperiais: alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e português.
25 FANON, 2020, p. 31.
26 Mignolo utiliza a expressão "'sensibilidade de mundo' no lugar de 'visão do mundo' porque o conceito de 'visão' é privilegiado na epistemologia ocidental. Ao sê-lo, bloqueou os afetos e os campos sensoriais, um só dos quais é a visão". Cf. MIGNOLO, 2017, p. 20.

além de haver centenas de línguas indígenas vivas e reminiscências de idiomas de África. Por toda essa complexidade, fugir das armadilhas colonialistas também "implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais".[27] Por exemplo, é crescente entre indígenas a substituição de nomes e conceitos, caso de "Abya Yala"[28] substituindo "América Latina" e "povos indígenas" ou "povos originários" em vez de "índios". É recomendável, sempre que possível, utilizar o nome autodeterminado dos povos para se referir a eles.[29]

Claro que as mudanças conceituais por si não alteram a realidade social. Num primeiro momento pode-se concluir que se trata apenas de um capricho ou algo superficial. Entretanto, expressa-se por meio desse pequeno ato a consciência de que os conceitos que vigoram carregam em si a carga ideológica e a história contada pelo colonizador, portanto, é também um ato político. E mais do que uma ação isolada denotando rebeldia, é um posicionamento crescente entre as gerações mais recentes dos diversos povos indígenas.

Por fim, também é decolonial a ação dos povos indígenas que, ao se verem inevitavelmente obrigados a conviver com a presença do colonizador, resistiram – e resistem – ocupando os espaços outrora restritos, estabelecendo suas interpretações e trazendo novas perspectivas para as relações sociais e para a história do país. Carlos J. F. dos Santos, mais conhecido como Casé Angatu, resume bem o que isso significa. Sendo eles, antes de tudo, "Indígenas que [caminham] com [sua] ancestralidade e compromisso com [seu] Povo", eles fortalecem "os caminhos da decolonialidade a partir de [seus] saberes, linguagens e vivências, efetivando a

27 MIGNOLO, 2008, p. 305. No Mekukradjá de 2017, evento realizado no Itaú Cultura/SP, ao abordar o tema "Para além de uma língua única: descolonização e retomada das línguas e territórios indígenas", o Guarani Mbya Carlos Papá demonstrou a necessidade de sairmos de nossa zona eurocêntrica quando disse "Quem sabe, se um dia vocês aprenderem minha língua, vocês entendem tudo o que quero dizer".

28 Termo do povo Kuna, uma etnia proveniente do norte da Colômbia e que vive atualmente no Panamá. Vem crescendo entre os povos indígenas do continente sua utilização de modo a declarar uma contrariedade à conceituação eurocêntrica. Conversando com Ailton Krenak, ele colocou em xeque outro termo muito utilizado pela geopolítica e para destacar uma suposta irmandade regional. Na ocasião, utilizando um mapa, apontou para esse grande espaço colonizado pelos ibéricos chamado de América Latina e provocou: "Está vendo tudo isso aqui? Tem mais de 500 línguas, e apenas duas latinas".

29 Por muito tempo, diversas etnias utilizaram nomes dados pelos colonizadores, agentes do Estado ou etnias inimigas. Mas é perceptível uma mudança nessa prática. Um exemplo são os Huni Kuin, que até muito recentemente eram chamados de Kaxinawá, termo pejorativo cunhado por terceiros.

resistência e (re)existência Indígena e de todos que lutam ‘por um mundo onde caibam vários mundos’”. Entretanto, isso não significa que seus “saberes ancestrais e da encantada natureza serão revelados”, mas que para alcançarem “estes saberes que moram na Natureza e habitam [sua] essência, ao menos para [chegarem] perto deles, [precisam] ter Anga Catupei (Alma Nua/Despida/Limpa)”.[30]

Reconheço que os estudos decoloniais são passíveis de crítica e, de fato, o fazem aqueles que se consideram contra-coloniais ou anti-coloniais. Não tiro sua legitimidade quanto a isso, especialmente porque essa crítica faz todo sentido dentro de sua interpretação. Por exemplo, uma das críticas é o fato de entre os autores decoloniais ainda se sobressaírem homens e brancos de forma que as colonialidades não são efetivamente combatidas. E aqui é extremamente relevante indicar que os autores dessas críticas costumam ser justamente os que mais sentiram na pele os efeitos das colonialidades, os racializados. Sem querer reduzir os entendimentos, mas explicando minimamente ao leitor: enquanto o anticolonial pode indicar um posicionamento contra o colonialismo, portanto, podendo ser inserido em contextos históricos específicos, como processos de libertação e independência, e também um ato declarado ante a uma recolonização, por serem as colonialidades constantemente reproduzidas, o contra-colonial se refere àqueles que o são pelo simples fato de vivenciarem outras tradições e outras formas sociais.

Antônio Bispo Santos, conhecido como Nego Bispo, é incisivo em afirmar que “o contra-colonialismo é um conceito orgânico e o decolonialismo é um conceito sintético”,[31] o que em outras palavras significa que ser contra-colonial não é sustentar uma oposição ao colonial. Muito mais do que isso, é uma prática inerente ao indivíduo cuja formação (tradições, cosmogonia, fé etc), que resistiu ao etnocídio, o isenta de se posicionar porque o que ele *é* já o coloca como tal. Mas entendo que àquele que se forma como indivíduo num contexto colonialista, é compreensível que se interprete isso como uma oposição.

Ainda que eu faça parte de um grupo étnico racializado e possua particularidades distintas das dos colonizadores do Brasil, não posso negar que minha formação se deu nesse contexto, o que me priva em muitos aspectos de uma prática contra-colonial. Isso não significa que ela seja hermeticamente fechada,

30 2020a, p. 126.
31 SANTOS, 2019. p. 79.

reservada a iniciados. Mas meu processo de me descolonizar tem mostrado que, pensando em termos epistemológicos, o contra-colonial não seria legitimamente aceito pela minha consciência, já que dispendo um grande esforço nessa desconstrução. Por outro lado, seja qual for a linha, estão todas unidas na crítica às colonialidades e à construção do conhecimento eurocentrado e ocidental. Até por isso o leitor encontrará menções a autores de todas essas linhas.

Portanto, se utilizo o posicionamento decolonial é apenas como meio de buscar alternativas para entender e combater as colonialidades.

1.3 Colonialidade e Colonialismo

Durante séculos o Brasil não era mais do que uma das diversas colônias lusas espalhadas pelo mundo. O que nem sempre é enxergado, porém, é o que significou ser colônia de um país europeu no sentido existencial. Algo que gerou grandes debates que pulularam país afora sobre a "identidade brasileira", mas que, devido à herança eurocêntrica na qual se fundou a ideia de Brasil, se fez segregando as culturas não europeias ou filtrando aquilo que poderia ser aceitável.

Quando falo em "sentido existencial", refiro-me à estrutura de uma relação que vai além da econômica existente entre a Coroa e uma colônia. Trata-se de algo que está para além do consciente, como um mito fundador que orienta a forma de vida de todo aquele inserido nesse sistema, um ethos ocidentalista que se tornou o referencial de pertencimento nacional. Dessa relação não se originou apenas a ideia do que é ser brasileiro, mas do que é "certo" e "errado", do que é ser "moderno" ou "atrasado", do que é ser "civilizado" ou "selvagem", do que é ser aliado ou inimigo, enfim, todo um binarismo, parte de uma estrutura de pensamento que se manifestou durante o período colonial, o republicano, durante o século XX, insistindo em perdurar.

Colonialidade possui significado distinto de colonialismo. "O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, que constitui tal nação em um império",[32] está

32 MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131.

refletido na expansão territorial de impérios europeus ao redor do mundo. Colonialidade, por sua vez,

> refere-se a um padrão de poder que surgiu como resultado do colonialismo moderno, mas, em vez de se limitar a uma relação formal de poder entre dois povos e nações, refere-se à maneira como trabalho, conhecimento, autoridade e relações intersubjetivas se articulam, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça.[33]

Com o estabelecimento econômico das colônias nas terras que chamaram de América, o capitalismo se tornou mundial, eurocentrado, tendo instituído a modernidade e a colonialidade como padrão de poder global.

A novidade foi a invenção do "Outro", o surgimento de novas categorias e identidades sociais da colonialidade (índios, amarelos, morenos, mestiços), assim como uma geocultura do colonialismo (divisões entre continentes e regiões – colônias – e o estabelecimento da Europa e do Ocidente),[34] de modo que as relações entre colonialidade e colonialismo foram se moldando de acordo com as demandas do capitalismo: "a mediação, a quantificação, a terceirização, para o controle das relações das pessoas com a natureza e entre elas, especialmente a propriedade dos recursos de produção".[35]

A invenção do "Outro" também foi uma ação que buscou um aporte seguro à própria identidade, fragilizada frente a alteridade. Na autoafirmação a partir daquilo que não se é, definiu-se aquele que poderia ser explorado – e se Deus fez os homens à Sua imagem e semelhança, fez muito sentido representar Jesus como um branco de cabelos e olhos claros. O "Outro" foi a peça-chave para esse processo e o estabelecimento das potências coloniais frente as colônias espalhadas pelo mundo.

A partir dessa invenção, a antiga prática da escravidão, presente na Europa desde o período clássico da Grécia, ganhou nova roupagem e foi possibilitada pela objetificação e inferiorização desse "Outro", desumanizou-o. Dessa forma, tornou-se

---

33 Idem.

34 "Europa" não se refere à totalidade do continente, mas aos países colonizadores; por "ocidente", não me refiro à geografia, mas ao que Walter Mignolo chamou de "geopolítica do conhecimento" (Cf. 2008, p. 290), que engloba as potências europeias colonizadoras e, mais tarde, os Estados Unidos.

35 QUIJANO, 2007, p. 94.

aceitável comprá-lo, vendê-lo, tratá-lo como uma mera ferramenta, como um bem de consumo, ao mesmo tempo que seus corpos eram fetichizados e utilizados para saciar o ímpeto sexual do branco. A imposição dessa nova realidade aos povos indígenas gerou profundos choques que não se limitaram aos tempos de colônia, mas os acompanham até o presente.[36]

A ideia de posse e propriedade nunca fez sentido algum aos povos originários, que não se veem à parte da natureza, mas integrados a ela, assim como não se veem proprietários do meio de produção. Mas, no encontro entre essas perspectivas, ainda que os grupos indígenas tenham resistido com seu modo de viver, prevaleceram a colonialidade, a modernidade, o capitalismo, o ocidentalismo como referenciais.

O estabelecimento de uma colônia criou uma extensão territorial da coroa portuguesa em detrimento da territorialidade dos povos indígenas. Desse modo, foram obrigados a viver sob o vigor das leis do homem branco independentemente de as entenderem. Desse choque surgiu uma série de complexidades que passa pela perversidade mesmo quando as legislações se propõem a proteger os direitos dos povos indígenas.

Se em um primeiro momento a colonialidade se faz presente por meio de uma relação de dominação, em que o dominador impõe uma superioridade bélica (que se manifestará a posteriori por meio de coações e coerções), os principais centros hegemônicos de poder – entenda-se França, Holanda, Inglaterra, posteriormente, Alemanha – trataram de formalizar a produção de conhecimento levando a colonialidade a uma objetividade. Esse entendimento era, "por seu caráter e por suas origens eurocêntricas, chamado racional; foi imposto e admitido em todo o mundo capitalista como a única lógica válida e como um emblema da modernidade".[37]

E se a princípio foram estabelecidas as diferenças raciais, entre os colonizadores também houve a necessidade de uma reformulação identitária.

---

36 Devido à forma precária com que se trabalha com a temática indígena em sala de aula, a impressão que se tem é a de que os indígenas desapareceram durante a colônia, ressurgindo nas mídias, ao reivindicarem seus direitos na contemporaneidade. Porém, as tensões perduraram. Se antes os colonizadores europeus impunham suas intenções, após a República esse papel passou ao Estado, como uma nova colonização.

37 QUIJANO, 2007, p. 94.

> Assim, termos como espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população.[38]

Um meio de legitimar a dominação e a exploração. Aníbal Quijano[39] chamou essa disposição de colonialidade do poder e foi sintetizado por Mignolo[40] da seguinte forma:

> 1. A classificação e reclassificação da população do planeta – o conceito de 'cultura' torna-se crucial para essa tarefa de classificar e reclassificar.
> 2. Uma estrutura funcional institucional para articular e administrar tais classificações (aparato de Estado, universidades, igreja, etc.).
> 3. A definição de espaços adequados para esses objetivos.
> 4. Uma perspectiva epistemológica para articular o sentido e o perfil da nova matriz de poder e a partir da qual canalizar a nova produção de conhecimento.

Isso também se deu na área do saber. A premissa da racionalidade esteve presente em todos os argumentos colonialistas frente aos povos originários. Ainda que não andassem de mãos dadas, filosofia e cristianismo compartilhavam os mesmos campos de atuação social, política e econômica. É verdade que o cristianismo viveu uma série de conflitos e nunca foi uma instituição unificada (especialmente com as reformas protestantes), mas, com todos os seus problemas, estava presente entre as monarquias, entre a sociedade burguesa que crescia, na argumentação dos missionários, que seguiam apelando pela salvação dos indígenas. Concomitantemente, os filósofos estabeleceram os parâmetros racionais que fundamentaram a desqualificação de outros modos de ser e pensar que não o eurocêntrico.

---

38 QUIJANO, 2005, p. 107.
39 Cf. 2005.
40 2003, p. 41.

Hegel, considerado um dos mais eminentes e importantes filósofos, deu uma amostra disso. Em sua *Filosofia da História*, ao mencionar aqueles a quem chamou de "aborígenes da América", citou as populações do Peru e do México apenas para, em seguida, desprezá-las, afirmando que sua cultura se limitava ao nível nacional "*which must expire as soon as Spirit approached it*".[41] A seu ver, as principais características dos indígenas eram uma "*mild and passionless disposition, want of spirit, and a crouching submissiveness towards*",[42] em comparação ao que chamou de "crioulos", e ainda mais se comparada ao europeu. Sobre as sociedades indígenas, afirmou que, "*The original nation having vanished or nearly so, the effective population comes for the most part from Europe; and what takes place in America, is but an emanation from Europe*".[43]

O que Hegel demonstrou não é apenas um ponto de vista particular sobre os indígenas, mas seu entendimento sobre a história dos seres humanos. Ao fazê-lo, estabeleceu uma narrativa universal da história que tem na experiência europeia o fio condutor; logo, uma universalidade excludente. Se é que se pode dizer, ao menos, não limitou a ideia de América a um único país…

Não ignoro as divergências epistemológicas que diversos filósofos registram contra o cristianismo, mas, em alguns aspectos fundamentais, suas teses, pode-se dizer, denotavam similares interesses desses europeus frente aos povos racializados. Não se deve esquecer que, apesar de o cristianismo ter suas raízes na Palestina – local que o colonialismo convencionou chamar de Oriente Médio –, tornou-se uma religião ocidental na medida em que foi incorporado à estrutura europeia pelas cortes, influenciando decisões, seu modus vivendi e seu modus operandi.[44] É preciso considerar ainda dois pensadores cristãos, Santo Agostinho e Tomás de Aquino, que sob a luz de filósofos anteriores, o primeiro com o

41 "que deve chegar ao fim tão logo o Espírito chegue". HEGEL, 2001, p. 98, tradução nossa.

42 "suave e desapaixonada disposição, pobreza em espírito e uma subserviência tímida". HEGEL, 2001, p. 98, tradução nossa.

43 "tendo as populações originárias sido eliminadas, ou quase isso, o que havia de efetivo era proveniente da Europa e o que se realizou uma derivação europeia". HEGEL, 2001, p. 99, tradução nossa.

44 Pode-se dizer que o homem ocidental começou a se desvincular da natureza com o crescimento da influência cristã. A Igreja estigmatizou o termo "pagão", que significa literalmente habitantes de vilarejos ou do campo, demonizando suas crenças e transformando seu modo de vida; o "tempo" da natureza foi trocado pela cronologia cristã. Os burgos medievais ilustram esse processo com suas muralhas que separavam as cidades das florestas, sendo que vários deles se iniciaram a partir da construção de uma igreja. Mais tarde, os povos racializados também receberam a alcunha de pagãos, vindo a sofrer forte catequização.

neoplatonismo, e o segundo com o aristotelismo, agregaram uma racionalidade epistemológica à fé cristã.

Se entre os cristãos debates envolvendo o corpo, os pecados da carne, a alma e sua salvação sempre estiveram presentes, com Descartes o binarismo sobre o corpo e o não-corpo alcançou outro patamar.

> O que era uma co-presença permanente de ambos os elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre 'razão/sujeito' e 'corpo'. A razão não é somente uma secularização da idéia de 'alma' no sentido teológico, mas uma mutação numa nova id-entidade, a 'razão/sujeito', a única entidade capaz de conhecimento 'racional', em relação à qual o 'corpo' é e não pode ser outra coisa além de 'objeto' de conhecimento. Desse ponto de vista o ser humano é, por excelência, um ser dotado de 'razão', e esse dom se concebe como localizado exclusivamente na alma. Assim o 'corpo', por definição incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre 'razão/sujeito' e 'corpo', as relações entre ambos devem ser vistas unicamente como relações entre a razão/sujeito humana e o corpo/natureza humana, ou entre 'espírito' e 'natureza'. Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o 'corpo' foi fixado como 'objeto' de conhecimento, fora do entorno do 'sujeito/razão'.[45]

Os povos indígenas, assim como as populações trazidas compulsoriamente de África,[46] por sua vez, tinham – e têm – no corpo o catalisador de suas expressões. Seus ritos e danças, seus gestos e cantos se emaranham em uma linguagem sinestésica; uma comunicação que se manifesta em um cruzamento de sensações e conexões, quiçá incompreensíveis ao ocidentalismo.

No contexto que privilegia a razão, “a desqualificação epistêmica se converte em um instrumento privilegiado da negação ontológica da sub-alterização. ‘Outros não pensam, logo, não existem’. Não pensar se converte em não ser, na modernidade”.[47] Aos olhos do europeu, que via nessas expressividades corpóreas não mais do que excessos dos instintos, um flagrante obscurantismo, a condição foi agravada com a prática da oralidade, milenar revelação da memória, por parte desses povos. Se o letramento, tido como ápice da racionalidade ocidental, fora

45 QUIJANO, 2005, p. 117-118.

46 No que se refere aos povos de África é preciso cautela para não reduzi-los a um grupo homogêneo. Foram várias as etnias e culturas trazidas, com línguas e religiões distintas. Entre eles, por exemplo, havia os revertidos ao Islam, já letrados, com práticas e costumes peculiares. Em comum, o continente já inferiorizado de onde foram trazidos e a condição desumana de escravizados.

47 MALDONADO-TORRES, 2007, p. 145.

premissa para distinção mesmo entre europeus, em relação aos povos originários foi seu sentenciamento à condição de selvagens.

Para os parâmetros europeus, que se habituaram a depender das letras, foi como se o banho eterno no rio Lete fosse insignificante ou até mesmo mais valioso do que a vivência diária da memória.[48] Mas sobretudo porque com o surgimento das nações foi preciso estabelecer critérios visando a unidade nacional e meios de facilitar transações comerciais. Coube às letras, à linguagem, esse papel.

> Existe, pois, uma relação direta entre língua e cidadania, entre as gramáticas e os manuais de urbanidade: em todos estes casos, do que se trata é de criar ao *homo economicus*, ao sujeito patriarcal encarregado de impulsionar e levar a cabo a modernização da república. […] Para serem civilizados, para formarem parte da modernidade, para serem cidadãos colombianos, brasileiros ou venezuelanos, os indivíduos não só deviam comportar-se corretamente e saber ler e escrever, mas também adequar sua linguagem a uma série de normas. A submissão à ordem e à norma leva o indivíduo a substituir o fluxo heterogêneo e espontâneo do vital pela adoção de um *continuum* arbitrariamente constituído pela letra.[49]

Assim, em poucas palavras, podemos dizer que a colonialidade do poder se refere à relação entre as formas modernas de exploração e dominação, inicialmente, presentes na escravidão e posteriormente na exploração do proletariado; a colonialidade do saber se manifesta no campo da epistemologia e tarefas gerais da produção de conhecimento e na reprodução dos regimes de pensamento coloniais, tendo a razão e a racionalidade ocidental como premissas; e, por fim, a colonialidade do ser se reflete na subalternização dos povos racializados, na experiência vivida pelos corpos colonizados e no impacto que a linguagem exerce sobre eles, gerada pela colonialidade do poder e do saber.[50]

Ao se deparar com essa estrutura, torna-se necessário combater os próprios valores em um processo que pode ser considerado psicanalítico, posto que nos leva a encarar a nossa própria formação. Não é à toa que o combate ao racismo – um

48 Essa memória estudada por autores, como Portelli e Halbwacs, se diferente da memória vivida pelos povos de tradição oral. À concepção dos primeiros, a dinâmica entre esquecer e lembrar é imprescindível para a manutenção da memória. Aos segundos, trata-se mais de um modo de vida relacionado a uma ancestralidade perpetuado no seu modo de vida.

49 CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 82.

50 Cf. MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130.

elemento colonial – seja uma tarefa hercúlea, pois habita em maior ou menor medida a gama que nos define como indivíduos e eliminá-lo exige um esforço de transformação interna, o que causa profundo desconforto; o preço a se pagar ao se lidar com o decolonial.

Outra dificuldade se deve ao fato de essa estrutura se misturar às noções de “modernidade” e “progresso”, concepções associadas com naturalidade à ideia de melhoria e avanço, que nas sociedades capitalistas se confunde com o poder de consumo. Como consequência, a opinião de boa parte dessa sociedade sempre tendenciou para o entendimento de que a expansão civilizatória Brasil adentro melhora a vida daqueles a que ela chama de “índios”, termo que perpetua a ideia de que eles são atrasados, o que leva a concluírem que os indígenas anseiam por essa modernidade. E o leitor não deve perder de vista que a ideia de “civilizar” não é mais do que impor o modo ocidental de vida.

As palavras, por mais ricas, minuciosas e pormenorizadas que possam ser, permeiam a subjetividade e dependem invariavelmente de quem as lê para fazerem sentido. Tal afirmação aparenta obviedade, mas pode camuflar armadilhas. Por exemplo, àquele que jamais esteve no Amazonas não há descrição capaz de fazer jus à grandeza e à realidade da região. De modo geral, isso vale para qualquer localidade afastada dos grandes centros, das capitais. Entretanto, minha experiência diz que é justamente nesses grandes centros urbanos que se encontra o maior número de pessoas que julgam entender o que se passa Brasil afora sem jamais terem dado um passo além do próprio cotidiano. A elas, não é difícil se deixar levar por discursos ufanistas inflamados defendendo uma unidade nacional, a ideia de progresso e modernização. Some-se a isso o imenso desconhecimento da sociedade sobre os povos originários e o resultado são pessoas proferindo preconceito e discriminação ou destilando ódio, num alegado discurso nacionalista em que os indígenas atrasam o desenvolvimento.

Pode ocorrer ao leitor que falo do Brasil atual, mas não se engane. Apesar de todas as similaridades, o contexto ainda é o da ditadura. A semelhança se deve ao fato de não estarmos distantes do recorte da pesquisa e de ainda estarmos vivenciando a continuidade desse processo, mas, principalmente, porque as estruturas colonialistas perduram na sociedade brasileira.

O uso das palavras, conceitos e categorias que todos nós empregamos para discutir qualquer assunto, seja qual for a esfera, passa por nós despercebido, pois faz parte de nós no nível existencial. Ao utilizarmos a língua com a qual fomos criados, neste caso o português, estamos reproduzindo toda a carga histórica, social e cultural que lhe é peculiar. Ainda que a influência árabe, dos povos de África e dos próprios povos originários se notem em nosso vocabulário, é inegável que nossa forma de pensar está pautada na forma ocidental, racista, cristã, colonizadora e colonialista.

Um rápido exercício é suficiente para entender esse ponto. Quais línguas estruturam as áreas do conhecimento (as que nos fizeram acreditar serem as únicas)? Posso afirmar com alguma segurança que partiram do grego e do latim, mas se disseminaram e se perpetuaram em uma das seis línguas imperiais/coloniais: "inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento".[51] Claro que elas são traduzidas para serem ensinadas pelo mundo afora, mas a tradução sempre é em relação a essas línguas, especialmente o inglês, o francês e o alemão.

A partir do momento em que fica a "Ciência" definida como parâmetro de "verdade", "conhecimento" e do "real", tudo o que não se enquadra em seus métodos e epistemologias é classificado como inferior, atrasado, popular, mítico, místico, fetichista, folclórico ou crendice. Isso faz parte de uma lógica que foi imposta ao mundo na dicotomia colonizador/colonizado, moderno/tradicional, racional/irracional, e se dá em vários níveis e aspectos. Inicialmente, dá-se entre o país colonizador e o país colonizado. Posteriormente, esses países colonizados passam a reproduzir essa mesma lógica internamente.

Quando os europeus começaram a se aventurar pelo mundo com o desígnio de disseminar sua "modernidade", chegaram à terra que vieram a chamar de "América" e se depararam com os habitantes locais. Uma série de reformulações existenciais foram necessárias para entenderem não só essas "descobertas" como também a alteridade, o que foi reforçado quando passaram a utilizar a mão de obra sequestrada do continente africano. Ao se perpetuar essa estrutura, em muitos aspectos se cristalizou a ideia dessas figuras fantasiosas imaginadas pelos

51 MIGNOLO, 2008, p. 3.

europeus, o “índio” e o “negro”, inventando “identidades” e suprimindo uma série de complexidades e diversidades culturais.

Historicamente, ambos os grupos enfrentam o racismo em todas as suas esferas e vertentes, a exclusão social e o estigma por serem quem são. Mas os indígenas viveram especificidades chegando a ponto de, em 1910, ter sido criado por Nilo Peçanha o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), que veio a ser substituído pela FUNAI em 1967. Em ambos os casos, porém, o que permaneceu foi a estrutura colonialista presente desde os primórdios desse contato tão fatídico para os povos originários. Posto que a FUNAI é o foco central desta pesquisa, o Capítulo 2 é dedicado a uma maior compreensão do indigenismo estatal brasileiro nas figuras de seus órgãos oficiais, o SPI e, especialmente, a própria Fundação, assim como seu histórico, sua relação com os governos e ministérios, e um maior aprofundamento em suas ações.

1.4 A Retórica Indigenista Estatal

Abordar essa dinâmica sob a perspectiva decolonial com grande auxílio de autores que não se consideram como tal, mas que contribuíram enormemente a respeito das colonialidades, foi imprescindível para uma maior compreensão dessas relações históricas de dominação e na análise de todo esse processo que se dá há séculos em nome do progresso e da modernidade. Autores como Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Linda Tuhiwai Smith, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Frantz Fanon, Achille Mbembe, Gayatri Spivak, entre outros, foram essenciais e guiaram as investigações para este trabalho, que partiu, portanto, de quatro pontos:

1. O questionamento dos Kinja. “Por que *kamña* matou Kiña?”. Quando iniciou o processo de alfabetização, Egydio Schwade já conhecia as ações atrozes cometidas por militares. Em 1982, houve uma denúncia no IV Tribunal Bertrand Russel, cujo júri sentenciou “que os direitos dos índios Waimiri e Atroari foram violados pelo governo brasileiro, especificamente pela tomada de suas terras, apropriação dos recursos nativos e o uso de formas extremas de repressão, entre elas assassinatos planejados dos Waimiri”.[52] O diferencial dos desenhos é o fato de

52 Cf. CNV, 2014b, p. 260.

partirem de suas próprias narrativas, interpretações e indagações. Eram produzidos longe dos olhos dos encarregados do posto da FUNAI e dos próprios professores, e discutidos no dia seguinte. “Dos desenhos surgiram as letras, depois as palavras, pequenas frases e, finalmente, os textos”.[53] Portanto, ao me referir aos desenhos, incluo também tudo aquilo que é possibilitado a partir dele;

2. A BR-174. Pode-se dizer que essa rodovia simboliza e sintetiza todas as mazelas causadas aos Kinja, além de retratar muito bem o contexto histórico. Ela conecta Manaus a Rio Branco, corta ao meio o território desse povo indígena e dá acesso às áreas de mineração e à hidrelétrica de Balbina. Representa a modernidade e o progresso, o desejo do governo militar de conectar, ocupar e explorar a região, além de buscar a integração dos indígenas (ou pelo menos de tentar), um dos objetivos da FUNAI. Assim, ela também representa todas as mortes e sofrimentos impostos a esse povo;

3. O papel da FUNAI. Como autarquia criada para lidar com os povos indígenas, é ela a responsável por lidar com as questões burocráticas e de preservação envolvendo patrimônio, pesquisa, saúde, educação etc. Mas também foi ela quem não só autorizou como firmou contrato com empresas para a exploração e extração mineral em território Kinja. Por quê? Muitos documentos e contratos dessas transações estão presentes no acervo de Egydio. Entender seu papel nessa dinâmica é o ponto nevrálgico desta tese;

4. As colonialidades. O antagonismo entre os modos de viver dos indígenas e dos “brancos” está estabelecido desde sempre, o que gerou uma série de complexidades envolvendo os contatos, as atrações, as pacificações, o objetivo de levar progresso a eles, integrá-los à sociedade brasileira e a criação de todo uma estrutura jurídica relacionada a eles. Sob a perspectiva decolonial, a árdua tarefa de analisar o processo e o contexto social referente ao recorte histórico proposto se tornou menos penoso, além de propiciar respostas às minhas próprias angústias e experiências com os povos indígenas.

A partir desses pontos, formulei a tese de que a FUNAI, a despeito de ter sido criada para proteger os povos indígenas e assegurar seus direitos, está fundamentada sob uma perspectiva colonialista. Isso significa que, por mais que tentasse e desejasse, suas ações estavam atreladas a uma ideia de modernidade

53 CEDVMJA, 2014, p. 33.

que sempre colocou os indígenas em um nível de “atraso” em relação à “civilização ocidental”. Essa proteção é realizada parcialmente. Ou seja, sob tal perspectiva ela buscou cumprir seu estatuto, o que não significou que estivesse alinhado aos interesses dos próprios indígenas. O caso dos Kinja, especialmente durante a ditadura, é emblemático para ilustrar essa condição. Se por um lado isso pode ter sido uma estratégia para preservar o mínimo, em face do irrevogável avanço da modernidade e da integração nacional do governo militar, isso também significou grande prejuízo territorial e de vidas.

A ação mediadora entre Estado e povos originários, os discursos, as declarações e mesmo as atividades junto aos indígenas praticados pela FUNAI fazem parte do que chamo de “retórica indigenista estatal”, um discurso que tem como objetivo o cumprimento da Lei 5.371/67 (e outras leis indigenistas), isto é, garantir os direitos dos povos originários, mas de modo que não estejam acima ou que não interfiram nos interesses do próprio Estado, que vão da segurança nacional ao econômico, de acordo com o contexto político-econômico vigente, sem perder de vista a integração das populações originárias à sociedade nacional, predominando sua submissão. Assim, conforme as tensões existentes ou o jogo de poder entre o Estado e o capital, seu discurso e ações sofrem pressão que podem fazer a FUNAI soar contrastante às leis, mas coerente a contextos desenvolvimentistas.

Os termos utilizados na formulação desse conceito lamentavelmente ainda são e estão presos a definições ocidentais. Considerei a possibilidade de buscar na língua dos Kinja minha base conceitual, mas o tipo de relação imposto aos povos colonizados é tão peculiar à mentalidade branca que talvez somente termos desse sistema possam explicá-los. Por não se pretenderem universalistas, posto que não estão buscando colonizar outros povos, provavelmente, conceitos de origem indígena, que certamente explicam suas próprias experiências, não alcançam os motivos por trás das ações dos brancos por serem estas colonialistas. Portanto, minha escolha por um conceito ocidental deve-se ao fato de que, a partir do momento em que o Estado brasileiro foi criado e as leis passaram a reger o tratamento dos povos indígenas, estipulou-se um parâmetro de conduta, que passou a ser centralizado no SPI e, posteriormente, na FUNAI, mas que abrange todas as esferas sócio-políticas. Isso significa que toda classe política está atuando na

criação das leis e nas tensões que envolvem sua aplicação, porém, cabe à FUNAI o papel de representante oficial do Estado para esses assuntos.

Ao utilizar o termo “retórica” estava ciente de que ele pode remeter à filosofia grega e trazer à mente nomes como Sócrates e Aristóteles. Entretanto, não pretendi abarcar as complexidades filosóficas de seu uso, optando por simplificar seu significado a algo relacionado à persuasão e à oratória. Afinal, estando entre o Estado, o capital e os povos indígenas, a FUNAI teve que criar estratégicas de ação e declarações para dar conta de lidar com interesses tão discrepantes.

Por sua vez, “indigenista”, oriundo de “indigenismo”, pode ter um significado ambíguo. Alcinda Rita Ramos, numa busca por redefinir o termo, afirmou que ele “Não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas”. O termo inclui “os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do *índio”*.[54] Ou seja, há uma relação ou envolvimento entre os atores na construção ideológica acerca dos indígenas. Por outro lado, a autora traça ainda um paralelo entre o que Edward Said chamou de “orientalismo” e o “indigenismo”, sendo o primeiro uma invenção do Ocidente, da mesma forma que o segundo é uma criação da América Latina. O “Oriente é orientalizado” assim como o “índio” é “indianizado”. Entretanto, enquanto o Orientalismo é majoritariamente a fantasia de europeus que passaram longe do chamado Oriente, nos XVIII e XIX, no caso dos indígenas, de alguma maneira, eles compartilham o espaço com os indigenistas, e também são “agentes do projeto indigenista [...], não importa quão restrita seja sua liberdade de ação”.[55]

Minha conceituação compartilha dessa linha de pensamento em que o Estado, por meio da construção política e jurídica, constrói também a figura de um indígena genérico, uniformizando nas letras das leis o tratamento que todos devem ter, a despeito de todas as especificidades. A FUNAI, como autarquia criada exclusivamente para tratar do tema, tornou-se o canal indigenista oficial do Estado, portanto, um indigenismo estatal.

54 Cf. RAMOS, 2012, p. 28, grifo da autora.
55 RAMOS, op. cit., p. 28.

De modo a organizar a leitura e facilitar o acesso àqueles não familiarizados com o tema, dividi a pesquisa em cinco capítulos; cinco abordagens sobre os Kinja, a FUNAI, as colonialidades e a retórica indigenista estatal. Sendo o primeiro, como dito acima, dedicado a apresentar a "modernidade" no Brasil e como se estruturou o pensamento ocidental até se tornar o padrão para, então, argumentar sobre a postura colonialista da FUNAI. Dediquei também atenção a algumas leis criadas para tratar dos direitos dos povos indígenas no Brasil republicano a fim de ilustrar as colonialidades na estrutura jurídica.

Julgo ser importante um mínimo de conhecimento sobre o indigenismo estatal representado nos órgãos indigenistas oficiais para compreender sua atuação junto aos povos indígenas. Desse modo, como já adiantado, o segundo capítulo é dedicado aos órgãos indigenistas estatais, seu histórico, suas relações políticas e ministeriais, hierarquia e ações, com especial atenção à FUNAI, mote desta pesquisa.

Apesar de não apresentar ineditismo nos objetivos da Fundação, estes declarados em sua criação, a abundância documental é reveladora sobre seu *modus operandi*. Portanto, dediquei o terceiro capítulo às fontes, nas quais busquei narrativas e subjetividades. No caso dos desenhos feitos pelos Kinja, muito é revelado sobre os acontecimentos do passado e de sua relação com os brancos. Nos documentos da FUNAI, as colonialidades estão nítidas, já que o projeto nacional de integração era declarado, sendo possível identificar, nos chamados documentos oficiais, complementos às narrativas indígenas.

O quarto capítulo é dedicado aos Kinja, sua história e processo de contato com os *kaminja*, demonstrando que seu território ancestral é alvo de interesses econômicos desde o século XIX, tendo seu ápice a partir do final da década de 1960, quando os estudos para a construção da rodovia se iniciaram. O quinto e último capítulo traz um panorama geral sobre o município de Presidente Figueiredo, criado no início da década de 1980 devido à crescente exploração mineral. Apesar de ter sido concretizada após o recorte temporal proposto, a Usina Hidrelétrica de Balbina foi abordada, já que o início do projeto é contemporâneo ao período desta pesquisa e seus impactos foram fortemente sentidos pelos Kinja. Também dediquei atenção à GRIN (Guarda Rural Indígena) e ao Reformatório Krenak, a fim de ilustrar

a militarização de indígenas e abrangência dos projetos indigenistas do período e a prática da retórica indigenista estatal.

O Brasil, com sua magnitude continental, abarca povos, línguas, culturas, mundos, pluralidade. Sua grandiosidade engloba, além de todas as possíveis riquezas – humanas e naturais –, os males promovidos pelas corrupções do espírito humano, alimentado pelos anseios mais cruéis da avareza, em nome do capital, semeando perversidade, sangue e lágrimas.

Longe de ser uma hipérbole dramática, essa é a situação vivida pelos povos originários, que desde os primórdios do contato com o homem branco vêm sofrendo os mais diversos ataques ao seu modo de vida. Não estou dizendo que eles são ingênuos e que precisam ser salvos ou propagando a ideia de que estão em vias de extinção. Mas, aparentemente, seus modos de vida, suas culturas, são incompreensíveis à racionalidade, ao ímpeto da modernidade, que segue buscando subterfúgios, discursos e legitimações para avançar sobre seus territórios ancestrais.

Ao passo que esta tese é escrita, sangue indígena rega o solo Brasil afora. Dezenas e dezenas de líderes das mais variadas etnias vêm sendo mortos em um processo que, apesar de não ser declarado e institucionalizado, segue um padrão que remete aos mais trágicos momentos da história dos povos originários, desde que o homem branco passou a invadir suas terras: eliminar líderes para enfraquecer o grupo e ter acesso aos seus territórios com maior facilidade. Também ressurgiu com força o desejo de se explorar os minérios, arrendar a terra, implementar hidrelétricas em territórios indígenas.

O sentimento constante é o de que não estou falando do passado, mas de ações e medidas políticas praticadas hoje, numa aparente repetição do que retrato nestas páginas. Os próprios Kinja se veem, mais uma vez, em risco de terem seu território cortado pelo tal progresso. Mas, dessa vez, por uma linha de energia. De forma perversa, ignorando todos os malefícios registrados na construção da BR-174, há o desejo de que essa linha de energia acompanhe justamente a rodovia em questão.

Se acontecimentos históricos se dão em processos, pode-se dizer que os atuais estão vinculados à espoliação das florestas e seus recursos, intensificada

durante a segunda metade do século XX, quando o projeto de ocupação do território brasileiro e a expansão do que chamaram de modernização ganhou força.

E foi desse processo que os Kinja se viram cativos.

> Os índios não podem impedir a passagem do progresso […] dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil.
>
> Ministro Rangel Reis. Jan. 1976

2. Modernidade e Colonialidades

2.1 Ordem e Progresso

O ideal de modernidade esteve – e está – relacionado ao presente vivido alimentado pela visão cartesiana de que o ser humano está numa ilusória ascensão evolutiva em que o aqui e o agora (obviamente, os dos europeus) são o que há de mais desenvolvido na história da humanidade. A modernidade e o colonial são faces de uma moeda, cujo lado oposto é tudo aquilo que foi categorizado como não-ocidental, que só existe porque foi inventado pelo colonialismo e pela colonialidade. E que fique registrado quão violento é o ato de classificar! Ao fazê-lo, o que se está colocando em prática é a escolha de incluir e excluir, uma divisão entre as entidades que respondem à nomenclatura e as que não. Certas entidades podem ser incluídas numa classe apenas na medida em que outras entidades são deixadas de fora, operação sustentada por uma certa dose de coerção.[56]

Em termos historiográficos, é representada como uma ruptura com a Idade Média, um alvorecer da humanidade por meio da razão. Estão incluídos marcos como o Renascimento, a Reforma Protestante, a Reconquista Ibérica, a chegada (invasão) à América, o despontamento dos filósofos, a Revolução Francesa, o Iluminismo, a Revolução Industrial, a formação dos Estados, a formação das identidades nacionais etc., em uma sequência de fenômenos intraeuropeus, indicando os pontos de partida da "Modernidade", de modo que seu desenvolvimento posterior necessitou unicamente da Europa para explicar o processo.[57]

Nesse sentido, falar em modernidade é falar em eurocentrismo.

---

56 Cf. BAUMAN, 1999, p. 11.
57 Cf. DUSSEL, 2005, p. 27.

Pode-se dizer que ela possui dois momentos. O primeiro, se dá com o mercantilismo mundial estabelecido pela intensa exploração mineral que os ibéricos praticaram no continente invadido e com a expansão do colonialismo. No segundo, o da Revolução Industrial do século XVIII, aprofundou-se e ampliou-se o processo iniciado no século XV. A Inglaterra substituiu a Espanha como potência hegemônica até 1945. Essa Europa Moderna, desde 1492, "centro" da História Mundial, estabeleceu todas as outras culturas como sua "periferia".[58] Se com Hegel se universalizou uma história da humanidade, com o colonialismo a "modernidade" passou a ser uma representação partilhada globalmente. Aqui, é preciso destacar que nesse contexto qualquer ideia que se proponha universal é invariavelmente colonialista.

Paralelamente à exploração cometida pelas metrópoles, as colônias foram se estruturando politicamente e desdobrando suas instituições até culminar em processos de independência. Essas trocas dos poderes alteraram o sistema político, mas, a essa altura, a colonialidade já estava estruturada, além de se manterem no poder os mesmos homens de antes. Assim, a conjuntura do mundo ocidental permaneceu como parâmetro. Não podia ser diferente, já que, por um lado, os acontecimentos europeus seguiam ditando as tendências filosóficas, científicas, culturais e políticas, e, por outro, as universidades europeias eram o destino dos abastados do mundo colonizado, que não por acaso atuaram ativamente nas políticas de seus países.[59]

A colônia Brasil caminhava a passos largos, o crescimento econômico refletia o aumento dos ganhos das elites locais, que já vislumbravam a possibilidade de uma independência visando não a liberdade política, mas livrarem-se de impostos da Coroa lusa. Juntaram-se abolicionistas locais, abolicionistas oriundos de oligarquias que estudaram na Europa, iluministas, positivistas, toda uma geração mergulhada nos anseios modernos, clamando pela autonomia. Um nobre tratou da transição. Um grito que jamais saiu da garganta foi retratado. Inventou-se uma heroína libertadora

58 Idem

59 Foi durante o século XIX que tal processo se intensificou, mas durante o século XX também houve um fluxo de estudantes de países colonizados se formando na Europa e que, ao retornarem, levaram consigo ideais que desencadearam nos movimentos anticoloniais, como no continente africano e na Índia.

de escravizados – que foram escanteados. Europeus foram chamados para branquear e formar a nova nação. Eugenia, frenologia e darwinismo social circularam entre as elites…

A república Brasil nasceu sedenta de modernidade e disposta a provar ao mundo ocidental que merecia estar no rol das nações mais avançadas. O que se sucedeu foi uma estruturação nacional aos moldes do que vinha acontecendo em escala global. As colonialidades e o colonialismo praticados pelos europeus e representados por essa modernidade ganhou ares locais. Na formação desse Brasil moderno, o Estado e as elites passaram a ocupar o papel outrora dos europeus.

Aos povos indígenas, algumas mudanças foram sentidas, como a criação de leis específicas e, posteriormente, a demarcação de terras indígenas. Porém, de forma geral, Estado e sociedade mantiveram seu posicionamento de sustentar uma figura estereotipada, mas, principalmente, fazer de seus territórios alvo de novas investidas do colonialismo, agora estatal.

O debate sobre a formação do Brasil ganhou força com a criação do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro),[60] em 1838, mas sem fugir do modelo europeu de concepção nacionalista. Foi necessário estabelecer como essa historiografia definiria a Nação brasileira, “dando-lhe uma identidade própria capaz de atuar tanto externa como internamente; [Pois] No movimento de definir-se o Brasil, [definiu-se] também o ‘outro’ em relação a esse Brasil”.[61]

Nesse contexto, ficava clara a intenção de pessoas como Januário da Cunha Barbosa de manter um bom relacionamento com o poder vigente de forma a definir a identidade e história brasileiras como um *continuum* da metrópole portuguesa.[62] Mas o fato é que não havia historiografia brasileira, levando o IHGB a criar um concurso visando definir um método que possibilitasse tal intento. Qual não foi a surpresa ao se declarar como vencedora a dissertação do alemão Karl Friedrich Phillip Von

60 Responsável pela escrita da história oficial e, consequentemente, pela definição da identidade nacional, esse instituto surgiu dentro da corte brasileira, fomentado por aqueles que estavam próximos a D. Pedro II e àqueles que detinham a supremacia econômica, cultural e social da época. Ou seja, surgiu como forma de oficializar o domínio do Império brasileiro. Nas palavras de Pierre Bourdieu: "O acto de categorização, quando consegue fazer-se reconhecer ou quando é exercido por uma autoridade reconhecida, exerce poder por si". (BOURDIEU, 1989, p. 116).

61 Cf. GUIMARÃES, 1988, p. 6.

62 Cf. GUIMARÃES, 1988.

Martius, intitulada *Como Se Deve Escrever a História do Brasil*.[63] Porém, a despeito de só haver mais um participante, o IHGB descartou sua proposta.

Para tal, pode-se alegar sua nacionalidade estrangeira em meio a um crescente nacionalismo. Mas o motivo indica menos ufanismo e mais colonialidade. Antecipando Darcy Ribeiro em mais de um século, e plantando as sementes do mito da igualdade racial, Martius propôs que a escrita da história do Brasil deveria incluir os "índios, a raça côr de cobre" e a "raça africana" – ainda que para ele os primeiros não eram mais do que "o resíduo de uma muito antiga, pôsto que perdida história"[64] -, em um contexto racista, escravocrata e sem a menor intenção de considerá-los como iguais.

Entretanto, a discussão floresceu e se fez presente entre os membros do IHGB, divididos entre os favoráveis e os contrários a essa adesão, que veio a ganhar força após surgir a dúvida sobre "o que fazer com os contingentes populacionais (grupos indígenas) que manejavam esses territórios, ou vagavam, perambulavam, infestavam-nos como se dizia na época",[65] já que a delimitação do território nacional era condição à construção da nação brasileira e à expansão de terras para a produção agrária (cujo mercado estava em crescimento).

A conclusão foi das mais práticas: "as populações indígenas brasileiras seriam inseridas na sociedade do trabalho, este utilizado como forma de disciplina, reeducação, aculturação e integração na nação brasileira".[66] Tal decisão seguiu a constituição histórica da formação da América apontada por Quijano,[67] em que o controle e a exploração do trabalho, assim como a produção-apropriação-distribuição dos produtos se pautaram na relação capital-salário com o mercado mundial. Nesse contexto, incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário como modos de produção tendo invariavelmente as categorizações raciais como base. Mas, mais do que coexistirem simultaneamente, foram concretizadas de acordo com o capital e o mercado local, numa interdependência estabelecendo lugares e funções das partes subordinadas na totalidade mundial sem que para isso fossem perdidas suas próprias

63 Cf. 1956.
64 Cf. MARTIUS,1956, p. 444.
65 MOTA, 2006, p. 120.
66 Idem, p. 122.
67 Cf. 2005, p. 108.

características. O resultado foram novas configurações histórico-estruturais em um novo padrão global de controle do trabalho. Assim, impôs-se a divisão racial do trabalho. Por influência da Igreja, aos indígenas proibiu-se a escravidão, ainda que não tenha sido totalmente obedecida, e aplicou-se o sistema de servidão. O que pode ser visto como um jogo semântico contribuiu para a defesa de sua inserção no mercado de trabalho.

No interior do IHGB, e fora dele, essas discussões proporcionaram “um acirrado debate em que literatura de um lado, e história, de outro, argumentarão sobre a viabilidade da nacionalidade brasileira estar representada pelo indígena".[68]

Do lado da historiografia, em 50 anos (1839-1889), de mil quatrocentos e seis artigos publicados pela Revista do IHGB, duzentos e setenta e quatro estavam relacionados a temas indígenas, abordando as diferentes etnias, suas guerras, catequese e civilização, demografia, estudos linguísticos, mitos, algumas biografias, o comércio com as aldeias, etc;[69] uma produção considerável. Porém, não se pode perder de vista que, mesmo havendo os que defendessem a presença dos indígenas nas narrativas, a segurança da cultura branca sempre foi prioridade das elites e oligarquias, que mantinham a sociedade e a cultura sob rígidos padrões europeus.

Do lado da literatura, imperava a narrativa heroica da figura do indígena. Autores mergulhados no período romântico descreviam as façanhas dos bravos e valorosos guerreiros. Da grande produção de José de Alencar, destaca-se sua trilogia: *O Guarani* (1857), em que o Goitacá Peri, herói, devoto e fiel, é considerado um “cavalheiro português no corpo de um selvagem”; *Iracema* (1865), e “seu hálito ardente; a virgem dos lábios de mel e de cabelos mais negros que a asa da graúna”; e *Ubirajara* (1874), “o índio brasileiro puro”. Gonçalves Dias levava no sangue mestiço seu orgulho ufanista de descender de brancos, negros e indígenas. Carlos Gomes, por meio da ópera (*O Guarani* – adaptação da obra de José de Alencar), levou aos Estados Unidos e às cortes da Europa toda essa exaltação chamada indianista que fervilhava no Brasil.

Ora, ainda que houvesse a presença dos indígenas durante os debates da construção identitária do Brasil, como pode ser visto, tratou-se de um aspecto fora

68 GUIMARÃES, 1988, p. 11.
69 Cf. MOTA, 2006, p. 125-126.

da realidade, uma participação cristalizada de personagens não existentes. Dessa forma, passaram a ser representados por uma figura imaginada pelos detentores da produção de conhecimento. Essa inclusão não foi mais do que a oficialização da exclusão. Uma presença marcada pela ausência. Estranhos em sua própria terra.

Assim, pode-se dizer que, por habitarem a esfera do imaginário social, idealizados ou fadados a uma prisão estereotipada e presos no colonialismo, estáticos no passado, sempre sofreram a indiferença em relação a suas reivindicações quando, em nome da modernidade, suas terras foram dilaceradas.

Enquanto isso, na França, estava em ebulição mais uma corrente filosófica ocidental que se pretendeu universal e que acabou sendo fundamental ao projeto brasileiro de progresso e modernização, o Positivismo de Auguste Comte. Embora tivesse percebido que a velha concepção religiosa do mundo era irrecuperável e decadente, Comte propôs uma “religião da humanidade” que pudesse agir como remédio à desordem causada pela Revolução Francesa e pelo avanço burguês, resgatando a necessidade de uma unidade espiritual que desse sentido e direção. Visando ordem e estabilidade social, palavras como “tradição”, “autoridade”, “coesão”, “função”, “norma”, conceituaram um método que se baseava no rigor dos fatos de experiência como fundamento teórico e uma doutrina apresentando-se como revelação da própria ciência como caráter universal da realidade.

Esse sistema tinha três temas básicos. O primeiro, uma filosofia da história que mostrasse os motivos de um determinado modo de pensar entre os homens, chamada de filosofia positiva ou pensamento positivo; o segundo, a fundamentação e classificação das ciências baseada nessa filosofia positiva; e, por fim, uma sociologia que estudasse as condições estáticas (as permanências, a ordem) e dinâmicas (o desenvolvimento, o progresso) da sociedade, e que permitisse a reforma prática das instituições; sem ignorar a forma religiosa acolhida pelo plano de renovação social.

Há de se considerar ainda sua tese sobre a moral, que pode ser interpretada como sendo “a exaltação do sentimento e do altruísmo ou a dedicação dos fortes pelos fracos e a veneração dos fracos pelos fortes, ou pela negação dos direitos a

favor dos deveres, ou ainda pela crítica à liberdade de consciência",[70] numa busca pela regeneração moral e intelectual da humanidade.[71]

Mas a prática não foi tão romântica. Em um período em que os Estados começavam a se estabelecer ao redor do mundo, essa corrente filosófica foi de grande importância para os ideais e projetos brasileiros para a construção de sua nação. Isso porque, aos positivistas, "a soberania é a base de todo o sistema legal",[72] e somente a partir dela o Brasil poderia ser reconhecido como um Estado civilizado perante o mundo. Essa "soberania", peça-chave aos propósitos das elites política, econômica e cultural para a construção do Brasil, pautou-se nas distinções entre civilizado e não-civilizado, que por sua vez se baseou na

> noção da evolução das espécies; na linearidade histórica em que se cria a situação de povos 'avançados' e povos 'atrasados'; na ideia de que conhecimentos diversos do conhecimento europeu que não se pautam nos princípios epistemológicos e metodológicos europeus são considerados como não-conhecimentos; na ideia de que economias que não são economias de mercado são atrasadas.[73]

Essa estruturação, que não é mais do que uma nova roupagem às colonialidades e ao colonialismo, definiu os civilizados como pertencentes ao rol dos soberanos ao passo que aos não-civilizados mais uma vez ficou estabelecido o processo civilizatório, que como pontua Lima,[74] era "tomar os nativos por mão-de-obra dentro de uma economia de mercado e a incorporação (no sentido de fazer corpo) da língua, vestuário, religião e outros costumes do povo conquistador", e, por sofrerem da falta de personalidade jurídica, aos olhos dos brancos não podiam fazer objeções às invasões dos colonizadores.

Se os filósofos europeus deixaram suas marcas nas bases do pensamento colonialista ocidental, no Brasil, ainda que o positivismo não tenha chegado homogêneo, como uma mera cópia dos modelos europeus, Comte exerceu uma influência muito mais emblemática, significativa e permanente. Como se a implementação desses ideais às práticas jurídicas e sociais não fosse suficiente, feito uma declaração ou garantia – e uma boa dose de autoafirmação –, estampou-

70 SIMON apud MARTINIAK; OLIVEIRA, 2018, p. 238.
71 Cf. MARTINIAK; OLIVEIRA, 2018, p. 236-238.
72 FRANCO, 2016, p. 111.
73 Idem, p. 112.
74 1995, p. 122.

se na bandeira nacional parte de seu lema. Entre o verde da Casa de Bragança e o amarelo da Casa de Habsburgo,[75] sobrepõe-se sinteticamente o espírito regente da nação. De "O Amor por princípio e a Ordem por base; o Progresso por fim", rechaçaram o amor e estabeleceram a ordem e o progresso.

No contexto transitório entre o reinado e a república, engrandecia a dicotomia urbano/rural, em mais um dos maniqueísmos praticados pela colonialidade. Apesar de a produção agrícola jamais ter cessado, o grande crescimento da cidade de São Paulo, para ficarmos em um exemplo, demonstra que, a despeito de o capital oligárquico investir em novas tecnologias, é o crescimento urbano que está associado ao progresso, à modernidade e ao desenvolvimento, reforçando o supracitado antagonismo “selvagem”/“civilizado”.

Acompanhando esses desdobramentos, já no século XX, estava a questão sobre a função da cultura. “Os intelectuais, como produtores de bens simbólicos, ganharam cada vez maior importância e visibilidade social num cenário marcado pelo crescimento vertiginoso do mercado editorial de livros, jornais e revistas”,[76] acompanhando a transformação cosmopolita das cidades. “Por outro lado, as polêmicas levantadas pela emergência das vanguardas estéticas articularam-se à discussão sobre os problemas nacionais, fazendo com que cultura e política se tornassem mais do que nunca termos indissociáveis”.[77]

No entanto, ainda que a república já tivesse sido proclamada e os debates acerca da cultura nacional estivessem a todo vapor, a questão da “raça” jamais foi devidamente resolvida. O que tem ocorrido desde então é um processo que jamais se conclui por estar alicerçado no esquecimento, no ato de ignorar, na completa ausência de autocrítica que possa assumir oficialmente atos racistas exercidos pelo próprio Estado e pelas elites. O que ocorreu foi uma negação da própria realidade social por meio da marginalização, fazendo dessa cultura nacional não mais do que “um reflexo, um subproduto da cultura metropolitana, [de modo que] a inautenticidade que a caracteriza é uma consequência inevitável de sua alienação”.[78]

---

75 D. Pedro I era da Casa de Bragança e Leopoldina, sua primeira mulher, da dinastia austríaca dos Habsburgo.
76 BEIRED, 1999, p. 31-32.
77 Idem.
78 CORBISIER apud ORTIZ, 1985, p. 56.

O resultado prático foi a já costumeira separação colonialista estabelecendo uma cultura erudita e uma popular, a arte e o artesanato, a alta cultura e a baixa cultura, em que os parâmetros estavam longe de ser subjetivos. A famigerada Semana de 1922 serve como demonstrativo desse caso. Embora seus participantes buscassem romper com o teor conservador vigente, e seu discurso abrangesse a liberdade de expressão, o diálogo com o nativismo e uma volta às raízes da cultura popular, o evento entrou para história por inaugurar no país um movimento com um nome demasiado traiçoeiro, o modernismo artístico. Se, como venho demonstrando, a modernidade é a propagação de ideais ocidentais, usar tal palavra é um risco. Ainda que o objetivo seja ressignificar seu sentido, o estigma maior não se perde de vista: o fato de ser um referencial europeu.

Ainda que se tenha incluído em sua produção personagens até então ignorados ou representados de forma marginal; ainda que se tenha afirmado ser "um tupi tangendo um alaúde"[79] ou que se "Fosse uma manhã de sol O índio tinha despido O português",[80] o fato é que não houve um rompimento com o sistema ocidental, pelo contrário, teve forte influência do dadaísmo, cubismo, fauvismo etc, as chamadas vanguardas artísticas europeias, e foi fomentado por abastados e integrantes de famílias quatrocentonas de São Paulo. Em suma, ainda eram ricos definindo os rumos da cultura, algo distante de qualquer ruptura com a colonialidade.

Isso significa que, por mais que se conclame o discurso nacionalista e a defesa da pátria, em se tratando de uma cultura brasileira, o que tem se reproduzido é o viés do colonizador em que as populações originárias do Brasil foram relegadas ao limbo, muitas vezes como estrangeiras, ao passo que os povos trazidos compulsoriamente de África como escravizados, quando aceitos, não foram mais do que elemento de entretenimento. Em resumo, essa busca era uma tentativa de fazer da cultura brasileira reflexo da cultura ocidental.

Nesse empenho, a economia – entenda-se o capitalismo –, mais do que pano de fundo desses acontecimentos, foi um agente, um personagem, cuja relevância exigiu que todo e qualquer debate, mais do que não o ignorar, fizesse dele ator principal. Não se discutia, portanto, quem são os brasileiros, o que é o Brasil e qual

79 Verso de *O Trovador* (1922), de Mário de Andrade.
80 Versos de *Erro de Português* (1925), de Oswald de Andrade.

sua cultura, mas quem são os brasileiros, o que é o Brasil e sua cultura perante a força capitalista e o cenário ocidental.

Nesses confrontos, em que se colocaram em lados opostos elite e povo numa dualidade maniqueísta e cartesiana, em busca de uma suposta união nacional, estabeleceu-se uma hegemonia no modo de pensar e viver, relegando à marginalidade qualquer empecilho. Se não era moderno, era atraso; se não estava inserido no ideal de nacional, era inimigo; se não podia gerar lucro, era descartável.

Não foi o próprio debate sobre cultura popular x cultura erudita e povo x elite uma necessidade de justificar e legitimar suas existências e poder dentro de um discurso maior de unidade nacional? Obviamente, tornou-se um problema quando foi necessário "criar" o Brasil, já que a unidade em face de tanta diversidade pode soar absurda. Mas a ideia de elite e cultura erudita não está estabelecida por mero acaso do destino. Ela "está no poder não só porque detém a propriedade dos meios de produção e o aparelho do Estado, mas porque tem competência para detê-los, isto é, porque detém o saber".[81] Apesar do poder histórico dessa elite e dessa cultura erudita não se pode simplesmente eliminar tudo o que não fosse considerado digno de existir, exceto se posto em prática um genocídio declarado. Porém, no mundo moderno, muito mais efetiva e sutil, como dito anteriormente, "é a ideia de racionalidade que comanda a legitimação de autoridade".[82] E a ela, compreende-se

> […] o prestigio da ciência e por que serve de critério da diferença entre a cultura dominante e a dominada: a primeira se oferece como saber de si e do real, a segunda, como não-saber. Forma nova e sutil de reafirmar que a barbárie se encontra no povo na dimensão da 'incultura' e da 'ignorância', imagem preciosa para o dominante sob dois aspectos: de um lado, a suposta universalidade do saber dá-lhe neutralidade e disfarça seu caráter opressor; de outro lado, a 'ignorância' do povo serve para justificar a necessidade de dirigi-lo do alto [...].[83]

Decerto, considerando contextos em que há um negacionismo da ciência pode-se concluir que o argumento acima perca força. Nesses casos, é comum que o poder seja associado a um clamor popular endossando decisões duvidosas. Entretanto, mesmo quando pessoas em posição de poder atuam na contramão

81 CHAUÍ, 1989, p. 49.
82 Idem.
83 Idem, p. 51.

dessa ciência, não se pode perder de vista que em contextos ocidentais o argumento estruturado em algum tipo de meritocracia, questão racial ou étnica para justificar algum tipo de condição social, ou qualquer projeto de progresso e modernização, fatalmente reproduzirá as colonialidades estabelecidas pela racionalidade.

A lógica de poder baseada no saber científico é exponencialmente mais agressiva quando se consideram os povos originários. Como consequência desse choque, eles "*have been forced to measure up to a definition of intelligence that undermines and devalues their culture tradition, history, and knowledge*".[84] Além disso, *imperialism and colonialism brought complete disorder to colonized peoples, disconnecting them from their histories, their landscapes, their languages, their social relations and their own ways of thinking, feeling and interacting with the world*.[85] E não é preciso estar muito familiarizado para identificar as diferenças culturais entre indígenas e os brancos. Porém, o senso comum os relega a uma vida de preguiça, caça e coleta, nus e enfeitados com penas. E, ainda que nosso cotidiano tenha influências indígenas, o mercado tende a se apropriar de seu conhecimento e território em nome do lucro. No processo civilizador que vem acontecendo há cinco séculos, diversas formas de genocídio foram praticadas. Já na república, há políticas que transitam entre perdas de vidas aceitáveis, em nome do progresso, e um extermínio indireto, que é o ímpeto de inseri-los na comunhão nacional, em um etnocídio ou algo como uma necropolítica cultural.

O nacionalismo, a ordem e o progresso, em que pese toda influência externa – cultural e econômica –, se construíram arraigados na necessidade de se investir no capital interno e em conhecer o país sob um programa científico. Ou seja, pensavam esses intelectuais que, munidos de toda sua bagagem cultural, seriam eles os principais agentes da construção nacional. Figuras como Alberto Torres, Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Francisco Campos, ainda que possuíssem diferenças, fomentaram uma nova ideologia que "legitimava o papel tutelar do

84 Eles "foram forçados a corresponder a uma definição de inteligência que mina e desvaloriza sua cultura, tradição, história e conhecimento". TALAGA, 2020, p. 26, tradução nossa.

85 "imperialismo e colonialismo trouxeram completa desordem aos povos colonizados, desconectando-os de suas histórias, suas paisagens, suas línguas, suas relações sociais e seus próprios modos de pensar, sentir e interagir com o mundo". SMITH, 2021. p. 29, tradução nossa.

Estado com relação à sociedade, justificava a hipertrofia estatal e defendia a direção do Estado por uma elite política e intelectualmente esclarecida".[86]

Em nenhum caso esse papel tutelar do Estado fica mais evidente do que em relação aos povos indígenas. Primeiro, por figurarem nas diversas leis sempre como personagens a serem protegidos ou cuidados pelo Estado. Obviamente que se trata de pessoas possuidoras de modos de vidas bem distintos e as leis são uma forma de se garantir que não sejam efetivamente exterminados. Mas, por um momento, deixemos de lado as questões legais.

Historicamente, tais povos são tidos como incapazes de lidarem com responsabilidades territoriais. Pode-se destacar duas razões. Primeiramente, como dito antes, por serem grupos culturais orais, ou seja, sem escrita na concepção ocidental, sendo que, "*Writing has been viewed as the mark of a superior civilization and other societies have been judged, by this view, to be incapable of thinking critically and objectivily, or having distance from ideas and emotions*".[87] A segunda razão, mais política, é o poder sobre esse território. Não é segredo que a um Estado a questão territorial é delicada. Mais fácil do que lidar com a complexidade de tamanha diversidade étnica, consequentemente, territorial, é colocá-los todos como tutelados, sujeitos às suas decisões. Ainda que se alterem as conceituações legais dos indígenas sobre essas terras, ora seus donos, ora possuidores do usufruto, segue inalterada a palavra final do Estado.

2.2 Território, territorialidade, Estado e nação

Apesar de haver conexões entre esses conceitos, inegavelmente são distintos entre si. Não só é um equívoco considerá-los sinônimos como podem se mostrar conflitantes se no processo de construção de qualquer um deles forem incluídas perspectivas outras, como as dos povos indígenas. Em sua obra *A sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres[88] discorre sobre as diferentes formações de sociedades e sua relação com o poder para refutar a ideia de entender as sociedades tidas como

86 BEIRED, 1999, p. 37.

87 "A escrita tem sido vista como a marca de uma civilização superior, e outras sociedades foram julgadas, por essa visão, como incapazes de pensar crítica e objetivamente, ou de se distanciarem de ideias e emoções". SMITH, 2021, p. 30, tradução nossa.

88 Cf. 2003.

“arcaicas” pela presença ou ausência de um Estado ou pela centralização, em maior ou menor grau, do poder. Argumentando contra o pensamento Ocidental e o etnocentrismo eurocêntrico, ele versa sobre como outras formas de sociedade podem existir sem a presença de um poder coercitivo, próprio de sociedades com Estado, tendo como referencial as populações indígenas. Em suma, os modos de vida e as estruturas sociais desses povos são por excelência contra o Estado pelo simples fato de terem modos distintos de articulação e relações de poder.

Focando em como as estruturas sociais estabelecem os postos de poder, de comando, e como isso pode estar condicionado a contextos de conflito, Clastres, apenas de forma indireta, muito sutilmente, dedica-se a uma das principais diferenças de entendimentos existentes entre os povos indígenas e o Estado, aquela que pode ser considerada determinante na relação estabelecida entre eles, o entendimento sobre o que é território. Entender essas diferenças é imprescindível para entender toda política indigenista estatal realizada até a década de 1980 e, por que não dizer, posteriormente.

Mas o que quero dizer com Estado, termo efusivamente citado em todo texto?

Valho-me das palavras do próprio Clastres[89], que nos lembra que “O Estado […] é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas”, e que para ele existir é preciso que “exista antes divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, ligadas entre si por relação de exploração”. Essa divisão pressupõe uma organização de opressores capazes de explorar outros grupos, concretizada a partir do monopólio de violência. Tendo despontado na França revolucionária do século XVIII, essa abstração foi considerada a forma “racional, progressiva e desejável de organização da humanidade”,[90] realizável por meio de diversas instituições e estruturas políticas, sendo mais uma das heranças ocidentais postas em prática por todo o globo a partir do século XIX, com as independências políticas locais.

Seja na Europa ou nos processos de independência dos países colonizados, a ideia de Estado ganhou cunho patriótico, a despeito dos interesses econômicos e políticos envolvidos, e não tardou a estar associado à noção de nacionalidade, um Estado-Nação ou simplesmente Estado. Obviamente, esses diversos projetos

89 Op. cit., p. 220-221.
90 Cf. MAYBURY-LEWIS, 2018, p. 104.

mantiveram os valores ocidentais como referências para as novas nações em construção. Maybury-Lewis[91] lembra que, nessa estrutura, Rousseau "argumentava que deveriam ser os cidadãos individuais e iguais perante o Estado que, por sua vez, refletiria a sua vontade geral", e que "As associações étnicas, a menos que coincidissem com o Estado, eram então indesejáveis, devendo ser desencorajadas, senão sumariamente suprimidas". Desse entendimento, pode-se tirar duas conclusões. A primeira, que o controle da vontade geral resultará automaticamente no controle dos rumos do Estado, e, a segunda, que interesses de grupos minoritários são irrelevantes se divergentes da vontade geral. Ora, ainda que ele estivesse se referindo à França da virada do século XVIII para o XIX, está muito claro que é precisamente essa fórmula a adotada no Brasil quando as elites dominantes tomaram à frente na construção desse Estado.

Ao analisar as relações estabelecidas nas Américas, Quijano[92] expõe que o entendimento de Rousseau foi posto em prática, já que nessa construção moderna de cidadania se estabeleceu uma espécie de sociedade individualizada entre as demais, denotando um sentimento de identidade. Porém, sendo o Estado uma estrutura de poder do mesmo modo que é produto do poder, frequentemente se sobressairão imposições de um grupo sobre outros, mesmo no que se refere àquilo que leva as pessoas a se identificarem com essa unidade. Mas, a esse respeito, ele nos lembra que é preciso algo real, algo concreto, para compartilhar entre as pessoas dessa sociedade, e que esse processo "começa sempre com um poder político central sobre um território e sua população, porque qualquer processo de nacionalização possível só pode ocorrer num espaço dado".[93] É nesse ponto que os debates jurídicos sempre presentes sobre o direito dos povos indígenas sobre seus territórios ancestrais ganha uma atenção especial, o que poderá ser visto mais abaixo. Por ora, foquemos nas distintas definições, algo que sempre provocou choques e desentendimentos, sendo os povos indígenas os principais lesados.

Nas Américas, fossem conservadores ou liberais, sempre se atuou e se estimulou o desaparecimento das culturas indígenas. Durante os processos de independências, quando o discurso nacionalista se tornou sua sustentação ideológica, a defesa da liberdade, da igualdade e da fraternidade mantinha a

91 Op. cit., p. 104.
92 Cf. 2005, p. 119.
93 QUIJANO, 2005, p. 119.

expectativa de que os indígenas passassem a ser cidadãos, indivíduos, nas democracias burguesas em construção. Os chamados "libertadores da América", argumentando contra o que julgaram ser classificações colonialistas, acabaram atuando contra as especificidades originárias. Simon Bolivar decretou que os indígenas passassem a ser "cidadãos iguais perante a lei e não mais sujeitos às discriminações coloniais",[94] e atuou para abolir a propriedade coletiva dessas populações forçando-os a entrar no sistema social e econômico que se formava. San Martin determinou que os indígenas do Peru passassem a ser chamados de cidadãos, em detrimento de "índios" ou "naturales".[95]

Em 1938, a Conferência Pan-Americana realizada em Lima, após discutir sobre minorias étnicas chegou à conclusão de que elas não existiam na América. A resolução adotada, proposta pelo Brasil, alegou que "O sistema de proteção das minorias étnicas, linguísticas ou religiosas não pode ter nenhuma aplicação nas Américas onde não existem as condições que caracterizam os grupos conhecidos como minorias étnicas".[96] Porém, é preciso considerar que muitos desses novos países têm em sua população maioria indígena, e não uma minoria cujos direitos precisavam de proteção, realidade bem distinta da brasileira.

Sempre esteve em jogo no Estado brasileiro o desafio ideológico de estabelecer uma imagem, por que não dizer, uma identidade, em que as diversas culturas indígenas se mostraram um obstáculo. Apesar de nunca terem representado uma ameaça física à soberania nacional, já que nunca se apresentaram como movimento separatista, sempre foram um desafio a ser superado na formação da unidade nacional. E, mais uma vez, a questão territorial é central.

Enquanto para esse Estado o conceito "território" passou a ser exclusivamente usado para se referir ao "território nacional" associado à sua soberania, sendo imprescindível na determinação geográfica da identidade de sua população - o que levou a uma corrida cartográfica para definir as fronteiras no século XIX -, para os povos originários, de modo geral, existe uma relação que extrapola limites e desconsidera completamente a noção de propriedade, base da sociedade burguesa ocidental. Entretanto, estabelecidas as colonialidades que

94 MAYBURY-LEWIS, op. cit., p. 106.
95 Idem.
96 Cf. MAYBURY-LEWIS, op. cit., p. 106.

estruturam o Estado, novas categorizações surgiram para fazer valer sua perspectiva sobre todas as outras.

Entre alguns juristas e antropólogos difundiu-se a ideia de “imemoriabilidade” da presença indígena em determinada área e sua relação com o entorno para justificá-la como “sua terra”, o que chamo de território ancestral. Mas é preciso considerar que todas as ações da colonização, como as invasões territoriais, transferências compulsórias, crescimento urbano para dentro dessas áreas, causaram um indescritível impacto a essas populações de modo que apenas reservar um determinado espaço de terra pode ser insuficiente, em muitos casos, para entender sua noção sobre território e territorialidade. Mas, nesse confronto, é justamente o que o Estado fez ao definir o conceito jurídico de Terra Indígena. Uma área fechada, com limites claros e sempre sujeita a interesses econômicos. Entretanto, como aponta Gallois,[97] “Território não é apenas anterior à terra e terra não é tão somente uma parte de um território. São duas noções absolutamente distintas”. Assim, a transferência de um povo para outra área se resume a um esforço violento de se apropriar de seu território ao mesmo tempo que se busca ceifar seus vínculos ancestrais, sua cultura, sua memória.

Porém, há casos em que a Terra Indígena é demarcada dentro da área considerada de ocupação imemorial, e podem representar um ato menos violento, mas, como será visto no caso dos Kinja, trata-se apenas de outros tipos de violência. Pois como Gallois informa, a produção antropológica evidencia um desconhecimento indígena do que é território com limites e que “a mobilidade espacial funciona como uma espécie de prova” disso ou de que há “ausência de um senso de territorialidade”.[98] Mas esses casos se referem a concepções a partir de noções abertas de território. Ou seja, com limites variáveis, algo distinto do entendimento ocidental. Somente com as restrições impostas pelos processos de regularização fundiária do Estado que a noção de um território fechado passa a fazer parte de sua realidade, levando a novas territorializações, como quando são obrigados a aceitar a exploração mineral ou a construção de uma hidrelétrica em seu território. Diante das frentes de expansão ocidental, a definição de um território

97 2004, p. 39.
98 Idem.

fechado, a demarcação, tornou-se a opção mais viável para garantir os direitos dos povos indígenas.

Milton Santos nos lembra que "É o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto de análise social".[99] Na modernidade, território passa a ser um lugar de disputa, colocado a serviço da lógica da acumulação, alienando o homem moderno e acentuando sua separação da chamada natureza, em que a segunda não é mais do que um espaço a ser explorado pela racionalidade do primeiro. Monopolizando a violência, o Estado garante esse processo por meio da

> *mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad – común, colectiva, estatal, etc. – en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito*.[100]

Gallois[101] apontou que "nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa uma lógica territorial". Para Little,[102] a essa lógica de ocupação inclui o uso, o controle e a identificação "com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu 'território'". Para complementar, Porto-Gonçalves[103] afirma que é preciso considerar que

> cada sociedade é, antes de tudo, um modo próprio de estar-junto (proxemia) o que implica, sempre, que toda sociedade ao se instituir enquanto tal o faz construindo o seu-espaço não cabendo, pois, uma separação entre o social e o geográfico, separação esta que, num

99 2005, p. 255.

100 "mercantilização e privatização da terra e expulsão forçada das populações camponesas; a conversão de várias formas de direitos de propriedade - comum, coletivo, estatal, etc. - em direitos de propriedade exclusivos; a supressão do direito aos bens comuns; a transformação da força de trabalho em mercadoria e a supressão de formas alternativas de produção e consumo; os processos coloniais, neocoloniais e imperiais de apropriação de bens, incluindo recursos naturais; a monetização das trocas e a arrecadação de impostos, principalmente fundiários; o comércio de escravos; e a usura, a dívida pública e, por fim, o sistema de crédito". HARVEY, 2005, p. 113, tradução nossa.

101 Op. cit., p. 40.

102 2002, p. 3.

103 2002, p. 229.

> segundo momento lógico, serve para estabelecer uma relação de causalidade seja da sociedade para o espaço (sociologismo), seja do espaço para a sociedade (espacismo, geografismo).

Ainda que as palavras de Porto-Gonçalves suscitem discussões sobre "sociedade" e esse "modo próprio de estar-junto", foquemos no entendimento geral de que territorialidade é o processo de significação, de ocupação do espaço, a relação imprimida entre o grupo e o espaço. Mas se à sociedade ocidental essa territorialidade está intrinsecamente ligada à economia, fazendo do território um mero espaço a ser explorado pelo ímpeto capitalista, entre os povos indígenas identifica-se entendimentos completamente opostos. De forma geral, para as populações originárias a dimensão simbólica do espaço sintetizada na ancestralidade e a dimensão material, a terra, não estão separadas. Na obra realizada com Bruce Albert, *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*[104], Davi Kopenawa, do povo Yanomami, cujo território ancestral é bem próximo ao dos Kinja, revela nas entrelinhas de seu relato a extensão significante para seu povo do espaço em que se encontram. Mesmo que parta da perspectiva do xamã, alguém que foi preparado durante sua vida para ocupar tal função social, é possível identificar o processo de territorialidade para o grupo como um todo. A certa altura, Kopenawa relata que

> o pensamento dos xamãs se estende por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela. Eles conhecem as inumeráveis palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo. É por isso que amam a floresta e querem tanto defendê-la.[105]

Essas poucas palavras já revelam um valor territorial que transcende ao espaço físico ou ao cientificamente identificável, uma relação baseada no que os ocidentais chamam de cosmovisão, em que explicações consideradas metafísicas ou espirituais estão invariavelmente conectadas à própria relação de troca com a floresta que os rodeia. Mesmo as áreas escolhidas para suas roças têm em sua cosmogonia razão de ser. Ao falar sobre o valor da fertilidade da floresta, Kopenawa

104 2015.
105 Op. cit. p. 468.

a condiciona à presença de *në rope*[106] e às orientações de Omama[107], o criador das regras sociais e culturais Yanomami, que disse:

> Abram suas roças sem avançar longe demais. Com a madeira dos troncos já caídos façam lenha para as fogueiras que os aquecem e cozinham seus alimentos. Não maltratem as árvores só para comer seus frutos. Não estraguem a floresta à toa. Se for destruída, nenhuma outra virá tomar seu lugar! Sua riqueza irá embora para sempre e vocês não poderão mais viver nela![108]

Essa territorialidade atribui razão de *ser* e de *estar* a todos os elementos que compõem a floresta, de uma simples folha que cai aos cheiros, passando por todos os seres vivos, incluindo os insetos e aqueles que servem como caça, que na origem de tudo fizeram parte da "mesma gente". Kopenawa[109] explica que "As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos", e apesar de servirem de alimento, aos seus olhos os Yanomami continuam sendo como eles. Conclui:

> Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo. Já os animais nos consideram seus semelhantes que moram em casas, ao passo que eles se veem gente da floresta. Por isso dizem de nós que somos 'humanos caça moradores de casa!'.[110]

Repetidas vezes Davi Kopenawa relaciona sua vivência à de seus ancestrais, fazendo da oralidade um elemento imprescindível para manter viva a sabedoria e o conhecimento de seu povo, base dessa noção de territorialidade. Ao fazê-lo, ele não está apenas mantendo viva sua tradição, mas traçando um paralelo com a forma que os brancos atuam nessas florestas, nessas áreas, nesses territórios. Da mesma forma, historiciza essas diferenças, já que tal relato só passa a existir e fazer sentido externamente ao ser comparado ao entendimento ocidental, o que, nas palavras de Kopenawa,[111] começou a acontecer "quando abriram a estrada na floresta da gente do rio Ajarani e de novo quando os garimpeiros invadiram a dos habitantes das

106 Idem.
107 Omama é uma das principais figuras da estrutura mítica Yanomami.
108 Op. cit. p. 468.
109 Idem, p. 473.
110 Idem.
111 Idem, p. 469.

terras altas". Até o contato com as frentes de expansão, ali representadas pela exploração mineral e pela construção da Perimetral Norte, no início da década de 1970, esses conhecimentos só diziam respeito ao cotidiano Yanomami.

O mesmo vem acontecendo com todos os povos indígenas desde quando se deram conta de que aquelas estranhas pessoas vindas do mar permaneceriam obrigando-os a novas configurações espaciais, já que, a despeito das diferenças culturais e especificidades linguísticas e míticas, os indígenas compartilham a relação ancestral entre sua sociedade e o território que habitam. Ora, claro está que no processo de construção do Estado brasileiro, mais uma vez, a territorialidade ocidental entrou em conflito com as diversas territorialidades indígenas resultando em desterritorializações e novos recortes territoriais sintetizados nas Terras Indígenas e nas Reservas. Mas não se engane, leitor. Mesmo esses territórios se transformando em espaços de disputas, não se pode dizer que os povos indígenas foram agentes passivos. Ainda que o Estado tenha imposto novas configurações territoriais, consequentemente, novas territorializações, esses locais foram também espaços de luta contra-hegemônica.

2.3 A invenção do "índio"

A essa altura, já está clara a minha opção pelo não uso do termo "índio", optando por "povos originários", por serem eles, como diz o termo, originários dessa terra, ou "indígenas", um sinônimo para originário. Entretanto, ainda se reproduz a equivocada ideia de que, ao intentar chegar às Índias dando a volta no globo, Cristóvão Colombo "descobriu" um novo continente. Porém, antes de se dar conta desse lapso acreditava ter alcançado o objetivo, o que o levou a crer que tal população fossem os habitantes das Índias.[112] Em seu diário, registrou as impressões colhidas no primeiro contato com aqueles que ele chamou de "índios".

De acordo com ele,

> era gente que não possuía praticamente nada. Andavam nus como a mãe lhes deu à luz; inclusive as mulheres, (…) Devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz

112 É preciso registrar que, mesmo após a constatação de que não se tratava da Índia, essas terras foram chamadas de Índias Ocidentais durante os primeiros séculos após a invasão europeia.

> e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião.[113]

Estava inventada essa figura passível de colonização, apta ao trabalho e "cristianizável". A despeito de existirem diversas etnias, o que significa haver numerosas línguas e culturas, mais tarde "todos eles reduziam-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa".[114]

Sobre isso, na década de 1970, o mexicano Batalla[115] destacou que

> *La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectofes del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial.*
> […] *Esa gran diversidad interna queda anulada desde el momento mismo en que se inicia el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas ván a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio / los indios*.

Se às sociedades ocidentais a invasão é um dos marcos que iniciam a modernidade/colonialidade, aos indígenas, foi o início da perpetuação da forma como passaram a ser tratados até a contemporaneidade. As palavras de Colombo a seu respeito ainda ecoaram durante todo o processo de colonização, como pode ser visto quando a impetuosa expugnação europeia iniciou a expansão territorial.

Os considerados fortes foram escravizados; as mulheres, violentadas; os inaptos, assassinados. Por outro lado, missionários cristãos pregavam sua preservação e proteção, alegando se tratarem de desalmados famélicos pela palavra de Deus. Independentemente do posicionamento, o fato é que ambos os lados praticaram a colonialidade, em um processo de desumanização daqueles que julgaram atrasados e selvagens.

---

113 Cf. COLOMBO, 1998, p. 46-47.

114 QUIJANO, 2005, p. 116.

115 "A categoria de índio, com efeito, é uma categoria supraétnica que não denota nenhum conteúdo específico dos grupos que abarca, mas sim uma relação particular entre eles e outros setores do sistema social global de que fazem parte os índios. A categoria de índio denota a condição de colonizado e faz uma referência necessária à relação colonial. [...] Essa grande diversidade interna é anulada a partir do momento em que se inicia o processo de conquista: as populações pré-hispânicas verão mascaradas suas especificidades históricas e se tornarão, dentro da nova ordem colonial, um ser plural e uniforme: o índio/ os índios". 1972, p. 111, tradução nossa.

Mesmo a forma de entender a temporalidade é uma ferramenta da colonialidade e poder. A tradição judaico-cristã, que alicerça o Ocidente, em uma linearidade à cartesiana associada a um entendimento antropocêntrico, que em outras palavras significa o homem europeu no centro de tudo, induz a crer que o passado foi superado pelo presente, que será superado pelo futuro, em um *continuum* teleológico. A máxima beneditina "*ora et labora*" (ora e trabalha), inicialmente um lema dessa classe eclesiástica, passou a ser seguida por toda a Europa, conhecida como "Regra de São Bento", deixando profundas marcas no mundo ocidental. Na modernidade, a religião já não tinha a mesma força, mas seguia marcando valores, e o trabalho passou a definir a noção de tempo e a partir dele passou-se a estabelecer a divisão da vida e o controle social.

Nas regiões invadidas, a relação entre "tempo" e "trabalho" se tornou mais importante com os missionários e a implementação de sistemas de colonização.[116] Assim, surgiram "*Representations of 'native life' as being devoid of work habits, and of native people being lazy, indolent, with low attentions spans*".[117] Ao mesmo tempo, determinou-se sua condição de selvageria especialmente por seu modo de vida vinculado à natureza, e foram cristalizados no passado dessa linha temporal, em um discurso colonial que se mantém vivo até hoje.

Posto que ser decolonial também "implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais",[118] por que não abrir esse espaço a alguns exemplos de compreensão temporal dos indígenas para contrapor a linearidade racionalista ocidental e propor uma reflexão sobre nosso entendimento? Claro que a existência de diversos grupos étnicos leva a diferentes perspectivas, mas, em termos gerais, como disse Daniel Munduruku,

> [...] funciona de outra maneira. O tempo da aldeia não é o mesmo tempo da cidade. [...] o tempo da cidade é o tempo cronológico, é o tempo do relógio, é o tempo que diz o que nós devemos fazer, é o tempo que fica sempre nos empurrando pros lugares pra fazer coisas, pra produzir, pra criar, é um tempo que nos escraviza, é o

116 Cf. SMITH, 2021, p. 57.

117 "Representações da 'vida nativa' como sendo desprovida de hábitos de trabalho, e dos nativos sendo preguiçosos, indolentes, com baixa capacidade de atenção". SMITH, 2021, p. 56, tradução nossa.

118 MIGNOLO, 2008, p. 305.

> tempo da fábrica, é o tempo da escola, é o tempo do escritório, é o tempo, enfim, da produção. E o tempo indígena […] é o tempo que nos permite satisfazer as nossas próprias necessidades, e essas necessidades são satisfeitas na medida em que elas aparecem [...] Esse tempo não é o tempo, portanto, da produção, não é, portanto, o tempo marcado cronologicamente. É o tempo que vai além do fazer coisas. [...] por causa dessa compreensão de tempo, as pessoas nos compreendem muito pouco porque não conseguem entender o jeito que nós pensamos, que os nossos povos pensam, acabaram por nos chamar, por exemplo, de preguiçosos.[119]

Em consonância, Ailton Krenak, destaca que a relação com o tempo está atrelada a uma memória:

> Quando eu vejo as narrativas [...] do Ocidente, as mais antigas, elas sempre são datadas. Nas narrativas tradicionais do nosso povo […] não tem data, é quando foi criado o fogo, é quando foi criada a Lua, quando nasceram as estrelas, quando nasceram as montanhas, quando nasceram os rios. Antes, já existe uma memória puxando o sentido das coisas, relacionando o sentido dessa fundação do mundo com a vida, com o comportamento nosso, com aquilo que pode ser entendido como o jeito de viver. Esse jeito de viver que informa a nossa arquitetura, nossa medicina, a nossa arte, as nossas músicas, nossos cantos.
>
> Nós não temos uma moda, porque nós não podemos inventar modas. Nós temos tradição, e ela está fincada em uma memória de antiguidade do mundo, quando nós nos fazemos parentes, irmãos, primos, cunhados, da montanha que forma o vale onde estão nossas moradias, nossas vidas, nosso território. Aí, onde os igarapés, as cachoeiras, são nossos parentes, ele está ligado a um clã, está ligado a outro, ele está relacionado com seres que são aquilo que chamaria de fauna, está ligado com os seres da água, do vento, do ar, do céu, que liga cada um dos nossos clãs, e de cada um das nossas grandes famílias no sentido universal da criação.[120]

É preciso considerar ainda a temporalidade dos rituais, do luto, das festividades, das colheitas, da caça, da cestaria, da infância, da pintura etc., indicando mais um movimento cíclico de uma tradição que se mantém viva por meio da memória do que uma medição baseada em marcos históricos. Assim, pode-se dizer que esse “índio” é resultado do choque dessas temporalidades, e somente em uma dessas concepções há a ideia de atraso.

A historiografia aponta para a necessidade de o recorte temporal estar de acordo com marcos historicamente definidos. Isto é, com referenciais ocidentais.

119 Cf. MUNDURUKU, 2017
120 KRENAK, 1992, p. 202.

Desse modo, apesar de todos os esforços decoloniais, esta ainda é uma pesquisa cuja temporalidade se encontra entre o ano de criação da FUNAI, passando pela ditadura, e a Constituição de 1988. Poderia dizer que meu recorte temporal engloba o tempo em que *kaminja* apareceu, matou, invadiu as terras Kinja e construiu um grande caminho em meio ao seu território. Mas isso causaria mais confusão e dúvidas do que esclarecimentos nas culturas ocidentais, a qual, não nego, incluo-me.

Igualmente, é um referencial ocidental o uso do termo “índio”.

É sabido que a dinâmica social transforma e ressignifica as palavras e os conceitos, e que mesmo entre os indígenas existem aqueles que utilizam tal termo, mas há algumas questões importantes a serem consideradas. Por parte dos brancos, seja por ignorância ou hábito, sua utilização provém desse histórico de opressão e dominação, levando a uma prática que acabou se normatizando. Em muitos aspectos, deu-se da mesma forma com os próprios povos originários, mas há distinções fundamentais. Nesse caso, é preciso discutir identidade em mais de um nível.

A autodenominação dos indígenas pode indicar uma noção de pertencimento diferente da que a cultura ocidental se habituou. Se a formação das nações e Estados modernos acrescentou aos elementos culturais um toque político e geográfico (fronteiras) agregando um sentimento de nacionalidade à construção da identidade, entre os indígenas a autodeterminação varia de povo para povo.

Claro que a noção de territorialidade está presente entre os povos originários, mas outros elementos são mais decretórios. Há casos em que o nome veio de clãs ou grupos cujo crescimento os levou a uma representação geral; há nomes relacionados ao meio em que vivem ou a animais, e há termos que indicam sua condição de humanos. Os Borun (conhecidos como Krenak), os Yanomami, os Paiter, os Zo’é e os Kinja são algumas etnias cujos nomes significam, em suas respectivas línguas, “ser humano”, “gente de verdade” ou “nós mesmos”, ao passo que palavras que indicavam o “outro” ou mesmo “inimigo” passaram a ser associadas aos brancos/não-indígenas. Há ainda casos como o dos Cinta Larga,

que não possuem autodeterminação sendo nomeados por outros grupos ou pelos não indígenas.[121]

Com o contato, impôs-se uma nova noção identitária a esses grupos, outrora distintos por suas particularidades étnico-culturais, agora tendo que lidar com essa nova categoria a qual todos estavam submetidos. Fossem Ashaninka, no Acre, Laklanõ, em Santa Catarina, Tupiniquim, no Espírito Santo, Pankararu, em Pernambuco, ou Yawalapiti, no Mato Grosso, todos tiveram que lidar com esse novo elemento identitário imposto pelo branco, já que os contatos sempre foram baseados em categorias de oposição entre "branco" e "índio". Porém, nesse histórico, a própria noção do que é o "índio" desencadeou outras complexidades nas categorias identitárias. Melatti mostrou como "os Xerente afirmaram sua identidade étnica em oposição aos 'brancos', enquanto alguns Krahó queriam se transformar em 'brancos'",[122] aponta Baines. Por sua vez, Da Matta concluiu que os Gaviões "utilizam a seu favor os estereótipos que contra eles vigoram secularmente, obtendo com isso um certo grau de autonomia e de afastamento dos nacionais em relação a determinadas atividades".[123] Há, ainda, o caso de "manipulação de identidade étnica" apresentado por Cardoso de Oliveira,[124] em que "um chefe de família decidir assimilar seus netos (e seu genro) à sociedade Tükúna para 'firmar seu direito à terra e à proteção'", além do "caboclismo",

> em que indígenas procuram escamotear sua identidade étnica e empenham-se em aparecer como 'civilizados' em situações em que não se beneficiariam de uma ação protetora e em que a identidade étnica lhes traria dificuldades na sua interação com a sociedade nacional.[125]

Diga-se de passagem, é uma prática comum que indígenas utilizem o nome de sua etnia associado ao próprio nome, como Taily e Marina Terena, Graci Guarani, Raquel Kubeo, Anapuaka e Renata Tupinambá, Yacunã Tuxá, Eliane Potiguara, Denilson Baniwa ou Edson Kayapó. Mas, ao contrário do que aparenta, isso não reflete uma representação do grupo como todo, mas a uma identidade que é

121 Para essas e mais informações, consultar o site do Instituto Socioambiental, que disponibiliza diversos levantamentos sobre os povos indígenas do Brasil: < https://pib.socioambiental.org >.
122 Apud BAINES, 1990, p. 113.
123 Idem.
124 Idem.
125 Idem.

coletiva. Se são de um povo, o são por serem todos em conjunto. Ademais, mesmo sobre os grupos étnicos é preciso cautela. Como lembra Monteiro,[126] é preciso

> rever a tendência seguida por sucessivas gerações de historiadores e de antropólogos que buscaram isolar, essencializar e congelar populações indígenas em etnias fixas, como se o quadro de diferenças étnicas que se conhece hoje existisse antes do descobrimento – ou da invenção – dos índios.

O termo "índio", ainda que seja utilizado frequentemente como oposição a "branco", não pode ter seu entendido restrito a antagonismos. Isso porque mesmo os processos de espólio e esbulho das terras indígenas trataram-se claramente do choque resultante do deslocamento ocidental para cima dos "mundos dos indígenas", como parte dessa estratégia de dominação, utilizou-se também pessoas que se identificavam como "índios", fato ocorrido na Frente de Atração Waimiri-Atroari.

> Neste caso há de se tomar em consideração os discursos que manipulavam a identidade étnica. Numa situação como a da Frente de Atração Waimiri-Atroari, um segmento dos agentes sociais da sociedade dominante com relação aos Waimiri-Atroari apresentava-se como 'índio' em oposição a 'branco'. Ao mesmo tempo, estes funcionários 'índios' invertiam as relações de sujeição-dominação, 'índio'/'branco', ao assumirem o papel de dominadores.[127]

Ou seja, os sujeitos racializados só o são perante seu inventor, o branco, criando uma dicotomia existencial, em que o branco é o "dominador" e os racializados "dominados", resultante de colonizador/colonizado, o que não impediu casos em que "índios" atuaram nas frentes colonizadoras quando a população dominadora não mais se fazia valer racialmente, mas pelo discurso de dominação.

Mas em outros aspectos, como foi durante as décadas de 1970 e 1980, quando o movimento indígena começou se articular, assumir-se "índio" também pode representar a busca por uma unidade visando fortalecer a luta contra o mal maior, em outras palavras, o avanço do branco – que a essa altura já não se trata estritamente da cor da pele, mas ao ímpeto modernizante –; uma união contra esse progresso movido avidamente pelo capitalismo. Isso pode ser notado no nome da

126 2003, p. 122.
127 BAINES, 1990, p. 112.

atração radiofônica apresentada por Álvaro Dohétiro Tukano, Biraci Yawanawá e Ailton Krenak, entre 1985 e 1990, o Programa de Índio, iniciativa do Núcleo de Cultura Indígena. Portanto, assumir-se "índio" é também se afirmar como diferente daquele que historicamente os oprime. Há de se considerar ainda que essa forma de autorreconhecimento é a certeza de que haverá entendimento por parte de um interlocutor não-indígena de sua distinta identidade. Mas não se pode ignorar os discursos que se utilizam da ironia e do sarcasmo como ferramenta política e, da mesma forma, o fato de que também eles têm o direito de se apropriarem de conceitos e categorias criados pelo branco. Pode ser uma surpresa, mas indígenas têm interpretado esses estranhos invasores desde o primeiro contato.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, obra que soa como um desabafo de um homem negro ao falar sobre os efeitos da colonização, Frantz Fanon, com o tom visceral de quem sentiu na pele as dores coloniais, apontou que "o negro já não precisa ser negro, mas precisa sê-lo diante do branco",[128] pois

> O negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco. Os negros, de um dia para o outro, passaram a ter dois sistemas de referência em relação aos quais era preciso se situar. Sua metafísica, ou, menos pretensiosamente, seus costumes e as instâncias às quais remetem foram abolidos, pois estavam em contradição com uma civilização que eles desconheciam e que lhes foi imposta

Pode-se dizer que processo similar se deu com os povos indígenas e com o termo "índio", de modo que para *ser* diante do branco restou assumir esse papel, a despeito de possuir sua própria estrutura identitária. Não obstante seu uso ainda frequente, vem crescendo entre eles o reconhecimento do efeito colonizador que carrega, assim como vêm aumentando os debates sobre sua não utilização, em uma clara declaração de que tal palavra representa menos sua identidade e mais o que os não-indígenas pensam deles.

Há, ainda, o grupo formado por estudiosos, missionários, ex-missionários e apoiadores, que frequentemente se refere aos povos originários como "índios" e vem atuando desde meados do século XX. A esses, faço uma ressalva. Pois, diferentemente de seus pares jesuítas e outras vertentes catequizantes que operaram nos tempos de colônia e continuam na atualidade, vêm demonstrando

128 2020, p. 125.

uma heterogeneidade metodológica dentro da Igreja. Inseridos no contexto do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968), realizado em Medelim, sua motivação advém de uma interpretação libertária da "Boa Nova" de Jesus Cristo que, de acordo com Egydio Schwade, veio para contrapor as "más novas", cuja primeira é a perda da terra; a segunda, a perda da cultura, e a terceira, a perda de sua autonomia.[129]

Inicialmente, esses missionários atuaram solitários, espalhados pelos confins do país. A essa altura, a realidade com que se depararam já era trágica para os indígenas, o que os levou a se organizar e criar o CIMI, Conselho Indigenista Missionário, uma das instituições mais atuantes pelos direitos dos povos originários. Entretanto, a autocrítica não chegou ao debate conceitual e se perpetuou a utilização desse termo.

Isso vale para pessoas como os irmãos Villas-Bôas e Darcy Ribeiro, que tanto fizeram pelos estudos, pelos direitos, pela sobrevivência dessas populações. Pessoas de seu tempo, como todos de fato somos, adotaram a palavra "índio" ao vocabulário, que se perpetuou, efeito do hábito. Obviamente, seu trabalho não está isento de críticas, mas, em sua defesa, seu posicionamento pela preservação da vida dos indígenas frente o avanço do progresso modernizante.

Não obstante meu posicionamento, parece-me prematuro atribuir valor de certo e errado ao seu uso, já que é um debate recente. De qualquer modo, seu significado está condicionado à fala de quem o utiliza. Pelo indígena, há toda essa complexidade a ser considerada; pelo branco (ou qualquer não-indígena), por outro lado, há toda essa carga histórico-colonialista que venho descrevendo. Porém, tenho plena consciência de que, apesar de tais interpretações terem surgido de minhas experiências com eles, ainda é um posicionamento de um não-indígena correndo o risco de estar praticando uma colonialidade, da mesma forma que a colonialidade do ser os chama de "índio". Posto isso, vê-se quão distinta é a utilização desse conceito por parte dos povos originários, que se veem em meio a tantas questões, e por parte dos brancos, com seu discurso reducionista.

Na metade do século XX, período em que a FUNAI foi criada – herdando a estrutura e muito do modo de atuação do antigo SPI –, a colonialidade manteve-se

129 Entre as inúmeras conversas que tivemos, uma pôde ser gravada, em 11 set. 2012. Justamente a que ele contou sobre essa interpretação progressista da "Boa Nova" de Jesus Cristo.

fortemente ativa. Via de regra, a sociedade civil ainda acreditava na figura estereotipada, no “selvagem” e “atrasado”, de modo que ao utilizar a palavra “índio”, conscientemente ou não, era com o objetivo de se referir àquele que estava à margem da sociedade moderna, que precisa ser civilizado ou salvo (seja no nível espiritual, por missionários, seja no nível tutelar, pelo Estado), aquele que está no passado. Considerando essa conjuntura, é possível vislumbrar sob qual perspectiva a palavra “índio” é utilizada no nome da FUNAI.

Hoje,[130] reconhecidamente, existem 305 etnias, que falam 274 idiomas.[131] Mesmo que seja necessária uma forma de se referir a esses grupos todos que, decerto, precisam de um tratamento específico, não foi grande o risco de reduzi-los a esse conceito historicamente colonialista? Especialmente quando a Fundação Nacional do Índio, uma entidade criada com um fim específico, traz em seu nome tal termo, foi ela capaz de considerar todas as especificidades étnico-culturais no contexto em que ela foi criada diante dos interesses do Estado?

Em suma, pode-se dizer que um termo generalizante como “índio” sempre foi conveniente ao Estado, pois ao homogeneizar os diversos povos e culturas desprezou-se sua soberania e autonomia como grupo e facilitou as legislações no intento de integrá-los à sociedade nacional. Chamá-los de “índios” sintetiza o processo colonizador de “’*discovery’, conquest, exploitation, distribution and appropriation*” apontado por Linda Tuhiwai Smith.[132]

130 Um levantamento apontou que apenas recentemente os censos começaram a incluir os indígenas como categoria. Antigamente, eram colocados em categorias outras como “caboclos”, como no censo de 1872 e 1890, ou “pardos”, como em 1950 e 1980. No censo de 1960 foi incluída a categoria “índia”, mas somente para os residentes em reservas, sendo que os residentes de fora foram incluídos em “pardos”. Os censos de 1980, 1991 e 2000, pesquisaram a categoria por amostra, vindo a ser novamente pesquisada no universo em 2010. Até então, somente o censo de 1960 fez um levantamento sobre as populações indígenas do Brasil, mas como pode ser visto, de forma parcial. Para agravar, os dados acerca das regiões onde há maior concentração, como a região amazônica, foram perdidos. (Cf. DIAS JÚNIOR; VERONA, 2018, p. 2-6). Portanto, os dados sobre as populações indígenas no contexto desta pesquisa não podem ser acessados em sua totalidade, sendo utilizado como referência o de 2010.

131 Cf. IBGE. **Censo 2010, população indígena**. Disponível em: < https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?idnoticia=2194&view=noticia >. Acesso em: 5 dez. 2017.

132 “’descoberta’, conquista, exploração, distribuição e apropriação”. 2021, p. 22, tradução nossa.

2.4 As leis e os povos originários

No decorrer do texto venho apontando para a visão ocidental em prática desde o estabelecimento da perspectiva europeia como centro do mundo. Apesar dos meus esforços em deixar tal estrutura nítida, devo reforçar o fato de que ela jamais deixou de se posicionar pretensiosamente superior às culturas indígenas. Como alguém formado no seio dessa sociedade, tenho consciência de como somos condicionados a aceitar a representação que se faz dos povos originários desde sempre. Mas, no processo de desconstruir meu próprio conhecimento, de expandir meu entendimento de mundo, de demolir todos os preconceitos em mim incutidos, é preciso grande esforço para não cair na tentação de ceder a essa interpretação, mais fácil e acessível, sobre essas populações.

Torna-se mais difícil combater as colonialidades porque, dentro dessa racionalidade ocidental em que se estabeleceu a hierarquia em todos os sentidos e uma competitividade que molda a vida de todos, os povos indígenas são tacitamente aceitos como inferiores ou atrasados. E, neste caso, mesmo aos pensadores chamados de progressistas, que se propuseram a uma luta contra a opressão social, passou despercebida a perversidade que essa perspectiva alimenta.

Se, a priori, leis e decretos foram criados para estabelecer a garantia de direitos aos indígenas, posto que as Constituições são vagas nesse sentido e essas populações necessitam de fato de uma legislação específica, é preciso considerar algumas questões. Primeiramente, o fato de não ter havido um extermínio sistematizado e de leis específicas terem sido criadas indicam ter havido um mínimo de preocupação em relação aos povos originários. Segundo, a estrutura legal, social, política, econômica com que os povos indígenas se viram obrigados a conviver tem por premissa valores completamente distintos, para não dizer opostos, dos cultivados por essas populações. Por fim, tratou-se de tentativas de unificar nas leis mundos distintos considerando o viés de apenas um deles, o dos brancos.

Portanto, preocupação alguma pode sanar os problemas que já nascem marcados com tais leis. Arrisco afirmar que, nessa estrutura modernizante, não é possível haver leis que garantam efetivamente os direitos de os indígenas viverem à sua maneira e em seus territórios, já que as forças oriundas do capital, a avidez e a

cobiça por aquilo que chamam de riquezas estão acima de quaisquer valores culturais e humanos. A história vem demonstrando que essa racionalidade ocidental não é merecedora de muita confiança. Tampouco posso afirmar que a integração à sociedade ocidental seja a vontade dos indígenas, cabe a cada povo ou indivíduo tomar as próprias decisões. De todo modo, é fato que essas leis têm seu valor e é por meio delas que os povos indígenas e aliados vêm defendendo seus direitos.

Essas leis, decretos, artigos, parágrafos e incisos são o processo de construção da retórica indigenista estatal, esse discurso e ação do Estado e suas instituições em relação aos povos originários, tentando mediar interesses político-econômicos e a preocupação – que pode ser genuína ou não, de acordo com as pessoas envolvidas – em garantir os direitos dos povos indígenas.

Abaixo, algumas observações sobre esse choque de mundos.

Quando a Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, criou a FUNAI, não se tratou de uma inédita ação voltada aos povos indígenas. Decretos e leis anteriores já demonstravam a importância de haver especificidades legais e jurídicas para se lidar com o assunto, seja pela preocupação invariavelmente presente acerca de seus territórios, seja pela constatação de estarem os povos originários permanentemente em risco. Também não houve ineditismo por se tratar de um órgão criado especificamente para atuar junto a eles, já que o SPI foi criado em 1910, até ser efetivamente substituído pela FUNAI. Mas seria esse corpus legislativo uma busca real para garantir que os povos indígenas tivessem direitos ou um meio legalmente estabelecido para dar continuidade à colonialidade, velha prática conhecida?

Não se pode negar que o fato de estarem estabelecidas garantias jurídicas para se manter territórios e culturas indígenas é um grande avanço histórico e social. Nesse sentido, ainda que nos dias de colônia e império tenham-se criado leis a respeito dos indígenas, o republicanismo ampliou seus direitos. Uma prova disso é menção a eles em todas as Constituições pós-proclamação da República, salvo a primeira, de 1891. Entretanto, a essa altura, como foi demonstrado, a colonialidade já estava profundamente enraizada na estrutura social, logo, tais leis são passíveis de crítica.

No histórico jurídico brasileiro, independentemente do período, nota-se que a questão central sempre passou pelo território. Fosse o Diretório dos Índios instituído

por Marquês de Pombal em 1757, as Assembleias Provinciais, que atuaram no século XIX, ou mesmo as leis criadas já no século XX, os debates sobre o método a se lidar com os indígenas – eliminar os "bravos" (entenda-se aqueles que não aceitam o arbítrio português) e domesticar os "mansos" (sedentarizá-los sob o jugo das leis) –, ou sobre aculturá-los, assimilá-los, integrá-los à sociedade brasileira, ainda que se propusesse "direito à terra", parece-me claro que o objetivo é o controle sobre seus territórios visando, quando convém, acesso a riquezas naturais em nome de uma soberania, inicialmente portuguesa e, posteriormente, brasileira.

O Diretório pombalino é explícito nesse sentido, já que o Tratado de Madri (1750) redefiniu os limites territoriais, obrigando a Coroa portuguesa a proteger as fronteiras, papel que, a essa altura, só podia ser feito pelos indígenas. Não à toa, esse mesmo diretório os "transformava" em cidadãos portugueses, que foram "educados" para atuar como "soldados de fronteira". Oportunamente, revogou a influência jesuítica sobre eles, concedeu-lhes a liberdade, facilitou a entrada de não-indígenas nas aldeias, estimulou casamento mistos, promoveu a produção agrícola e criou impostos. Da mesma forma, determinou a demarcação de áreas para indígenas, o que pode levar a crer que se tratava de uma iniciativa genuinamente preocupada com eles. Mas essa medida está mais para uma tentativa de branquear a figura do indígena e seu modo de vida até diluí-la completamente do que para sua preservação, como ficou demonstrado ao também ser estabelecida a proibição do ensino das línguas originárias e a obrigatoriedade do ensino do português.[133]

Quanto às Assembleias Provinciais, o cenário político era conturbado e havia um tenso debate sobre como lidar com os povos indígenas. Somente em 1845 criou-se o "Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios" (Decreto 426 de 24/7/1845),[134] que tentou determinar diretrizes gerais, mas que enfrentou resistência como a do Marquês de Paraná, para quem "o estabelecimento de uma regra geral para todo o Império seria prejudicial por retirar das províncias o papel de decidir sobre esse assunto".[135] Via de regra, as particularidades regionais do império alimentavam o discurso de que cabia aos poderes locais a autoridade para decidir a melhor forma de lidar com o assunto. Por exemplo, Goiás e São Paulo, findado o tráfico escravista, consideraram os indígenas como mão de obra

133 Cf. KAYAPÓ, 2016, p. 60-61.
134 Cf. CUNHA, 2012, p. 65.
135 MACHADO, 2015, p. 440.

substituta. A Paraíba foi categórica em afirmar a nulidade dos esforços empregados na catequização e na impossibilidade de lhes confiar cargos públicos. No Ceará e em Pernambuco a preocupação era o perigo representado por eles, que ganhou gravidade a partir do movimento constitucionalista.[136]

Enfim, distintas realidades que geraram diversas demandas. Mas o que não se pode perder de vista é o fato de que, independentemente da região, o crescimento urbano, os aldeamentos, somados às medidas pombalinas, levaram a uma supressão de diversos territórios ancestrais.

Na primeira Constituição republicana (1891) nada consta a respeito dos povos originários, o que gerou dúvida sobre as áreas ocupadas por eles, que se achou terem sido passadas ao Estado. Pode-se dizer que a padronização legal e uma tentativa de uniformização operacional frente a eles começou nos primeiros anos do século XX, com o decreto[137] que criou o SPILTN, Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, ficando apenas como SPI após 1914. Com 21 artigos divididos em cinco capítulos, possuía dois objetivos em que transpareciam a presença de Marechal Rondon e a busca pela expansão e colonização territorial. O primeiro era “prestar assistencia aos indios do Brazil, quer vivam aldeiados, reunidos em tribus, em estado nomade ou promiscuamente com civilizados”, e o segundo, “estabelecer em zonas ferteis, dotadas de condições de saiubridade, de mananciaes ou cursos de água e meios faceis e regulares de communicação, centros agricolas, constituidos por trabalhadores nacionaes que satisfaçam as exigencias do presente regulamento”.

É possível notar o reconhecimento sobre os diversos contextos em que os povos indígenas viviam à época, mas também o tom paternalista com que se tratava o assunto e os planos de disseminar elementos civilizatórios.

Em seu artigo 2º, ao tratar da assistência mencionada, ao mesmo tempo em que se comprometia “fazer respeitar a organização interna das diversas tribus, sua independência, seus habitos e instituições, não intervindo para altera-los” (parágrafo 4º), propunha-se a aplicar “esforços por melhorar suas condições materiaes de vida, despertando-lhes a attenção para os meios de modificar a construcção de suas

136 Cf. MACHADO, 2015, p. 441.

137 Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/d8072.htm >. Acesso em: 5 nov. 2021.

habitações e ensinando-lhes livremente as artes, officios e os generos de producção agricola e industrial para os quaes revelarem aptidões" (parágrafo 11).

Ora, como pode ser possível uma não-intervenção ao mesmo tempo em que se implementa conhecimentos e técnicas distintos para modificar a construção de suas habitações? Talvez o parágrafo 4º tenha dado não só a resposta a essa questão como também um novo elemento a ser considerado em relação ao tema ao afirmar que alterações devem ser feitas "sinão com brandura e consultando sempre a vontade dos respectivos chefes". O que significa essa "brandura" em termos práticos é algo intrigante. A história vem demonstrando que, para além da violência inerente ao próprio ato de contatar, suas consequências mantêm um padrão de cerceamento, ameaças e opressão. De todo modo, a metodologia de Rondon pode ser considerada comedida nesse sentido. Porém, é interessante notar a abertura a se consultar a vontade dos respectivos chefes.

No papel, essa passagem podia significar se antecipar em quase 80 anos à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, no que se refere a respeitar a autonomia dos povos indígenas. Mas o contexto que leva à criação do SPI já representa uma contrariedade a essa possibilidade. Deve-se manter à vista que Marechal Rondon idealizou a criação desse órgão após os contatos com os indígenas quando partiu aos interiores do Brasil levando elementos civilizatórios e colonização. E quando esse mundo moderno se choca com o mundo tradicional, quando a racionalidade ocidental se choca com a memória viva, quando o ímpeto do branco se choca com o modo de vida dos indígenas, sob quais aspectos as vontades dos povos indígenas são consideradas?

Além disso, é preciso avaliar que, se seu ideal evitou um extermínio declarado por parte do Estado e das forças armadas, não se pode perder de vista que ele também não tirou dos povos originários o status de atrasado e selvagem, a forma como foram retratados e tratados pelos meios oficiais escancaram isso. Obviamente, trata-se de um homem declaradamente positivista que, ainda que possuísse raízes indígenas, estava completamente institucionalizado. Não à toa, é tido como um dos heróis do Exército Brasileiro.

Os termos, as palavras, podem representar a busca pela concretização de um mundo ideal, em que o avanço social se estabelece à luz da justiça. Mas não há eloquência que seja capaz de subtrair a real intenção por trás da retórica. Aliás, a

arte de utilizar sentenças complexas com estruturas gramaticais voltadas a nichos revela muito sobre a intenção de quem as cria e pouco sobre aqueles supostamente beneficiados por ela, neste caso, os indígenas.

Não é preciso muito esforço para encontrar aparentes atritos nos artigos do referido decreto. Se não afirmo categoricamente haver contradições é por: a) ceder o benefício da dúvida a Marechal Rondon, que com seu lema positivista, "morrer se preciso for; matar nunca", foi um dos responsáveis pela metodologia de não-violência utilizada nos contatos; b) porque o avanço do ideal modernizante e do chamado progresso não poderia ser impedido, e, c) porque as explícitas ambições do Estado avançavam sem empecilhos. Em suma, por não se tratar de um assunto com uma solução binária.

No mesmo contexto da criação do SPI, um jurista propôs um entendimento legal tão ousado para a época que somente na Constituição de 1988 ele foi considerado. Em 1912, João Mendes Junior destacou que

> Desde que os indios já estavam aldeados com cultura e morada habitual, essas terras por elles occupadas, si já não fossem delles, tambem não poderiam ser de posteriores posseiros, visto que estariam devolutas; em qualquer hypothese, suas terras lhes pertenciam em virtude do direito á reserva, fundado no Alvará de 1 de Abril de 1680, que não foi revogado, direito esse que jamais poderá ser confundido com uma posse sujeita á legitimação e registro.[138]

Em outras palavras, tal tese, conhecida como *indigenato*, defendia que os direitos originários são anteriores ao próprio Estado, e que, portanto, como lembra Manuela Carneiro da Cunha, "Existem por si só, independentemente do reconhecimento que o Estado lhes deve".[139] Citando o professor José Afonso da Silva, Cunha ainda esclarece que "O indigenato não se confunde com a ocupação, com a mera posse. O indigenato é a fonte primária e congênita da posse territorial; é um direito congênito, enquanto a ocupação é título adquirido. O indigenato é legítimo por si".[140] Entretanto, o entendimento jurídico que seguiu orientando a criação das

138 MENDES JUNIOR, 1912, p. 57.
139 2018b, p. 440.
140 Apud CUNHA, 2018b, p. 440.

leis indigenistas e das Constituições era a de que as populações indígenas deveriam ser “integradas”, como poderá ser visto abaixo.

Como tudo que se refere aos direitos dos indígenas, tratou-se de tensões entre entendimentos pessoais de indivíduos com alguma preocupação genuína, como Marechal Rondon, que gozava de significante representatividade perante o Estado e os interesses político-econômicos vigentes. A despeito de todas as cruéis ações cometidas pelos brancos contra os povos originários, sempre houve uma parcela visando a garantia de seus direitos. Não são as próprias leis a prova de que, de alguma maneira, havia uma força favorável a eles? Se compararmos ao processo civilizatório dos Estados Unidos, que levou à quase extinção dos povos originários, isso se evidencia mais. Claro que há uma série de especificidades em ambos os contextos, e de forma alguma relativizo a perversidade que levou à morte milhões e milhões de pessoas.

O ponto é ter havido, pelo menos em termos racionais – e aqui o positivismo decerto é fundamental -, a busca por uma solução que não os exterminasse, ao mesmo tempo em que o progresso não fosse interrompido. Entretanto, isso tem gerado um cenário complexo e instável em que nem sempre os direitos dos povos indígenas parecem ser o foco. Como afirmou Darcy Ribeiro, “Apesar da copiosa legislação que lhe diz respeito, o índio brasileiro, em face da lei é cidadão por omissão e tem uma situação jurídica imprecisa, que dá lugar a uma série de problemas”,[141] indubitavelmente, devido ao histórico colonialista que os estruturaram.

O artigo 6º do Código Civil de 1916 ignorou o respeito à vontade dos chefes assegurado no Decreto que criou o SPI e os definiu sob a condição de “incapazes”. Os povos indígenas, que já eram reduzidos a “índios”, passaram a ser legalmente reconhecidos como “silvícolas” e a estar “sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação”. Em outras palavras, conforme deixassem de viver seus modos tradicionais, sua cultura, deixariam a condição de tutelados, selvagens e incapazes. Essa determinação se manteve com o Decreto nº 5.484, de 1928, que regulou a “situação jurídica dos índios”. Apesar de seu artigo 1º ter determinado a emancipação da “tutela

141 RIBEIRO, 2017, p. 178.

orphanologica vigente [de] todos os indios nascidos no territorio nacional", que em termos práticos significava que os indígenas estavam "à mercê dos juízes de órfãos e diretamente aos poderes locais sem qualquer mediação do centro de governo federal",[142] o decreto sustentou, em seu artigo 5º, o argumento de que "A capacidade, de facto, dos indios soffrerá as restricções prescriptas nesta lei, emquanto não se incorporarem elles á sociedade civilizada", e manteve a tutela de todo aquele "não inteiramente adaptado". Condicionantes travestidos de dispositivos legais para manter o poder de decisão sobre os indígenas ao Estado.

O Decreto-Lei nº 1.794, de 22 de novembro de 1939, criou o CNPI (Conselho Nacional de Proteção aos Índios), constituído por 7 membros de "ilibada reputação e comprovada dedicação à causa da integração dos selvícolas à comunhão brasileira", como diz seu art. 1º. Além de o decreto-lei ter determinado que um dos integrantes fosse o diretor do SPI (art. 2º), ficou definido que essa entidade também sediaria o Conselho (art. 6º), estabelecendo laços legais entre as instituições, visando, sim, a proteção dos povos indígenas, mas a fim de tirá-los de seus modos de vida, incorporando-os à sociedade nacional.

Em 1964, a Lei nº 4.504, chamada de Estatuto da Terra, criada para regular "direitos e obrigações concernentes aos bens imóveis rurais, para os fins de execução da Reforma Agrária e promoção da Política Agrícola" (art. 1º), assegurou "a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista nesta Lei" (art. 2º), e, assegurou "às populações indígenas o direito à posse das terras que ocupam ou que lhes sejam atribuídas de acordo com a legislação especial que disciplina o regime tutelar a que estão sujeitas" (art. 2º, parágrafo 4º). O entendimento de "função social" é uma peça-chave, posto que empreendimentos em terras indígenas, dentro de um contexto desenvolvimentista, podem ser considerados necessários, ainda que a citada lei mantenha garantido aos indígenas o direito à posse de seus territórios.

Das Constituições de 1934, 1937, 1946 e 1967, apenas a de 1937 não explicitou o objetivo de integrá-los "à comunhão nacional". Mas todas asseguraram a posse de terras em que estavam localizados sob a condição de não a transferirem ou alienálla. Outro ponto em que todas elas concordaram é a condição dessas pessoas, que permaneciam categorizadas como "silvícolas".

142 LIMA, 2015, p. 433.

A Constituição de 1967, em seu artigo 186, estabeleceu que "É assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes". Entretanto, em 1969, uma Emenda Constitucional gerou querelas com seu artigo 198, ao estabelecer que

> As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos têrmos que a lei federal determinar, a êles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de tôdas as utilidades nelas existentes.

No parágrafo 1º, reforçou ao afirmar que "Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas". Como disse Manuela Carneiro da Cunha, "O art. 198 é poderoso, mas contraria interesses igualmente poderosos. Não faltou quem o criticasse e o tentasse deturpar".[143] Portanto, a exploração mineral em território Kinja era ilegal. Para contornar essa condição e findar qualquer imbróglio, em 1983 o então presidente Figueiredo assinou em seus últimos dias de governo o Decreto do Executivo nº 88.985, que permitiu mineração em terras indígenas, gerando o que Cunha chamou de "nefastas consequências".[144] Em se tratando especificamente de exploração mineral, esse decreto pode ser a resposta que busco para essa prática maléfica e desastrosa estar presente na vida dos indígenas. Porém, não contempla as ações da FUNAI em sua totalidade, especialmente porque até a concretização do citado decreto ela já estava em plena atividade, e a mineração é apenas um elemento dessa estrutura colonialista.

Apesar da polêmica acerca do artigo 198, em seu parágrafo IV do artigo 4º definiu "as terras ocupadas pelos silvícolas" como bens da União, a despeito de no ano anterior ter sido promulgada com o Decreto nº 58.824/1966 a Convenção 107 sobre a Proteção e Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes, da OIT, cujo artigo 11 estipulou que "O direito de propriedade, coletivo ou individual, será reconhecido aos membros das

143 CUNHA, 2018a, p. 313.
144 Cf. 1992.

populações interessadas sobre as terras que ocupam tradicionalmente".[145] Dessa sentença, dois assuntos ficaram claros: definir os territórios indígenas como bens da União estabeleceu um meio legal de decidir sobre eles, e o Brasil é propenso a não cumprir decisões de organizações às quais é signatário.

Se por um lado as Constituições contribuíram para uma garantia mínima de direitos, por outro, Cunha é incisiva ao afirmar que a subjetividade presente em seus artigos oculta que

> o intuito da política indigenista republicana e, explicitamente, a partir de 1946, era a destruição das tradições indígenas, tornando os índios 'cidadãos comuns', sem atentar aparentemente par ao fato de esses novos cidadãos serem, como lembrou Darcy Ribeiro, cidadãos de terceira classe. Em poucas palavras, o programa era o etnocídio, a destruição das sociedades indígenas.[146]

Ainda que na prática a realidade permaneça inalterada, essa lógica assimilacionista findou em 1988, quando o art. 231 da nova Constituição garantiu que "São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens". Mas até a concretização dessa lei, muito ainda aconteceu.

Em 1967, além da Constituição, foi instituída a Lei nº 5.371 criando a FUNAI, fruto dessa trajetória jurídica e uma alternativa ao SPI, mergulhado em escândalos e casos de corrupção com repercussão internacional. Contando com apenas 14 artigos, novidades surgiram, como a extinção do termo "silvícola" e retorno do famigerado "índio", o que em termos práticos, para a colonialidade, não há diferenças significativas. A essa altura, ainda que o conceito permeie a colonialidade, mais significativo é notar as permanências. Apesar de ter estabelecido "respeito à pessoa do índio e suas instituições", "garantir à posse permanente das terras", "preservação", "conservação", o inciso V, do artigo 1º indica a promoção de uma "educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na

145 Cf. CUNHA, 2018a, p. 310.
146 CUNHA, 2018b, p 440.

sociedade nacional", suscitando novamente as aparentes incongruências oriundas das ações do Estado frente aos povos indígenas.[147]

Já na década de 1970, mas ainda no mesmo contexto, a Lei nº 6.001/1973, dispôs a mais complexa e abrangente regulamentação sobre os povos indígenas, e foi chamada de Estatuto do Índio. São 68 artigos divididos em sete capítulos contendo diversos títulos. O objetivo era, mais uma vez, regular a "situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional", como diz o artigo 1º.

Chama atenção a preocupação conceitual demonstrada no artigo 3º, ao estabelecer que "Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional". Cabe destacar que mesmo essa estrutura se viu obrigada a estabelecer melhores parâmetros conceituais. Voltando ao controverso artigo 198 da Emenda Constitucional de 1969, em meio às disputas legais sobre as terras indígenas essa questão chegou a ser levantada. No afã de concretizar a exploração mineral em território indígena, houve quem quisesse "restringir o entendimento do termo 'silvícola', que no Estatuto do Índio é inequivocadamente definido como sinônimo de 'índio', tentando assim descaracterizar os sujeitos dos direitos assegurados na Constituição". Mas não terem atentado contra a ideia colonialista dos indígenas não causa surpresa.

A respeito do status em que os indígenas se encontram, o artigo 4º definiu como isolados quando "vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional"; em vias de integração quando

> em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

147 Foco desta pesquisa, essas problemáticas envolvendo a FUNAI e suas práticas são melhor discutidas e aprofundadas nos Capítulos 2, 3 e 4.

e integrados quando “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura”.

Essas definições deram suporte ao artigo 7º, que definiu os passíveis do regime tutelar, esclarecendo que tal condição era aplicada não aos indígenas como um todo, mas aos “ainda não integrados à comunhão nacional”. O que está implícito é a intenção de tê-los vinculados ao sistema ocidental, sob o controle inerente a essa estrutura que rege a vida de todos, independentemente de ser indígena. Objetivamente, não estava em questão a “identidade nacional”, assunto tão caro à época, já que registrava a ressalva às práticas ancestrais, mas uma forma de controlá-los. As alternativas não eram favoráveis: tutelado ou preso a um sistema completamente distinto.

No caso de um indígena desejar sua liberação do regime tutelar, o artigo 9º descrevia as condições, que incluíam “idade mínima de 21 anos, conhecimento da língua portuguesa, habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional”, sinais de que o processo civilizatório foi completado com sucesso e tornou esse indivíduo apto ao sistema utilitarista de vida ocidental.

O artigo 20 apontou quando “poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República”. Elencadas todas as garantias de uso de seus territórios, saltam aos olhos a intervenção “por imposição da segurança nacional” (1º, c) e “para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional” (1º, d). Embora os direitos dos indígenas estejam sempre presentes, a impressão é a de que tais leis eram criadas também para legalizar as inúmeras obras e empreendimentos que já estavam em curso em territórios indígenas. Nesses contextos ufanistas, justificativas evocando a segurança e o desenvolvimento nacionais denotavam a busca pelo apoio popular, a satisfação do empresariado, e a tragédia aos povos originários.

Em 1978, os debates sobre o que fazer em relação aos indígenas, isolá-los ou incorporá-los à sociedade brasileira, ganharam as páginas dos jornais. Sob o pretexto de se evitar sua extinção, surgiu um forte movimento defendendo sua

emancipação. Pessoas como o então ministro do Interior, Rangel Reis, e Gervásio Leite, do Instituto dos Advogados Brasileiros, propagavam a importância dessa decisão.

Gervásio Leite remontou à ideia de incorporação de José Bonifácio, em uma clara intenção de associar tal escolha a atos heroicos e republicanos, passando pelo "ideal animado por Rondon de processar a incorporação do silvícola sem mudanças bruscas nem desajustamentos culturais". Considerando a criação do SPI e, posteriormente, da FUNAI como estágio de um processo em que seu presente era a etapa final, afirmou estar convencido de que "a emancipação do índio é a melhor política, nesse longo caminho percorrido objetivando a incorporação lenta, mas segura, à comunidade nacional da quase extinta população autóctone".[148]

A partir de 1975, em uma entrevista coletiva, Rangel Reis deu início à sua empreitada de fazer valer as intenções do governo para com os povos originários. Nessa primeira declaração pública revelou que o "Estatuto do Índio poderá ser alterado para permitir a emancipação de comunidades indígenas" e que tal alteração "possibilitará a emancipação coletiva, atingindo de uma só vez grupos inteiros".[149] Em outras ocasiões, externando as diretrizes sugeridas pelo presidente Geisel, afirmou: "vai acabar com o paternalismo da FUNAI e adotar uma política agressiva de integração", pois o Estatuto do Índio "retarda a emancipação".[150]

Em manifestação mais incisiva, ao anunciar as metas da política indigenista do governo Geisel - a integração rápida e uma consequente emancipação, a abolição do ensino bilíngue e afastar as missões religiosas -, afirmou que era um trabalho interministerial para que "daqui a 10 anos possamos reduzir para 20 mil os 220 mil índios existentes no Brasil e daqui a 30 anos todos eles estarem devidamente integrados na sociedade nacional",[151] revelando claramente que os indígenas não eram vistos como povos com culturas distintas, mas seres atrasados, e que a integração nacional era apenas uma forma diferente de chamar o processo civilizatório ocidental.

Por fim, Rangel Reis alegou que o indígena estava "na miséria, agregado à terra, sem novas chances de trabalho" e que era "um absurdo não se ter encontrado

148 Cf. LEITE, 1978, p. 159-160.
149 COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1978, p. 9.
150 Idem, p. 10.
151 Idem, p. 11.

até hoje uma forma de dar melhores oportunidades ao índio",[152] em justificativa para a criação do Decreto de Emancipação, de 1978. Certamente, afirmar que os indígenas estavam em vias de extinção era um argumento fácil, sedutor, já que o choque entre o ímpeto ocidental e as tradições indígenas vinha dizimando essas populações desde o princípio. Igualmente, tendo como única alternativa a perspectiva ocidental, não soa estranha tal argumentação. Mas ao considerar o viés dos indígenas, alegar que o indígena está agregado à terra é de um pleonasmo dos mais absurdos.

Estando a FUNAI submetida ao Ministério do Interior, em um movimento compreensível, seu presidente se alinhou às intenções do ministro quanto à reformulação do Estatuto do Índio e declarou ser perigosa uma legislação única para todos os indígenas por se encontrarem em vários níveis de aculturação.[153] Um argumento silogístico, já que, de fato, os vários contextos em que se encontram os indígenas desde o início da invasão no século XV requerem uma abrangência legal que abarque todas as realidades, mas que, nesse contexto, demonstraram não apenas a hierarquia de comando existente como um discurso estratégico.

Enquanto antropólogos ligados à FUNAI evitavam o assunto temendo represálias internas, não tardou para que antropólogos e indigenistas, como Carlos Alberto Ricardo, do Departamento de Ciências Sociais da UNICAMP, Carmen Junqueira, do Centro de Estudos Sociais e Indígenas, Maria Hilda Baqueiro Paraíso, entre dezenas de outros, se manifestassem contrariamente à proposta. Olímpio Trindade Serra, diretor do Parque Nacional do Xingu, afirmou que "o órgão deve respeitar a condição das populações indígenas, procurando não interferir nos seus hábitos e costumes". D. Thomás Balduíno, à época presidente do CIMI, defendeu que "os índios não podem ser considerados incapazes e sim membros de uma comunidade com rumos diferentes da sociedade nacional".[154] O padre Antonio Iasi, ex-secretário do CIMI, apontou os escusos interesses econômicos e afirmou que "Os interessados na fantasmagórica emancipação dos índios estão mais preocupados com a emancipação das terras dos índios".[155] Darcy Ribeiro não escondeu sua perplexidade diante do decreto e alegou que "a intenção do Estado [era] apenas se

152 Cf. O ESTADO DE SÃO PAULO, 21mar. 1978.
153 Cf. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 9.
154 Cf. O ESTADO DE SÃO PAULO, 21 mar. 1978.
155 COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 13.

desobrigar de seus deveres de assistência ao Índio", e que havia "uma inquietação […] porque, quando foi noticiado o projeto, pensamos que seria uma alforria como a libertação dos escravos. Mas verificou-se logo que era o contrário".[156]

As alegações de Rangel Reis perdiam legitimidade pelo histórico de suas próprias declarações. Os indigenistas lembraram que o ministro deixou claro que "na sua opinião os índios ocupam muito mais terra do que realmente necessitam. [e] sugeriu a fixação de lotes limitados para cada família, nos moldes dos programas feitos pelo Departamento Nacional de Obras contra a Seca no Nordeste. O resto das terras passaria do índio para a União".[157] Aos críticos do Decreto, mais do que empenho em prol dos povos originários, claramente, "o interesse imediato [estava] na liberação das terras indígenas para ocupações por empresários",[158] opinião apoiada por especialistas que denunciavam "um plano já antigo do ministro Rangel Reis de dar oportunidade às grandes empresas rurais, nacionais e estrangeiras, de legalizarem e completarem o esbulho que já vêm fazendo das terras indígenas".[159]

É interessante notar que já nesse contexto a busca por um protagonismo indígena era notada. Lideranças indígenas de todo o Brasil atuavam junto aos brancos demonstrando entender minimamente esse sistema e sabendo que sua participação era de suma importância para concretizar suas reivindicações. A fala do Halíti (etnia conhecida como Paresí) Daniel ao se referir ao Decreto demonstra a clareza acerca da forma com que os brancos atuam: "Antes de tudo é preciso ver em que nível o índio vai ter esta emancipação, pois sabemos que, por trás disso estão os interesses econômicos. O decreto é uma arma perigosa, pois pode acabar com nossas comunidades".[160] Os Kaingang Adelino Lopes e João Pedro Eufrásio endossaram ao afirmarem que essa emancipação seria capaz de "acabar com o índio, e isso nós temos que dizer ao Ministro do Interior".[161] Os Parkatêjê (conhecidos como Gavião), chegaram a enviar uma fita magnética ao presidente da FUNAI afirmando que a emancipação definitiva do grupo era prematura.[162]

156 JORNAL DO BRASIL, 09 nov. 1978.
157 O ESTADO DE SÃO PAULO, 21 mar. 1978.
158 Idem.
159 CINCO DE MARÇO, 06 nov. 1978.
160 JORNAL DO BRASIL, 09 nov. 1978.
161 Idem.
162 Cf. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 11.

Mais emblemático é o caso dos Xavante. Tendo recebido uma cópia do projeto regulamentando a emancipação, o cacique Apoena, da reserva de São Marcos, pediu que Rangel Reis o rasgasse e colocasse fim à história. Diante da atitude, o ministro pediu que o cacique levasse a proposta para ser discutida na aldeia. Num novo encontro, que contou com a presença de dez lideranças Xavante das reservas de Sangradouro e São Marcos, Aniceto reiterou incisivamente o pedido de Apoena e afirmou que

> O governo tem que pegar este documento rasgar e enterrar no cemitério para que ninguém pense mais em emancipar o índio. Nós não queremos a emancipação, porque não pretendemos ter uma vida igual à do branco. A vida de vocês é muito complicada, é uma vida de palhaços. Os brancos só pensam em dinheiro e muitos índios ainda não sabem disso; por isso, não estão preparados para perder a Funai. O índio é liberdade, é o dono de sua terra, é o brasileiro de verdade. Se acabarem com a cultura do índio, ele morrerá, e o culpado será o governo.

Ainda complementou dizendo que falava em nome de todos os indígenas brasileiros, já que recebera cartas de diversas etnias, e que "O índio é índio desde que nasceu. Vive como índio e quer continuar com as suas tradições e cultura, e ninguém vai acabar com ela. Do mesmo modo, ninguém pensa em acabar com as tradições dos brancos; não aceitamos que queiram acabar com as nossas".[163]

Diante do ministro, os caciques Xavante não perderam a oportunidade de exigir um presidente da FUNAI que não fosse "alguém como o general Bandeira de Mello e nem o dr. João Crisóstomo, [o então] diretor do Departamento Geral do Patrimônio Indígena. Se isso acontecer, nós vamos pegar a borduna e derrubar o prédio da Funai".[164]

Portanto, verifica-se que, por mais que a ideia de tutela seja alvo de críticas, a emancipação representava uma situação mais grave. Dadas as alternativas, estarem amparados pela FUNAI era menos danoso do que essa aparente liberdade que, na verdade, faria deles alvo fácil para o avanço do empresariado e sua verborragia. Emancipá-los não significava a preservação de seus direitos e patrimônios, mas subtraí-los de suas terras e fazê-los ativos economicamente. Em

163 O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 nov. 1978.
164 Idem.

termos práticos, se aprovado, o Decreto enfraqueceria a FUNAI até torná-la obsoleta.

Entretanto, as manifestações contrárias se espalharam pelo país. Críticas dos antropólogos do Museu Göeldi, de Belém; entrevista de Orlando Villas Bôas condenando a ideia; manifesto assinado por 17 antropólogos do Museu Nacional do Rio de Janeiro; críticas por parte de Mário Juruna; manifesto assinado por 150 antropólogos, médicos e linguistas de todo país; crítica a Rangel Reis do editorial d'O Estado de São Paulo; nota de repúdio do CIMI-Sul; nota de condenação por parte de antropólogos reunidos na USP e em debate na UNICAMP; críticas dos participantes de uma reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência; nota de repúdio do CIMI-Norte; condenação do projeto por parte da Câmara Municipal de São Paulo; apoio da Igreja Luterana e da Associação Nacional de Cientistas Sociais e a Associação de Docentes da USP aos antropólogos; repúdio da CNBB; culminando em um Ato Público promovido pela Associação Nacional dos Cientistas Sociais, em 8 de novembro de 1978, no TUCA, que reuniu mais de 2 mil pessoas. Por fim, diante de tanta mobilização, a assessoria de imprensa do Ministério do Interior informou que "a presidência da República decidiu, estrategicamente, esquecer por algum tempo a aprovação do projeto de emancipação de grupos indígenas".[165]

Em meio às polêmicas, o jornal *O Estado de São Paulo*,[166] quiçá involuntariamente, acabou revelando uma atuação reprovável envolvendo a FUNAI. Ao defenderem os benefícios em prol do grupo, os caciques Xavante citaram o caso de Humberto, também Xavante de São Marcos, que recebera do presidente dessa autarquia a promessa de empréstimo no Banco do Brasil para "desenvolver um pequeno projeto próprio, dentro da área indígena". Disseram os chefes que "Quem quiser viver por conta própria tem que abandonar a comunidade, pois tudo o que for realizado nas nossas terras tem que beneficiar todo o grupo e não apenas um indivíduo", indicando a forte distinção nos modos de vida.

Por fim, ainda que o decreto fosse o centro das atenções, as palavras da antropóloga Maria Hilda Baqueiro Paraíso revelaram um padrão na atuação da FUNAI.

---

165 COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 15-16.
166 O ESTADO DE SÃO PAULO, 17 nov. 1978.

> Embora a Funai procure controlar, quando há interesses de outros ministérios ou grandes projetos em jogo, os índios são simplesmente postos para fora. Assim, vinda a emancipação, e sem a tutela da Funai, a situação do índio vai tornar-se idêntica, ou mais grave, à dos pequenos proprietários rurais, hoje submetidos, em várias regiões do País, a toda sorte de grilagem.[167]

Figuras como Marechal Rondon, os irmãos Villas-Bôas e Darcy Ribeiro que, à sua época, transitavam no meio político, decerto, foram imprescindíveis para que as políticas indigenistas não se resumissem a uma política de extermínio. Para o Estado, os "silvícolas" permaneciam inferiores, sob seu julgo, à mercê de suas vontades econômicas, mas em uma relação que se alternava entre uma necropolítica e o lema "morrer se preciso for, matar nunca", de Rondon.

As normas jurídicas (leis e decretos) podem indicar incoerências e paradoxos, podem parecer um esforço para se criar mecanismos jurídicos visando estabelecer um cenário turvo e complexo que possibilitasse diversas alternativas para usurpar os territórios indígenas e tudo que há nele. Isso porque se estabeleceram leis garantindo o direito ao território, sob o argumento de manter seus direitos, suas culturas, ao mesmo tempo em que o objetivo era de civilizá-los, incorporá-los à comunhão nacional.

Por outro lado, as normas não revelam as várias tensões existentes em sua criação. Não se pode perder de vista que o Direito não é uma ciência exata, estando sujeito ao entendimento de todos os envolvidos na criação de leis, quando ocorre uma série de discussões e um jogo de poderes em que os envolvidos se digladiam para fazer valer seus interesses, até sua prática, quando as diversas possibilidades de interpretação, mais uma vez motivadas por interesses, disputam não quem está certo, mas quem tem mais habilidade de utilizar as normas a seu favor.

Obviamente, toda lei garantindo os territórios e direitos dos povos indígenas é um imenso avanço e não deve ser desprezada. Ainda que haja a possibilidade de se ter criado essa estrutura jurídica com interesses escusos, é fato que ela acabou servindo de garantia e proteção para muitos povos, pois também entre os letrados juridicamente surgiram aqueles dedicados a defender os direitos dos indígenas. Entretanto, a história vem demonstrando que quando os interesses econômicos se

167 O ESTADO DE SÃO PAULO, 21 mar. 1978.

manifestam, as tensões, inegavelmente constantes, tendem a ceder no lado mais fraco. Por exemplo, lei alguma evitou a construção de usinas hidrelétricas e rodovias, a exploração mineral – legal e ilegal –, invasões, assassinatos, em suma, o avanço que se dá em nome do capital, sobre terras indígenas. E não me refiro aos territórios tradicionais e ancestrais, mas aos demarcados pelo próprio Estado.

Linda Tuhiwai Smith, uma maori, em seu arrojado trabalho visando decolonizar metodologias, é enfática ao afirmar que

> *Imperialism provided the means through which concepts of what counts as human could be applied systematically as forms of classification, for example, through hierarchies of race and typologies of different societies. In conjunction with imperial power and with 'science', these classification systems came to shape relations between imperial powers and indigenous societies*.[168]

Ainda que sua fala parta da realidade enfrentada pelos indígenas durante a colonização da Nova Zelândia, os paralelos são visíveis. No processo de fundação do Brasil e da população brasileira acabou-se inventando a figura do indígena e estabelecendo-se os critérios de relação do império ou do Estado com ela. Isso sempre se refletiu em termos e conceitos utilizados até a atualidade no que se pode chamar de "vocabulário do colonialismo", em que se incluem leis, normas, pesquisas e o indigenismo estatal. Assim, também a FUNAI foi criada sob esse entendimento, o que gerou tantas aparentes contradições e dificuldades de se garantir os direitos dos povos originários. Isso sempre possibilitou fazer da retórica indigenista estatal um instrumento colonialista. O motivo, sigo reiterando, é o fato de a estrutura sobre a qual está toda legislação indigenista ser colonialista, consequentemente, a premissa de toda retórica indigenista estatal também o é.

168 "O imperialismo forneceu os meios pelos quais os conceitos do que é considerado humano poderiam ser aplicados sistematicamente como formas de classificação, por exemplo, por meio de hierarquias de raça e tipologias de diferentes sociedades. Em conjunto com o poder imperial e com a 'ciência', esses sistemas de classificação chegaram a estabelecer relações entre os poderes imperiais e as sociedades indígenas. 2021, p. 26-27, tradução nossa.

> [...] nós sabemos que quem deve dirigir os destinos dos índios são os próprios índios.
>
> Mário Juruna. 7 jun. 1982.

3. Órgãos Indigenistas do Estado

De todas as autarquias, a FUNAI é uma das mais polêmicas. Engana-se quem imagina que ela lide “apenas” com os povos indígenas. Juntamente a outra autarquia, o INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, está sob sua alçada trabalhar com um dos assuntos mais caros a esse país marcado pelo coronelismo e pelos latifúndios: a terra. Mas as similaridades param por aí. Enquanto ao INCRA cabe a realização da reforma agrária – algo também complexo no Brasil – e a administração das terras públicas da União, a FUNAI foi incumbida da missão de realizar levantamentos e demarcar as áreas indígenas, o que significa administrar espaços com incomensurável riqueza mineral, medicinal, extrativista e de grande potencial energético. E aqui, não são gratuitos os termos tão familiares ao sistema de exploração capitalista. Porém, apesar de ser dotada de autonomia e possuir recursos próprios, é subordinada e está sujeita à fiscalização dos agentes do Estado, o que acaba sendo determinante em períodos com conflitos de interesses envolvendo os povos indígenas e o famigerado progresso.

Porém, antes de uma análise mais minuciosa da FUNAI, faz-se necessário algumas considerações sobre o SPI, e não posso me furtar de destacar a obra *O Grande Cerco de Paz*, de Antonio Carlos de Souza Lima, imprescindível para qualquer pesquisa sobre tal entidade. Se dedico atenção ao primeiro órgão indigenista estatal, deve-se ao contexto repleto de corrupção e polêmica envolvendo sua extinção. Como sustenta o artigo 2º da lei que criou a FUNAI, seu patrimônio é constituído pelo acervo do Serviço de Proteção aos Índios, e, inegavelmente, com essa estrutura patrimonial a FUNAI também herdou suas práticas.

Outro motivo é o fato de o SPI ser um grande marco na aplicação das políticas indigenistas no Brasil e ter estabelecido parâmetros e referências nos processos de contato com os povos originários. Por fim, é devido a um elemento até

agora mencionado apenas sutilmente, mas que sempre foi um fator muito importante para o tema, os militares. Constantemente envolvidos com assuntos indígenas, seja atuando em regiões fronteiriças do país, locais onde se encontram diversos territórios indígenas, seja atuando em nome do Estado racionalista como bandeirante desbravando o oeste brasileiro e se deparando inevitavelmente com diversos povos indígenas, seu envolvimento é peça-chave no indigenismo estatal, já que estiveram envolvidos diretamente na criação do SPI, além de terem criado a FUNAI.

Apesar de o exército estar associado à violência, ela não foi uma constante em suas práticas em relação aos indígenas. Houve períodos em que o lema do positivista Rondon prevaleceu, mas também houve arbitrariedades e inegavelmente há sangue indígena, como o dos Kinja, nas mãos de militares. Isso demonstra que análise alguma pode considerar as instituições como uma unidade imutável no espaço e no tempo; as especificidades históricas são mais decisórias para certas práticas. Nesses jogos do poder, em que as rupturas e permanências estão em questão, os contextos foram determinantes tanto para SPI como para a FUNAI, assim como para as políticas indigenistas.

3.1 Serviço de Proteção aos Índios

A república ainda estava chegando à sua maioridade, mas os notórios que estavam à frente da construção intelectual e científica do país já sabiam claramente o que queriam como projeto nacional. Um exemplo é a então nova diretriz política que desvinculou a Igreja Católica do poder e a substituiu por uma base positivista, influenciando diversas áreas nos governos federal e estaduais, na cultura, entre os militares, e, consequentemente, no que se refere aos indígenas. Essa mudança foi fundamental para as vindouras políticas indigenistas, moldando as relações com esses povos e estruturando uma nova fase das colonialidades.

Inserida nesse contexto, iniciada em 1907, a Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, criada pelo presidente Afonso Pena, permeou os sertões do interior brasileiro para estender a linha telegráfica entre Cuiabá e Porto Velho, estabelecendo comunicação entre a região amazônica e o Rio

de Janeiro. Cabe lembrar que uma interlocução entre essas regiões era de suma importância, permitindo uma maior presença do governo central na região, posto o crescente interesse na exploração da borracha e pela construção da ferrovia Madeira-Mamoré. A Comissão criada pelo presidente ficou mais conhecida pelo nome daquele que a liderou, Marechal Cândido Rondon, que atuou exitosamente na construção de linhas telegráficas no Mato Grosso, o que demonstra o caráter militar de tais incumbências.

O avanço da Comissão Rondon e seu processo civilizatório sobre essas regiões inevitavelmente a colocou em contato com diversas etnias indígenas. Mas já imbuído em seus ideais de não violência, Rondon orientava seus homens a não atacar. Somado a isso, suas experiências prévias o levaram a incluir em sua equipe indígenas de contatos anteriores já colonizados, utilizando uma estratégia de atração e pacificação, método que também veio a ser praticado pela FUNAI.

Certamente, o avanço da modernidade e do progresso fizeram dos contatos uma nova realidade, e a Rondon estava clara a importância de criar uma entidade voltada para lidar com esses povos, visando evitar seu extermínio. Endossando essa ideia, o presidente Nilo Peçanha criou o SPI, que teve o Marechal como seu primeiro diretor. Em um dado momento, o avanço tecnológico colocou em xeque a utilização das linhas telegráficas, mas, a essa altura, Marechal Rondon já tinha garantido seu lugar no rol das grandes referências do Brasil. Um estado e um meridiano, o 52 W, foram nomeados em sua homenagem, é Patrono da Arma de Comunicações do Exército Brasileiro e se tornou uma referência na proteção dos povos originários.

Apesar de na primeira Constituição republicana não constar artigo referente aos indígenas, o Apostolado Positivista do Brasil chegou a enviar uma proposta à Assembleia Nacional Constituinte a respeito dos direitos desses povos, em que reconheciam sua participação na formação do Brasil e defendendo que, como qualquer nação, eram livres e soberanos sobre as terras que ocupavam. Raimundo Teixeira Mendes, alto membro do Apostolado Positivista do Brasil, ainda afirmou que “nenhum homem de coração pode contestar que os selvagens são os senhores das terras que habitam, com títulos tão válidos como os que qualquer nação ocidental pode invocar, para justificar a posse do território que ocupa”.[169]

169 Cf. RODRIGUES, 2019, p. 189.

Não é demais lembrar que a recorrente questão fundiária seguia imprescindível e estava presente em todos os ministérios. Os muitos imigrantes chamados para substituir a mão de obra escravizada e para branquear a sociedade brasileira recebiam terras do governo federal à revelia dos indígenas, que nesse ponto não eram considerados para compor a frente de expansão nacional como trabalhadores, gerando conflitos cada vez mais frequentes.

Os positivistas seguiam com seu discurso de que somente sua filosofia era capaz de pacificamente proteger e respeitar o que chamavam de "civilização fetichista" e fazê-la evoluir até que pudessem efetivamente fazer parte da sociedade nacional, industrializada e moderna. Nesse processo, as categorias estabelecidas durante a colônia de "índio bom" e o "índio mau", sendo o primeiro alvo de alianças e o segundo das chamadas "guerras justas", foram substituídas pelos positivistas por "índio amigo" e "índio inimigo". O que aparenta ser apenas uma mudança conceitual foi na verdade muito significativa, pois fez da dicotomia bom/mau um processo em que o inimigo pode se tornar amigo. Seguindo a proposta de "proteção fraternal do silvícola" de Rondon, isso pôs fim a qualquer legitimidade em ações de extermínio dos indígenas.[170]

Entretanto, para além das ações humanistas do positivismo, estava em questão a tutela, o controle das populações indígenas por parte do Estado que passou a ser representado pelo SPILTN. Se o extermínio praticado nos tempos de colônia chegara ao fim e a catequização fora substituída pela proteção, o que estava em curso era outro tipo de extermínio, o cultural. Nesse momento, a inserção indígena na sociedade ocidental brasileira que se formava foi vislumbrada sob a ótica do trabalho, já que o valor do indivíduo passou a estar relacionado à sua capacidade de produzir, além de promover a colonização por meio de trabalhadores rurais. Não à toa foi chamado de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Assim, conforme os indígenas fossem deixando sua condição de "selvagem" e fizessem parte da comunhão nacional, o país ganharia mão de obra e seus territórios estariam livres para o progresso, sem precisar derramar uma gota de sangue sequer.

170 Idem, p. 196.

Se na Constituição de 1891 não conseguiram emplacar nenhuma de suas indicações, o contrário se viu no Decreto nº 8.072,[171] de 1910, que criou o SPILTN. Apesar da "evolução espontânea" pregada pelos positivistas, o programa de Teixeira Mendes, que previa a demarcação de terras aos indígenas, sugeriu que eles deveriam ser trazidos à sociedade nacional modificando suas práticas culturais, desenvolvendo o asseio, o vestuário, a cultura musical, facilitando "a instituição da vida sedentária, aperfeiçoando as habitações, desenvolvendo os hábitos e processos industriais, sobretudo agrícolas",[172] objetivos que podem ser vistos no parágrafo 14 do artigo 2º, do capítulo chamado "Da protecção aos indios":

> fornecer aos indios instrumentos de musica que lhes sejam apropriados, ferramentas, instrumentos de lavoura, machinas para beneficiar os productos de suas culturas, os animaes domesticos que lhes forem uteis e quaesquer recursos que lhes forem necessarios; introduzir em territorios indigenas a industria pecuaria, quando as condições locaes o permittirem […].

Na ocasião, o então ministro da Agricultura, Rodolpho Miranda, expôs motivos para a criação do SPILTN, como, por exemplo, a República não poder

> permanecer na imobilidade com que tem assistido, em muitos casos, ao massacre de índios e sua sujeição a um regime de trabalho semelhante ao cativeiro [...]. [Que] Incumbelhe, ao contrário, velar por eles, guiá-los prudentemente, sem violência, porque, se são inferiores e fracos, mais iniludível é o dever de os defender contra os privilegiados e fortes.[173]

E que

> O regulamento presente trata do segundo termo da questão: visa localizar aqueles dentre os nossos trabalhadores que, possuindo verdadeiras qualidades de homens de trabalho e de boa moral, queiram fixar-se nos 'Centros Agrícolas', transformando-se, por força de sua capacidade produtora, em pequenos cultivadores, úteis a si mesmos e ao país.

Cabe dizer que a fala de um ministro da Agricultura não foi um mero acaso. Com a criação do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, em 1906, essa

171 O decreto está disponível em: < https://bityli.com/JfzoWY8 >. Acesso em: 7 nov. 2021.
172 Cf. RODRIGUES, 2019, p. 193.
173 Cf. Idem. 198-199.

pasta passou a gerir a política indigenista, transferida do Ministério da Justiça e Negócios Interiores.

Apesar do discurso aparentemente humanitário de Rodolpho Miranda com os "novos bandeirantes", que a criação desse órgão estabeleceu, visava-se sistematizar uma "espécie de rotinização da guerra de *conquista*", além de "deter também funções estratégicas" e a "mediação entre *índios* e não-*índios* […] compondo uma forma de assegurar o domínio de uma comunidade política imaginada como nacional".[174] Além disso, em regiões de fronteira internacional, a presença do SPILTN pretendia estabelecer vínculos com as populações indígenas, pois era uma forma de "assegurar o domínio sobre terras componentes do espaço político da 'nação brasileira', mantendo-se a soberania".[175]

Em termos práticos, ao Serviço coube a tarefa de criar núcleos de atração de indígenas considerados "hostis" e "arredios", para então passar por povoações destinadas a indígenas já em um estágio de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas, onde já adaptados aos moldes rurais brasileiros teriam à sua disposição uma porção de terras para se instalarem, junto aos sertanejos.[176] Além de tudo isso, caberia ao órgão

> a produção de informações sobre o espaço geográfico a ser administrado, participando suas unidades de ações locais e regionais (postos e inspetorias principalmente) do movimento de coleta de material para a organização da *carta itinerária da República.*[177]

Claro que esse processo de controle estatal sob o argumento protetivo à vida dos povos indígenas não resultou em futuro mais promissor para eles, pois sob essas configurações, enquanto o Serviço criava terras ao Estado, destruía territorialidades históricas e culturais.[178]

Ou seja, estando estabelecida essa ocupação técnica, tática e estratégica, o que Souza Lima chamou de "cerco de paz",[179] os objetivos para essas regiões seriam mais facilmente alcançados futuramente, possibilitando abertura para sua

174 LIMA, 1995, p. 132, grifo do autor.
175 Idem.
176 Cf. RIBEIRO, 2017, p. 127.
177 LIMA, 1995, p. 133, grifo do autor.
178 Cf. LIMA, op. cit., p. 133.
179 Cf. LIMA, op. cit..

mercantilização ou para sua exploração pela iniciativa privada. O projeto conscientemente arquitetado estava manifestado nos registros da época. Já nos primeiros anos do SPI, em 1913, fez-se menção a esse processo na região em que se encontra o território ancestral dos Kinja.

> Outra povoação que estaria muito mais adiantada, se de maiores recursos dispusesse a inspetoria, é a de Tanaquera, no rio Jauapery, onde vivem os índios do mesmo nome [Waimiri-Atroari], sem nenhum contato com civilizados, a não ser os funcionários do Serviço. Há dois anos que esses índios entraram em relações com a inspetoria do Amazonas, que os foi encontrar em atitude guerreira e de represálias, pelo fato de terem sido, anos atrás, ferozmente perseguidos.
> Era, pois, o Jauapery um rio inteiramente fechado ao comércio, à navegação e até a pequena pescaria dos vizinhos habitantes do Moura, antes da pacífica intervenção dos funcionários do Serviço.[180]

Voltando à história do Serviço, pouco tempo depois de criado reconheceu-se a complexidade e a especificidade dos assuntos referentes aos indígenas, de modo que, já em 1918, o órgão passou a ser chamar apenas Serviço de Proteção aos Índios, ainda que seus propósitos de convertê-los em mão de obra tenham permanecido.

Os mais de 50 anos de atividade da instituição foram marcados por uma série de altos e baixos tendo se sustentado, pelo menos na primeira metade de sua existência, graças ao prestígio de Rondon. Darcy Ribeiro,[181] que atuou como etnólogo e diretor da Seção de Estudos do SPI, e portanto, tendia a ser favorável ao órgão, fosse por idealização, fosse por vínculo afetivo, destacou como o posicionamento do Marechal influenciou para um maior ou menor apoio à entidade.

Se nos primeiros anos de existência o investimento financeiro foi prejudicado pela Primeira Guerra Mundial, em 1930, movido por suas convicções positivistas, "que o impediam de deixar-se aliciar em intentonas",[182] Rondon se absteve de

180 RMAIC apud LIMA, 1995, p. 133.

181 A importância do conjunto de obras de Ribeiro é inegável à antropologia brasileira, mas não se encontra entre seus registros críticas à política integracionista do SPI. Como apontou Pacheco de Oliveira, dissociar o antropólogo Darcy Ribeiro de sua atividade literária e política é tarefa difícil. Por um lado, seu trabalho ficcional permeia personagens e assuntos resultantes de suas pesquisas; por outro, não há distinção entre científico e literário. (Cf. 2020, p. 24.). Lima, por outro lado, é mais incisivo ao dizer que o testemunho de Ribeiro sobre o SPI refletia uma tomada de posição no jogo político e não uma produção de conhecimento, uma análise crítica. (Cf. 1995, p. 21-22).

182 RIBEIRO, 2017, p. 131.

participar do conturbado cenário político em que se encontrava o país, o que quase levou o SPI à extinção. Por outro lado, no mesmo ano, alcançou o que para os moldes ocidentais pode ser considerado o ponto alto de sua carreira: pacificou dezenas de aldeias e instalou e manteve em funcionamento 97 postos de amparo aos indígenas espalhados pelo país.

A ausência de fundos chegou a impossibilitar a manutenção da própria máquina administrativa do SPI, mas, mais adverso foi deixar de ser uma entidade autônoma e nacional para ser uma repartição burocrática do Ministério do Trabalho, que designou seus melhores servidores a funções consideradas mais essenciais. Mais uma vez, foi devido à figura de Marechal Rondon que o governo voltou sua atenção ao SPI, quando, em 1934, aceitou uma difícil missão diplomática na Amazônia para pacificar os conflitos entre o Peru e a Colômbia.

Nos anos seguintes, a entidade conseguiu aumento orçamentário após ter regressado ao Ministério da Guerra, mas, nos primeiros trinta anos, o SPI só possuiu recursos suficientes para dez anos, já que o pouco investimento não cobria as despesas das atividades somadas às expectativas de amparo aos indígenas desencadeadas pelo próprio Rondon. Ironicamente, foi o sucesso em alcançar rapidamente a pacificação dos indígenas considerados mais hostis que levou o governo a sentir menos necessidade de investir e manter o SPI.

Em 1940, Getúlio Vargas visitou a Ilha do Bananal, onde conheceu os Karajá e se encantou com as crianças, decidindo-se por auxiliar o SPI. O gesto do presidente populista possibilitou a volta às atividades intensas, a renovação do quadro de funcionários, o retorno às missões de pacificação, a reinstalação de postos indígenas abandonados e o retorno do órgão ao Ministério da Agricultura.[183]

Sem perder de vista o objetivo assimilacionista da instituição, é inegável o pioneirismo do SPI. As mudanças nas legislações indigenistas, em muito influenciadas pelo positivismo, foram um grande avanço na forma como os indígenas eram tratados, evitando seu extermínio. Pelo menos em tese, na frieza das letras, registradas nas leis. Esse reconhecimento chegou à 39ª Conferência Internacional do Trabalho, realizada em Genebra em 1956, resultando num documento de recomendações para orientar a política indigenista de todos os países

183 Cf. RIBEIRO, op. cit., p. 131-134.

com populações indígenas.[184] Porém, considerando-se que o objetivo era integrar os indígenas à comunhão nacional, e que o referido evento tinha como tema o trabalho e não as populações originárias – ainda que voltado aos direitos humanos -, não é necessário grande esforço para vislumbrar as intenções. Oposição à violência e ao derramamento de sangue, apoio à integração, ainda que isso pudesse significar extermínio cultural.

Obviamente, no contexto, julgou-se ser a melhor forma de proteger a vida daqueles considerados inferiores e gradativamente inseri-los na sociedade nacional. A questão, é que qualquer indivíduo imerso no pensamento positivista ou de qualquer vertente filosófica racionalista ocidental se encontrava preso à colonialidade em um sentido que o incapacitava de enxergar a própria condição de colonizador. E esse é um ponto importante. O estabelecimento de uma supremacia colonizadora tornou improvável a autocrítica e naturalizou a superioridade ocidental de quem praticava as colonialidades, ainda que esse sujeito não fosse branco, como o caso de Marechal Rondon.

Ao SPI era penoso recrutar e manter funcionários imbuídos nos mesmos ideais de Rondon, o que contribuía a uma precária fiscalização na atuação distante dos grandes centros. Além disso, conflitos de interesses entre os governos federal e estaduais acabavam interferindo nas atividades.

> Era chefe de polícia negando-se a prender assassinos de índios; os próprios juízes absolvendo-os contra todas as evidências e contra a lei; os prefeitos negando-se a tomar qualquer providência administrativa contra o esbulho de terras indígenas, mesmo porque, em termos políticos, decidiam entre sues eleitorados de um lado, embora criminosos, e índios analfabetos de outro.[185]

Até seu derradeiro fim, o SPI passou por uma reformulação na primeira metade da década de 1950, com o objetivo de substituir a já superada influência positivista por etnólogos mais atualizados. Entretanto, a política partidária se tornou um obstáculo nas práticas indigenistas. Assim como outros órgãos, o SPI se tornou moeda de troca entre os vitoriosos partidos nas eleições de 1955, e foi repassado para o PTB. Uma reação fervorosa de um grupo de servidores contra essa tática pôs

184 Idem, p. 129.
185 RIBEIRO, op. cit., p. 133.

fim à influência política, mas, por outro lado, o SPI passou a ser classificado como "órgão de interesse militar", de modo que sua direção foi entregue a militares da ativa.

A diferença temporal entre esses militares e Rondon se refletiu em seus posicionamentos ideológicos. Ainda que todos eles estivessem inseridos na mesma estrutura militar, o posicionamento do Marechal fez uma diferença significativa. E, mesmo após ter deixado o órgão, manteve-se sempre envolvido, orientando e apoiando causas indígenas, como a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961. O SPI, por sua vez, entrou em um período adverso, envolvendo-se cada vez mais em denúncias de corrupção e maus tratos aos indígenas.

3.2 A degradação do SPI

Cinquenta anos após sua criação, o SPI se viu em meio a uma série de denúncias que iam de corrupção a acusações de práticas genocidas. Curiosamente, o principal denunciante foi ninguém menos do que o próprio Diretor-Chefe do Serviço, o Cel. Moacyr Ribeiro Coelho. Em 1963, a Resolução da Câmara dos Deputados nº 1[186] instituiu Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar tais irregularidades. Estava estampada na justificativa da Resolução a afirmação do Coronel de que "Há muita safadeza em vários casos em cujo esclarecimento está empenhado, a fim de moralizar a administração do SPI" e que "A crise é de pessoal, qualitativa e quantitativamente".

Não se pode descartar que todos os entreveros vivenciados pela entidade deram margem para se chegar a essa situação. A essa altura, a influência de Rondon já não se fazia presente e o empenho dos servidores não refletia os ideais que levaram à sua criação. Isso, somado ao sucateamento do SPI e à natureza suscetível à corrupção presente em algumas pessoas teve como resultado esse turbulento cenário em que nem mesmo o denunciante, o Cel. Moacyr Ribeiro Coelho, estava livre de suspeitas.

A justificativa da Resolução nº 1 registrou também a precária situação de "cêrca de 300.000 índios, contaminados pela doença (tuberculose e malária), a

186 Disponível em: < www.encurtador.com.br/hBFMN >. Acesso em: 7 nov. 2021.

subnutrição e pela ignorância", e o que acontecia com as reservas indígenas, como a dos Kadiwéu, que tinha cerca de "360.000 hectares [...] arrendadas a diversos criadores", mas cujas receitas não eram demonstradas no orçamento da União. Por fim, o documento afirmou que "A Câmara precisa agir com decisão para que não venha a ser acusada de displicência porque índio não vota".

Além das denúncias de irregularidades do SPI e de violências acometidas aos indígenas, a CPI ficou marcada pelas divergências entre o deputado Edison Garcia, que a propôs, e o diretor Cel. Moacyr Ribeiro Coelho que, além de fazer as denúncias, acreditava sofrer perseguição do deputado. De acordo com o diretor, o deputado desejava seu afastamento para mais facilmente poder usurpar as terras dos Kadiwéu e favorecer amigos que possuíam títulos definitivos em terras indígenas. O deputado, por sua vez, relatou em discurso na Câmara que, ao se tornar notória a instalação da CPI para investigar o SPI, foi procurado por representantes do diretor para oferecer uma troca: no caso de não apresentar o requerimento receberia o controle político da Regional de Mato Grosso do Serviço.[187]

Durante as investigações, o sertanista Francisco Meirelles, um dos incriminados, não se furtou em relatar como se dava a exploração das terras indígenas na 5ª Inspetoria, acusando o deputado Edison Garcia e o inspetor do SPI José Fernando da Cruz. Em entrevista ao *Jornal Cinco de Março*, de 24 de fevereiro de 1964, afirmou:

> Não pensávamos que aquela Inspetoria, rendesse tanto […]. O SPI […] como é de costume, arrendava terras naquela região, mas acontece que funcionários encarregados de postos e inclusive inspetores agiam mancomunados em detrimento do patrimônio indígena. Com a nomeação do Sr. Fernando Cruz para a 5ª Inspetoria o estouro veio à baila. A CPI, entretanto, nada concluiu, porquanto criada por interesses particulares (o sogro do Deputado Federal que requereu possui 80 mil hectares de terras dos índios), não apurou responsabilidade dos negocistas. Há funcionários do SPI, ali, que possuem até avião DC-4 e várias viaturas Mercedes Bens, de sua propriedade particular. Estes continuam nos postos de mando, em detrimento do índio.[188]

O resultado das investigações e da franca troca de acusações estava no projeto de Resolução nº 65, de 1964, em que Moacyr Coelho foi acusado por incúria

187 Cf. BARBOSA, 2016, p. 151-157.
188 Idem, p. 157.

administrativa, conivência ou omissão injustificável quanto ao esbulho do Patrimônio Nacional e Perjúrio, enquanto o inspetor José Fernando da Cruz foi acusado de esbulho do Patrimônio Indígena, cheque sem fundo, além de ser indiciado por homicídio, abuso de autoridade e perjúrio;[189] sem prejuízos ao deputado Edison Garcia e familiares. Entretanto, em junho de 1967, um misterioso incêndio assolou o Bloco 8 do Ministério da Agricultura, que abrigava o SPI, transformando em cinzas uma vasta parte da documentação que incriminava os funcionários envolvidos tanto em irregularidades administrativas quanto em casos de violência contra os indígenas. De 1956 até o início de 1967, o SPI esteve subordinado a essa pasta até ser transferido ao Ministério do Interior, criado pelo Decreto-Lei nº 200, de 25 de fevereiro de 1967, no governo do General Castello Branco.

Após o incêndio, o General Albuquerque Lima, que esteve à frente do novo Ministério, visando apurar os casos de massacres indígenas e de corrupção, requereu à Câmara dos Deputados cópias de todos os depoimentos recolhidos durante a CPI de 1963.[190] Para levar as investigações a cabo, convocou o Procurador do DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra as Secas), Jáder de Figueiredo Correia.

Ao iniciar suas investigações, Jáder de Figueiredo enfrentou dificuldades no acesso à documentação, de grande relevância para seus propósitos. Quando requisitou os processos de inquéritos administrativos do SPI, eles já haviam se transformado em cinzas. A ele, os poucos processos intactos passavam a impressão de que havia um acobertamento em curso. Sua alegação se baseou na presença de vícios processuais que determinavam seu arquivamento, além de um suspeito padrão de comportamento dos acusados que, conhecendo-se uns aos outros, defendiam-se convenientemente. Para os denunciados, o incêndio foi vantajoso e lhes propiciou a liberdade. O fato de somente a sede do SPI ter pegado fogo em todo prédio do Ministério da Agricultura levou Figueiredo a concluir que se tratou de um ato criminoso, uma queima literal de arquivo.[191]

No segundo semestre de 2012, Marcelo Zelic, à época vice-diretor do grupo Tortura Nunca Mais-SP, realizava frequentes visitas ao Museu do Índio para levantar

189 Idem, p. 156.
190 Idem, p. 158.
191 Idem, p. 158-159.

informações sobre a GRIN (Guarda Rural Indígena) e encontrou um filme chamado *Arara*, de Jesco Von Puttkamer. Seu conteúdo revelou indígenas fardados marchando, realizando manobras militares e uma pessoa presa em um pau de arara. Esses indígenas foram recrutados e transformados numa guarda indígena, instruídos com técnicas de tortura para agirem nas aldeias. O contexto: a ditadura militar.

A Zelic estava posta a obviedade de se incluir os povos indígenas nas investigações da CNV, que abarcaram o período de 1946 a 1988, ainda que seus integrantes demonstrassem resistência. Havia o discurso oficioso de que a violência cometida contra eles não era da ditadura, ainda que o caso dos Kinja (e de tantas outras etnias), o Reformatório Krenak e a GRIN tenham se desdobrado nesse período ou sido fruto de ações desse regime. Mesmo após a criação, em 5 de novembro de 2012, do Grupo de Trabalho "sobre violações de direitos humanos relacionadas à luta pela terra e contra populações indígenas, por motivações políticas", como diz a Resolução nº 5 da CNV, ela ignorou, por exemplo, pesquisas do Armazém Memória que mapeou os presos do Reformatório Krenak, os Guarani do Espírito Santo e os Tupiniquim.[192]

Além da CNV oferecer resistência, os próprios presos políticos, em uma conferência nacional que contou com a presença de Marcelo Zelic e Egydio Schwade, buscavam desqualificar a questão indígena alegando "que não dava para colocar tanta gente nos processos de justiça de reparação. Eles davam a entender que os índios estariam 'pegando carona' nessa discussão".[193]

Inegavelmente, a criação da Comissão é um precedente extremamente valioso para desanuviar os fatos históricos brasileiros. Mas, mesmo nesse contexto progressista de abertura às investigações, quando se recomendou a criação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade, a ideia foi descartada devido à complexidade envolvendo o tema. É preciso um pouco mais do que se pretender progressista para encarar todas as mazelas causadas aos indígenas durante a história. É necessário reconhecer a própria responsabilidade no processo, descolonizar o pensamento e uma boa dose de coragem para enfrentar empresas, latifundiários, políticos, coronéis e os próprios militares. No caso da criação de uma

192 Cf. ZELIC, 2017, p. 355-357
193 ZELIC, 2017, p. 356.

Comissão Nacional Indígena da Verdade, o período 1946-1988, estipulado pela CNV, poderia se estender indefinidamente.

Mas a maior contribuição de Zelic para as investigações da CNV ainda estava por vir. A Comissão de Inquérito liderada por Jáder de Figueiredo Correia foi criada em novembro de 1967, e seus levantamentos não só trouxeram à tona as apurações da CPI de 1963 como ampliaram suas acusações, expandindo o corpo de provas. Ao averiguar seus resultados, facilmente notou que se restringiam a ocorrências de 1962 e 1963, e, praticamente, apenas das 1ª, 5ª e 6ª Inspetorias, a primeira no Amazonas e as duas últimas no Mato Grosso. Entretanto, apesar das limitações, em muito devido ao curto espaço de tempo e às grandes distâncias, considerou a primeira investigação de "vital importância para a moralização do Serviço".[194]

A realidade cruel e perversa com a qual Jáder de Figueiredo se deparou foi retratada no relatório enviado ao ministro do Interior. Sua surpresa e indignação só podem ser reproduzidas por suas próprias palavras, que abaixo destaco:

> É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça.
>
> Para mascarar a hediondês dêsses atos invocava-se a sentença de um capitão ou de uma polícia indígena,[195] um e outro constituídos e manobrados pelos funcionários, que seguia religiosamente a orientação e cumpriam cegamente as ordens. […]
>
> Reafirmamos que parece inverossímel haver homens, ditos civilizados, que friamente possam agir de modo tão bárbaro. […]
>
> Nesse regime […] viveu o SPI muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até crucificação […].
>
> Espancamentos, independente de idade ou sexo, participavam de rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou a morte.
>
> Havia alguns que requintavam a perversidade, obrigado pessoas a castigar seus entes queridos. Via-se, então filho espancar mãe, irmão bater em irmã […].
>
> O 'tronco' era, todavia, o mais encontradiço de todos os castigos, imperando na 7ª Inspetoria. Consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocado entre duas estacas enterradas juntas

194 MININTER, v. 20, p. 4911.

195 Não se trata ainda da Guarda Rural Indígena, que veio a ser criada somente em 25 de setembro de 1969.

> em ângulo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente. […]
>
> Houve Postos em que as parturientes eram mandadas para o trabalho dos roçados em dia após o parto, proibindo-se de conduzirem consigo o recém nascido.
>
> […] dezenas de jovens 'caboclas' [foram] infelicitadas por funcionários, algumas delas dentro da própria repartição. […]
>
> O trabalho escravo não era a única forma de exploração. Muito adotada também era a usurpação do produto do trabalho. Os roçados laboriosamente cultivados, eram sumariamente arrebatados do miserável sem pagamento de indenização ou satisfação prestada.
>
> Tudo […] como se o índio fôsse um irracional, classificado muito abaixo dos animais de trabalho […].
>
> A crueldade para com o indígena só era suplantada pela ganância. No primeiro caso nem todos incorreram nos delitos de maus tratos aos índios, mas raros escaparam dos crimes de desvio, e apropriação ou de dilapidação do patrimônio indígena.
>
> Não se pode avaliar o prejuízo causado ao SPI e aos indígenas diretamente durante tantos anos de orgia administrativa […]".[196]

Numa demonstração de que esses atos não partiam de meros servidores de campo ou de baixa posição hierárquica, Jáder de Figueiredo destacou as ações do Diretor Aviador Luiz Vinhas Neves, que autorizou "tôdas as Inspetorias e Ajudâncias a vender madeira e gado, e arrendar terras, tudo em uma série de Ordens de Serviço Interno cuja sequência dá uma triste idéia daquela administração",[197] e ainda afirmou que "êsse militar pode ser apontado como padrão de péssimo administrador, difícil de ser imitado, mesmo pelos seus piores auxiliares e protegidos".[198]

Seu relatório[199] traz ainda casos específicos, como o de uma aldeia em Itabuna-BA,[200] que de acordo com denúncias não apuradas sofreu inoculação do vírus da varíola "para que se pudessem distribuir suas terras entre figurões do Gôverno", e o caso dos Cinta Larga, no Mato Grosso, que sofreram atentados a "dinamite atirada de avião" e à "extricnina adicionada ao açúcar" enquanto mateiros os caçavam a tiros de metralhadora e golpeavam os sobreviventes a facão "do pubis para a cabeça". O resultado foi a venda de uma área de mais de 100 mil hectares a

196 MININTER, v. 20, p. 4912-4914.
197 Idem, p. 4920.
198 Idem.
199 Idem, p. 4917.
200 Não há menção à etnia, mas pela localização, possivelmente se refere a uma aldeia dos Tupinambá.

um grupo estadunidense interessado na exploração de cassiterita, no município de Aripuanã, nas cabeceiras do rio Capitão Cardoso, com conhecimento do prefeito.[201]

Os levantamentos indicam que por cerca de “20 anos a corrupção campeou no Serviço sem que fôssem feitas inspeções e tomadas medidas saneadoras”.[202] Horrorizado com as atrocidades, afirmou que

> O Patrimônio Indígena é fabuloso. As suas rendas alcançariam milhões de cruzeiros novos se bem administrados. Não requereria um centavo sequer de ajuda governamental e o índio viveria rico e saudável nos seus vastos domínios.
>
> Mas o SPI traduz fome, desolação abandono e despersonalização do indígena.[203]

Saltam aos olhos tamanhas atrocidades, que mais soam como absurdo. Quão corruptível pode ser o espírito humano? A menor presença de humanidade induz a questionar como uma entidade voltada à proteção se transformou em um covil cujos servidores fomentaram a tortura, a exploração, a usurpação de bens, fazendo dos indígenas, razão de ser do SPI, alvo das manifestações mais abjetas. Mas vejamos as acusações sob um prisma mais abrangente. Jáder de Figueiredo pessoaliza todos os atos de violência deixando a subjetividade induzir à conclusão de que a instituição estava isenta de responsabilidade, restrita culpa dos corrompidos servidores.

Indo além, ao exaltar o valor do patrimônio indígena sob a perspectiva capitalista, em detrimento da importância cultural e imaterial, o que o investigador fez foi analisar a conjuntura sob um viés etnocêntrico. Obviamente, não desqualifica ou diminui as acusações. O problema dessa argumentação é o risco de subjetivamente estabelecer no discurso não só uma pretensa superioridade do branco, consequentemente uma inferioridade indígena, como uma quantificação do que é inestimável. Todavia, à parte a colonialidade expressa, sob nenhum aspecto, sob nenhuma perspectiva, sob nenhum ponto de vista, a vida humana deve ser tratada dessa maneira.

As acusações e denúncias contra os atos criminosos do SPI ganharam grande repercussão, alcançando tanto a imprensa nacional quanto a internacional.

201 Cf. MININTER, v. 16, p. 3951.
202 MININTER v. 20, p. 4914.
203 Idem, p. 4919.

Entretanto, o ministro do Interior, General Albuquerque Lima, demonstrava atitudes conflitantes quanto a esse impacto. Já que, a despeito de o próprio Ministério ter dado declarações sobre os resultados hediondos das investigações, ele acusava a imprensa de sensacionalismo e escândalo. Elena Guimarães[204] é enfática ao afirmar que o objetivo do inquérito, mais do que uma busca por justiça, era dissociar as denúncias ao SPI do grupo político do golpe de 1964. O Ministério do Interior, mediante as investigações lideradas por Jáder de Figueiredo, pretendeu provar que os crimes foram cometidos por funcionários corruptos, resultado da complacência do Estado nos anos anteriores ao golpe. Oportunamente, antes mesmo de Jáder de Figueiredo concluir sua incumbência e encerrar a Comissão de Inquérito, o ministro endossou o projeto de extinção do SPI e a criação da FUNAI, como se uma entidade criada pelo regime militar fosse a solução para os problemas dos indígenas, quando seu objetivo era melhorar a imagem do Brasil mundo afora para fortalecer as relações externas visando concretizar o crescente desejo por financiamentos e linhas de créditos para expandir o agronegócio, a construção de rodovias e hidrelétricas.

Além de atenuar o escândalo, a nova entidade indigenista veio acompanhada da promessa de punir os criminosos e devolver as terras vendidas ilegalmente. Na ocasião, o General Albuquerque Lima declarou:

> Por iniciativa do Ministério do Interior, está em via de implantação a Fundação Nacional do Índio, entidade moderna e despida dos erros antigos, e que tem por finalidade precípua impor o respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais, bem como garantir a posse permanente das terras que habitam e o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes.[205]

A essa altura, o ideal positivista que acompanhou o Marechal Rondon em suas missões era parte do passado. Seu lema de jamais matar indígenas foi sumariamente ignorado. Em seus mais de 50 anos, o Serviço passou por inúmeras mudanças de procedimento, abordagem, metodologia, até chegar a esse decadente fim. A FUNAI nasceu sob o discurso de renovação e de salvação dos povos

204 Cf. 2015, p. 56-58.
205 Idem, p. 57-58.

indígenas, mas não estava alheia ao contexto militar, desenvolvimentista e colonialista; tampouco significou uma mudança nas práticas perante os indígenas.

Entre setembro e outubro de 2012, enquanto eu estava em Presidente Figueiredo-AM digitalizando a documentação da Casa da Cultura do Urubuí, da família Schwade, as investigações da Comissão Nacional da Verdade estavam em curso pelo país. A despeito de o Grupo de Trabalho da CNV voltado aos indígenas ainda não ter sido criado – surgiria um mês depois -, Egydio já mantinha contato com Maria Rita Kehl, responsável pela apuração das denúncias, para incluir o caso dos Kinja nas investigações.

Na ocasião, Zelic estava em contato com Elena Guimarães, funcionária do Arquivo do Museu do Índio, que o informou sobre outros documentos referentes a indígenas e ditadura e pediu que ele fosse novamente ao Rio de Janeiro. Com as expectativas elevadas se dirigiu ao arquivo, deparando-se com um grande conjunto documental transferido da FUNAI ao Museu do Índio, em 2008. De acordo com Zelic, foi uma transferência, no mínimo, suspeita. Isso porque, em 2005, o decreto nº 5.584, de 18 de novembro,[206] determinou que os

> documentos arquivísticos públicos produzidos e recebidos pelos extintos Conselho de Segurança Nacional - CSN, Comissão Geral de Investigações – CGI e Serviço Nacional de Informações – SNI, que [estavam] sob a custódia da Agência Brasileira de Inteligência – ABIN, [fossem] recolhidos ao Arquivo Nacional,

e, ainda que não estivesse entre as entidades citadas, visando manter tais registros em sigilo, a FUNAI optou por encaminhar os documentos ao Museu do Índio. O local era perfeito, pois o fato de ser subordinado à fundação fez com que o trânsito de qualquer material entre eles estivesse acima de qualquer suspeita.

Entre 2008 e 2010, um total de 150 caixas permaneceram não catalogadas, intocadas. Em suma, não existiam oficialmente. Somente após o Museu ter conseguido recursos com a UNESCO foi possível contratar estagiários para classificar minimamente tão vasta documentação. Catalogação realizada, informações reduzidas. Para Zelic, “se tivesse sido alguém um pouco mais

206 Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/decreto/d5584.htm >. Acesso em: 7 nov. 2021.

especializado, ou um estudante de antropologia ou alguém informado sobre estas questões indígenas ou arquivísticas, teria identificado isso antes, já em 2010".[207]

Somente em 2012 a verdadeira revelação sobre esses documentos veio à tona. Ao abrir a primeira das caixas, a surpresa tomou conta de Zelic, deparando-se com a assinatura de Jáder de Figueiredo Correia. Após essa constatação, "Elena (Guimarães) começou a trazer todas as caixas com os volumes".[208] Das 150 caixas, sete eram do Processo nº 4.483, de 1968, passando despercebido por mais de 40 anos, e que veio a ser conhecido como Relatório Figueiredo. Ele foi de extrema importância às pesquisas relacionadas aos indígenas no século XX e à Comissão Nacional da Verdade, ainda que esta não tenha se aprofundado no assunto e haja muito a ser feito para verdadeiramente haver alguma justiça e reparação aos povos originários.

3.3 Novo nome, velhas práticas

A forte pressão da opinião pública nacional e internacional, decorrente de reportagens a respeito das polêmicas e crimes praticados pelos servidores do SPI, somada às investigações de Jáder de Figueiredo, tornaram a extinção do Serviço inevitável. Aos militares do governo, a situação era uma oportunidade que não podia ser desperdiçada. Havendo toda uma estrutura jurídica a respeito dos povos indígenas, a pressão internacional que não podia ser ignorada, e a possibilidade de criar uma entidade vinculada ao seu regime como solução aos problemas dos indígenas, convenientemente se criou a Fundação Nacional do Índio. E apesar de se pretender ser uma renovação do indigenismo estatal, foi destinada a ela todo equipamento do antigo SPI, além de estar submetida ao mesmo Ministério do Interior, tendo que responder ao mesmo General Albuquerque Lima.

Entretanto, o surgimento da nova autarquia não significou menos interesse e preocupação por parte da classe política. No dia 1º de maio de 1968, portanto, ainda no primeiro ano da FUNAI, foi proposta nova CPI,[209] que teve como assessor o

207 ZELIC, 2017, p. 535.
208 Idem.
209 A CPI era composta por: Nelson Carneiro (Presidente) – MDB, Marcos Kertzmann (Relator) – ARENA, Bias Fortes – ARENA, Souza Santos – ARENA, Weimar Torres – ARENA, José Penedo – ARENA, Dayl de Almeida - ARENA, Paulo Ferraz – ARENA, Almir Turisco – MDB, Antônio Annibell

antropólogo Olympio Serra, para estudar a legislação referente aos indígenas e investigar sob que condições eles se encontravam. A novidade foi a proposta de a CPI não se resumir à coleta de documentos no Congresso, mas que entrasse em contato diretamente com os indígenas, até então, mera abstração para os políticos. Processo esse registrado pelo documentarista Hermano Penna a convite de Serra, que resultou no documentário Índio, memória de uma CPI.

Saindo de Brasília, em uma viagem que compreendeu as áreas do Tocantins, do Pará e do Maranhão, as investigações os levaram a conhecer a realidade dos recém-contatados Xikrin, que enfrentavam a presença de "gateiros", caçadores de peles, além dos Apinayé, dos Xerente, dos Parkatêjê, dos Gavião, dos Kanela e dos Guajajara. A CPI se deparou ainda com sérios problemas de barragens e projetos, como o da Transamazônica, que causaram profundo impacto negativo na vida de muitas etnias e foram trágicas para outras. Olympio Serra destacou as obras do que imaginou serem da rodovia PA-70 cortando ao meio a aldeia dos Parkatêjê, o que em suas palavras foi o "fim de mundo", pois ainda que tenham sobrevivido, as obras representaram a "desarrumação total de seu cosmos, de seu mundo", e um encontro com os Kanela, que só foi possível em um território Guajajara, pois haviam sido expulsos do seu devido a um massacre dos coronéis da região. Em uma segunda viagem, ao Rio Grande do Sul, puderam constatar que "as elites políticas do Brasil, fossem de esquerda ou de direita, não levavam em consideração os povos indígenas",[210] mostrando que o descaso e a colonialidade independem de posicionamento ideológico dessa estrutura política.

As investigações no sul colocaram os membros da CPI em contato com os Kaingang, que vinham sofrendo perdas de seus territórios ancestrais. Um grupo inteiro chegou a desaparecer como consequência de ações do Estado que visavam lotear as terras. A Comissão ainda empregou esforços numa tentativa de localizá-los, mas em vão. Entretanto, encontraram sobreviventes de um grupo que sofreu ação similar. A liderança Pedro Silveira relatou que resistiram como puderam - inclusive apelando a autoridades - às investidas pelo loteamento, conforme aumentava o interesse de o estado gaúcho cedê-las a colonos que se queixavam da falta de terra. Chegaram até mesmo a ser proibidos de plantar. No derradeiro dia,

– MDB, Feliciano Figueiredo – MDB, Moacir Silvestre (Suplente) – ARENA e Mariano Beck (Suplente) – MDB.

210 ÍNDIO, memória de uma CPI. Dir.: Hermano Penna, 1968.

em uma cena das mais perversas, policiais em caminhões derrubaram as casas, obrigaram todos a embarcar e abandonaram os Kaingang na estrada à sua própria sorte. Pedro Silveira, demonstrando resignação diante do que chamou de perseguição, afirmou que preferiria que se "fizesse fogo e queimasse tudo, era melhor do que fazer sofrer um mundo de criancinha nas estradas".[211]

De fato, o governador do Rio Grande do Sul, Leonel Brizola, colocou em prática um programa de reforma agrária no início da década de 1960 que, de acordo com os Kaingang, foi o mesmo que os expulsou de suas terras. Em 1989, quando candidato à presidência do Brasil redemocratizado, a questão voltou à tona. Apesar de vários anos terem se passado, os Kaingang não se esqueceram. Foram a Brasília e vociferaram: "Se for eleito, vai ter de reparar o mal que nos fez".[212]

É curioso notar que a decisão de os Kaingang buscarem um diálogo diretamente com Brizola surgiu após diversos apelos frustrados dirigidos à FUNAI e a deputados e senadores. Da parte dos políticos, sua indiferença talvez não cause surpresa. Mas, da parte da FUNAI, há aí um indício de como suas ações possuem limitações políticas. Na ocasião, Brizola afirmou que a reivindicação dos indígenas era "tudo conversa do PT, do Cimi" e que "as terras eram áreas do Estado ocupadas, há gerações, por famílias de posseiros mestiços e descendentes de índios". Porém, a denúncia apontava irregularidade na autorização de Brizola, que contrariou o Estatuto do Estado e a Constituição, pois o IGRA (Instituto Gaúcho de Reforma Agrária) colonizou as terras indígenas como se fossem devolutas e as vendeu em seguida, sendo que, à época, parte dessas terras era de responsabilidade do SPI. Brizola limitou-se a dizer que não havia possibilidade de devolver as terras, pois "o que está feito está feito".[213]

Em 13 de dezembro de 1968, Arthur da Costa e Silva decretou o Ato Institucional nº 5, estabelecendo uma série de medidas antidemocráticas, como a destituição de políticos que não cooperassem com o regime. Entre os que tiveram seu mandato cassado estavam vários integrantes da "CPI do Índio", o que levou ao seu encerramento após a realização de somente duas viagens. Entretanto, mesmo em meio a esse contexto político desfavorável, os remanescentes ousaram publicar no diário do Congresso Nacional um relatório com os depoimentos coletados.

211 Idem.
212 BOND, 1989.
213 Idem.

Se, por um lado, o plano da CPI de influenciar na estruturação da FUNAI e nos programas que viessem a desenvolver não chegou perto de acontecer, já que ela foi encerrada antes de ter concluído seus trabalhos, por outro, ela revelou que a extinção do SPI não significou o fim de práticas perversas para com os indígenas. O caso dos Kaingang mencionado acima é emblemático nesse sentido, pois foi relatado depois que a nova autarquia iniciou suas atividades. Em verdade, o período inicial da FUNAI não foi muito diferente das turbulências envolvendo o SPI.

As declarações oficiais do governo emitidas por meio do ministro do Interior, General Albuquerque Lima, contrárias a todos os casos de violações de leis e direitos cometidos pelo SPI se converteram em um discurso oficial negacionista. A criação da FUNAI não foi suficiente para findar as denúncias de crimes contra os povos originários, como o genocídio. Em um ato de defesa, o presidente da Fundação, José de Queirós Campos, e o Tenente-Coronel José Costa Cavalcanti, substituto do General Albuquerque Lima no Ministério do Interior, adotaram um discurso de descaracterizar as acusações de modo a dissociar os crimes do fato de as vítimas serem indígenas. Sua argumentação foi a de que nunca houvera genocídio no Brasil e que as acusações eram infundadas, falsas ou vagas, criadas por antropólogos, sociólogos e etnólogos que desconheciam o verdadeiro significado do termo. Com isso, buscavam criar uma narrativa de que não havia uma perseguição e os crimes, quando comprovados, deveriam ser caracterizados como latrocínio por se referirem a apropriações indevidas, no caso, as terras indígenas, por meio de assassinatos.[214]

Curioso notar que as declarações do presidente da FUNAI e do ministro do Interior colidem com os levantamentos da “CPI do Índio”. Tendo ela sido extinta antes da conclusão dos trabalhos, é compreensível que qualquer opinião contrária fosse descartada, por mais relevantes e reveladoras que tenham sido suas investigações. Porém, uma feliz observação de Rodrigo Barbosa[215] acerca da definição de “genocídio” colocou em xeque essa argumentação, pois, independentemente da existência da CPI, um dispositivo na legislação brasileira fundamentava a denúncia de que os crimes contra os povos indígenas podiam ser enquadrados como ações genocidas. Criada sob a influência da Declaração

214 Cf. BARBOSA, 2016, p. 215-217.
215 Op. cit., p. 217.

Universal dos Direitos Humanos e da Convenção das Nações Unidas sobre Genocídio de 1948, a Lei nº 2.889, de 1º de outubro de 1956, estabeleceu como ação genocida aquela “com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso”, e ainda descreveu os tipos de crimes:

> a) matar membros do grupo;
> b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo;
> c) submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial;
> d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
> e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo;

Tendo essa lei como referência e considerando apenas os casos investigados pela “CPI do Índio”, não é difícil concluir que o crime de genocídio foi praticado contra os povos indígenas. Porém, a aplicação legal está sujeita a interpretações e, em se tratando das populações originárias, o já complexo processo jurídico ganha patamares mais elevados, especialmente se for considerado o período, o conturbado contexto do AI-5. O fim da repressão, entretanto, não significou justiça para aqueles historicamente invisibilizados.

3.4 A Fundação Nacional do Índio

Pensando nas ações indigenistas do Estado, a extinção do SPI e a criação da FUNAI, em termos históricos, representou uma ruptura institucional que pode levar ao equívoco de se achar que se tratam de instituições desconexas. De fato, como demonstrado acima, a intenção do regime militar era manter sua reputação íntegra e se desvincular de qualquer possibilidade de corrupção e crimes. Mas, rapidamente, pode-se notar uma continuidade não só de mentalidade, mas do equipamento e do quadro de funcionários do SPI, repassados à FUNAI.

O contexto de criação da Fundação diz muito a seu respeito e sobre a mentalidade daqueles que a presidiram. O discurso desenvolvimentista defendendo as construções de rodovias cortando florestas, territórios indígenas e aldeias, as usinas hidrelétricas, todo um projeto cujo impacto é inimaginável àquele que não

vive em contextos indígenas, é completamente incompatível com os modos de vidas originárias. Ainda que não tenha esquadrinhado as relações entre FUNAI e o Estado, o relatório final da Comissão Nacional da Verdade apontou essa incongruência na política indigenista estatal:

> A subordinação do órgão tutor dos índios, encarregado de defender seus direitos, em relação às políticas governamentais fica evidente quando se nota que o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) era órgão do Ministério da Agricultura e que a Fundação Nacional do Índio (Funai), que substituiu o SPI em 1967, foi criada como órgão do Ministério do Interior, o mesmo ministério a cargo do qual estavam a abertura de estradas e a política desenvolvimentista em geral. Acrescente-se a esse quadro a anomalia jurídica de não haver um órgão curador a quem o órgão tutor dos índios devesse prestar contas de suas ações. Assim, é estrutural o fato de os órgãos governamentais explicitamente encarregados da proteção aos índios, o SPI e posteriormente a Funai, não desempenharem suas funções e se submeterem ou até se colocarem a serviço de políticas estatais, quando não de interesses de grupos particulares e de seus próprios dirigentes.[216]

É sempre tentador o desejo de tachar de hipócrita aquele que defende algo no campo das ideias e coloca em prática o oposto. Previamente, julguei ser o caso da FUNAI. Nesse sentido, é fácil associar o que chamo de retórica indigenista estatal a essa prática dissimulada. Mas as investigações foram revelando que sua atuação demanda uma análise mais profunda e, como fui descobrindo, sempre esteve mais para um jogo de poder do que para a hipocrisia.

O relatório da CNV não só iniciou o processo para desanuviar esse período da história brasileira, mas acabou se tornando um forte documento nas buscas por reparações históricas pelas vítimas. Nesse sentido, focou em apurar as ações exclusivas das entidades indigenistas estatais sem se apurar as tensões existentes entre elas e os Ministérios. Obviamente, não se trata de uma crítica à CNV, já que ela teve um papel imenso para dar visibilidade à violência sofrida pelos indígenas na contemporaneidade. O ponto é quão significativo é notar a qual Ministério as instituições indigenistas do Estado estavam vinculadas. O SPI surgiu vinculado ao Ministério da Agricultura, enquanto a FUNAI foi criada como órgão do Ministério do Interior. Se no primeiro caso a atuação se refere a um modo de produção do campo,

216 CNV, 2014b, p. 205.

no segundo abrangia-se todas as políticas desenvolvimentistas. Tanto um quanto outro, para colocar em prática seus objetivos, tinham pela frente algo em comum, os territórios ancestrais indígenas. Assim, fazia todo sentido que as entidades indigenistas tivessem sido criadas ou ficassem submetidas a ministérios cujos interesses estavam ligados de alguma maneira aos povos indígenas.

Assim, a pergunta é inevitável: quão autônoma era a FUNAI?

Entretanto, antes de chegar a alguma resposta é preciso saber o que era a FUNAI nesse contexto.

No campo legal a FUNAI é uma autarquia e, como diz seu próprio nome, também é uma fundação. O Decreto-Lei nº 200, de 25 de fevereiro de 1967, definiu autarquia como um "serviço autônomo, criado por lei, com personalidade jurídica, patrimônio e receita próprios, para executar atividades típicas da Administração Pública, que requeiram, para seu melhor funcionamento, gestão administrativa e financeira descentralizada". O termo significa autogoverno, mas esse sentido foi alterado no direito positivo para ser entendido como pessoa jurídica administrativa com relativa capacidade de gestão dos interesses a seu cargo, ainda que sujeita ao Estado.[217] Na prática, uma autarquia pode ser criada para a execução de um único serviço, como a distribuição de energia elétrica, ou para a realização de diversas atividades que podem ser comerciais ou industriais ou ainda sem fins lucrativos. Seja para qual fim for, não é possível pensá-la sem estar relacionada à administração pública.[218] Desse modo, a premissa fundamentada na tese de que a FUNAI era totalmente autônoma perde força, pois como prever atividade desvinculada dos interesses do regime militar, posto que sua gestão também era ocupada por militares ou desenvolvimentistas indicados pelo governo?

O Decreto-Lei nº 200 também definiu como Fundação Pública

> a entidade dotada de personalidade jurídica de direito privado, sem fins lucrativos, criada em virtude de autorização legislativa, para o desenvolvimento de atividades que não exijam execução por órgãos ou entidades de direito público, com autonomia administrativa, patrimônio próprio gerido pelos respectivos órgãos de direção, e funcionamento custeado por recursos da União e de outras fontes.

217 Cf. CARVALHO FILHO, 2013, 468.
218 Cf. BARROS, 1980, p. 43

Há ainda hoje um grande debate sobre a natureza jurídica das fundações, dificultando seu entendimento. Por um lado, há quem defenda dois tipos de fundações públicas, as de direito público e as de direito privado. As de direito público são caracterizadas como verdadeiras autarquias, sendo eventualmente chamadas de fundações autárquicas ou autarquias fundacionais. Por outro lado, há a alegação de que, apesar de instituídas pelo Poder Público, as fundações públicas sempre têm personalidade jurídica de direito privado.[219] A despeito dessas divergências, a Lei que criou a FUNAI foi explícita em definir sua natureza jurídica em seu art. 1º, declarando que "Fica o Govêrno Federal autorizado a instituir uma fundação, com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, nos têrmos da lei civil, denominada 'Fundação Nacional do Índio'".

Frequentemente, fundações públicas são destinadas a atividades de assistência social, assistência médica e hospitalar, educação e ensino, pesquisa, e atividades culturais. A FUNAI, como explicitou sua lei de criação, aborda todas essas áreas demonstrando o caráter assistencialista oriundo da estrutura tutelar e colonialista em relação à figura dos indígenas. Ao considerarmos os interesses desenvolvimentistas e a ideia do "índio" como ser deslocado do tempo do civilizado que deve ser integrado, começa-se a vislumbrar que a criação da FUNAI estava mais para uma metodologia indigenista do Estado e menos para uma garantia de direitos. Em que aspecto? Já ficou demonstrado que a imprensa nacional e internacional era forte o suficiente para influenciar as decisões do Estado sobre os indígenas. A criação de uma fundação com fins assistencialistas era a solução perfeita para resolver três problemas de uma vez. Por meio da FUNAI, desvincular-se-ia os crimes do SPI do governo, integrar-se-ia os indígenas à sociedade nacional e o acesso da colonização (empresas e habitações) às terras seria liberado.

Voltando às questões conceituais, "autarquia" e "fundação" estão alinhadas juridicamente, mas apesar de ambas preverem a autonomia, como visto, é preciso considerar que ao ser criada a FUNAI estava subordinada ao Ministério do Interior, também criado pelo decreto-lei nº 200, como determinou seu art. 199. Já o art. 39 definiu a área de competência de cada pasta, ficando sob responsabilidade desse Ministério:

219 Cf. CARVALHO FILHO, op. cit., 521.

I - Desenvolvimento regional.
II - Radicação de populações, ocupação do território. Migrações internas.
III - Territórios federais.
IV - Saneamento básico.
V - Beneficiamento de áreas e obras de proteção contra sêcas e inundações. Irrigação.
VI - Assistência às populações atingidas pelas calamidades públicas.
VII - Assistência ao índio.
VIII - Assistência aos Municípios.
IX - Programa nacional de habitação.

Fica claro que sua criação está intimamente relacionada com os objetivos desenvolvimentistas do regime militar, que visavam dar continuidade à expansão territorial iniciada no começo do século XX. Como apontou a CNV, é problemático que a mesma pasta seja responsável pelo desenvolvimento regional, pela ocupação de territórios e pela assistência ao indígena, para qual foi criada a FUNAI. A partir dessa decisão, gerou-se inúmeros conflitos de interesses entre o privado, o Estado e os povos indígenas, em que estes sempre foram a parte mais prejudicada. Afinal, os interesses do capital e dos militares estavam alinhados.

Nesse sentido, não causa surpresa que durante todo período da ditadura militar apenas um dos ministros do Interior não tenha sido militar, mas que todos tenham interferido diretamente na vida dos povos indígenas. O primeiro deles, o General Afonso Augusto de Albuquerque Lima, atuou entre 1967 e 1969 e foi o responsável por levar a cabo as investigações sobre os crimes cometidos por servidores do SPI, culminando na criação da FUNAI, numa tentativa de desvincular os militares golpistas dos delitos. Ele foi sucedido pelo General José Costa Cavalcanti, que permaneceu no cargo de 1969 a 1974, período em que as denúncias de violências contra os povos indígenas não cessaram, apesar das investigações iniciadas por seu antecessor.

Em uma ocasião, chegou a afirmar que os antropólogos estrangeiros eram “sequiosos de notoriedade e baseados em notícias distorcidas pela imprensa mundial”, sendo responsáveis pelas acusações de genocídio no Brasil e pela imagem negativa do país perante o mundo. De acordo com ele, havia apenas crimes isolados que eram devidamente tratados pelos órgãos competentes, apesar de investigações como as da “CPI do Índio” e do Relatório Figueiredo mostrarem o

contrário. Em defesa da FUNAI, afirmou que ela atuava protegendo os indígenas, promovendo sua integração, especialmente econômica, preservando o que chamou de “instituições tribais”.

Um exemplo de como o contexto era desfavorável aos indígenas, apesar das alegações do ministro e de terras terem sido demarcadas, era a forma deliberada com que se alteravam as demarcações, como as feitas nas áreas dos Xavante, com o objetivo de impedir complicações e problemas desnecessários com proprietários estabelecidos em terras no Mato Grosso,[220] e com os Kinja, que tiveram os limites de seu território alterados para permitir a mineração e a construção de uma usina hidrelétrica. A ele foi atribuída uma citação, supostamente proferida na Conferência das Nações Unidas, realizada em Estocolmo em 1972, quando teria dito: "desenvolver primeiro e pagar os custos da poluição depois". Ainda que de sua boca não tenham saído tais palavras, inegavelmente é uma mentalidade que condiz com o período, quando as medidas desenvolvimentistas se sobressaíam a qualquer outra preocupação.[221]

Entre 1974 e 1979 o cargo foi ocupado pelo talvez mais polêmico dos ministros do Interior no que se refere aos povos indígenas, Maurício Rangel Reis. Sua conturbada relação com o CIMI provocou de declarações contrárias à proibição de os missionários atuarem junto aos indígenas.[222] Em uma ocasião, afirmou que o Conselho “tudo deturpa e tudo coloca de maneira absurda” e que qualquer missão deveria atuar em consonância com a política governamental de emancipação para cumprir a meta determinada pelo presidente Geisel de, em dez anos, diminuir o número de 220 mil indígenas para 20 mil. Não se tratava de uma sentença contra a vida dessas pessoas, mas de mais uma demonstração de como o Estado enxergava os povos originários: atrasados que deveriam ser civilizados e integrados à sociedade brasileira, portanto, em condição social transitória.

Não à toa, criticou a experiência do Parque Indígena do Xingu,[223] já que tal área, criada pelos esforços dos irmãos Villas Bôas, Marechal Rondon, Noel Nutels e

220 Cf. CPDOC. **José Costa Cavalcanti** (Verbete). Rio de Janeiro: FGV. Disponível em: < www.encurtador.com.br/iHLY5 >. Acesso em: 09 jun. 2020.

221 Cf. LEAL, 2020, p. 15.

222 É preciso desmistificar a ideia de “missionário”. Enquanto os missionários do CIMI atuavam visando a garantia de direitos e preservação das culturas indígenas frente o avanço do progresso, os missionários dos tempos de colônia tinha como objetivo a catequização, apesar de todos estarem vinculados à Igreja Católica.

223 COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 10.

Darcy Ribeiro, entre outros, tinha como objetivo isolar os povos ali alocados do avanço civilizatório do branco. Mas seu ato mais criticado se deu em 1978, quando entregou ao presidente um projeto de reformulação do Estatuto do Índio. Sua alegação foi a de que não pretendia emancipar os indígenas, mas que tal medida tornasse "mais eficiente a tutela do Estado sobre aquelas minorias".[224] Entretanto, nos anos anteriores, além do desejo de cumprir o objetivo de Geisel, Rangel Reis afirmara que "a política da FUNAI visa basicamente à integrar o índio na sociedade e emancipá-lo".[225] Desde seu anúncio, poucos anos antes, a recepção a essa medida foi tão negativa por parte de antropólogos, missionários, ativistas e dos próprios indígenas que não houve alternativa senão paralisar o projeto.

O último ministro do Interior do regime militar foi o Tenente-Coronel Mário Andreazza, à frente do Ministério entre 1979 e 1985. Sua vida pregressa é reveladora para entender a que tipo de pessoa a FUNAI devia prestar contas. Quando ministro dos Transportes, fez diversas declarações demonstrando como a ele os povos indígenas eram invisíveis. Na ocasião, o governo de Geisel exaltava o lema "terra sem homens para homens sem terra" para justificar o processo colonizador na Amazônia. Em depoimento à Câmara dos Deputados, em 1970, defendeu a aceleração do

> […] processo de efetiva incorporação da Amazônia ao nosso patrimônio, econômico, social e cultural, pela integração do imenso território virgem às demais regiões do País e pela ocupação, exploração ordenada e racional da terra, através da fixação do homem ao longo dos seus ricos vazios sem fim.[226]

Para sua realização, associou-a "à contingência do Nordeste, cuja face sofrida e terrivelmente angustiada pela seca, novamente contempla a face da própria Nação".[227] Em outras palavras, os problemas sociais e da seca dos nordestinos tinham sua solução nessa vasta área verde, considerada um "vazio demográfico". Mas, àquela altura, havia a limitação de deslocamento. Como fazer

224 Cf. CPDOC. Maurício Rangel Reis (Verbete). Rio de Janeiro: FGV. Disponível em: < www.encurtador.com.br/jovwY >. Acesso em: 09 jun. 2020.
225 COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 9.
226 ANDREAZZA apud MATOS, 2010, p. 58.
227 Idem.

esse contingente alcançar a terra que o governo julgava desocupada? A resposta estava no Programa de Integração Nacional: rodovias.

Continuou Andreazza:

> Com esses três mil novos quilômetros de estradas, semeadas ao longo de vales férteis, conjugados com outras importantes obras e medidas do Governo Federal na região, abrem-se, a um só tempo, perspectivas largas e generosas, sem precedentes em nossa luta pelo desenvolvimento econômico e social, para a definitiva ocupação da Amazônia e para o descortino de horizonte mais amplo para o nosso irmão nordestino.[228]

A rodovia em questão ficou conhecida como Transamazônica, polêmica e inacabada, e fez parte de um projeto que visou conectar os quatro cantos do país. A bela e virtuosa oratória foi um acalento à população nordestina, que vislumbrou uma alternativa às grandes dificuldades. Porém, enquanto o discurso estabeleceu uma preocupação para com aquele que Andreazza chamou de “irmão” nenhuma menção aos povos indígenas foi feita, ignorando completamente quais seriam os procedimentos quando se deparassem com os verdadeiros habitantes dessas terras. É compreensível, portanto, que durante os dias como ministro do Interior, os problemas que enfrentou tenham sido devido a disputas de terra entre posseiros e os povos originários.

3.5 Presidentes da FUNAI (1967-1988)

O posicionamento desenvolvimentista dos ministros não estava à espreita, furtivamente aguardando o momento para atacar quando a sociedade estivesse desatenta. Seus discursos sempre revelaram suas verdadeiras intenções para os rumos do país e para os povos originários. Não é de se admirar, portanto, que tantas obras tenham sido autorizadas em terras indígenas, ainda que houvesse sua demarcação legal e leis garantindo seus direitos. Mas essa relação vertical em que garantias aos indígenas se concretizavam de acordo com a conveniência ou interesse do Estado não se dava somente entre a FUNAI e os ministros do Interior. Internamente, a hierarquia se fazia presente em vários níveis.

228 Idem.

Em se tratando de presidentes da Fundação, de sua criação até a redemocratização, em 1985, houve uma grande rotação, indicando quão complexo era estar à frente da entidade. Nesse período, nove pessoas, em sua maioria militares, foram responsáveis em fazer cumprir os objetivos da instituição. Alguns tiveram atuações mais polêmicas, mas era comum que tivessem pouco ou nenhum comprometido com os indígenas. A história da FUNAI e sua forma de atuação podem ser contadas pelas figuras que a presidiram.[229]

Curiosamente, o primeiro no comando não foi um militar, mas o jornalista José de Queirós Campos, que presidiu de dezembro de 1967 a junho de 1970. Coordenou a implantação da entidade e, junto ao Gal. Albuquerque Lima, enfrentou a enxurrada de denúncias de genocídio vindas do exterior. Apesar do discurso de renovação no indigenismo estatal por parte dos militares, Queirós Campos manteve antigos funcionários do SPI no quadro da FUNAI, destacando-se José Maria da Gama Malcher, Heloísa Alberto Torres, João Oscar Henriques e Álvaro Villas Bôas. Promoveu o 1º Simpósio FUNAI-Missões Religiosas e fez um convênio com o SIL – *Summer Institute of Linguistics* (Instituto Linguístico de Verão), que apesar do nome, tratava-se de uma missão evangélica.[230]

Em seu mandato, o Parque Indígena do Xingu, naquele momento "vitrine" da política indigenista da FUNAI, foi ampliado e outros três parques foram criados, Aripuanã, em Mato Grosso, Tumukumaque, no Pará, e Araguaia, em Tocantins, só decretado em 1971. Por outro lado, foi o responsável por criar a GRIN e militarizar indígenas para que atuassem como agentes do regime militar em suas aldeias. Habilidoso com as palavras, escreveu livros a respeito de suas experiências indigenistas, como um livro nunca lançado sobre a expedição do Padre Calleri, morto ao tentar realizar a pacificação dos Kinja, chamado *A verdade de cada um*.

---

229 Para abordar a relação de presidentes da FUNAI foram muito importantes os levantamentos realizados pelo CEDI, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, (1985; 1986; 1991); pelo ISA, Instituto Socioambiental, que vem realizando grandes pesquisas sobre os povos indígenas do Brasil e temas relacionados, e o verbete "FUNAI", do Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro, do CPDOC, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, da Fundação Getúlio Vargas. O material do ISA está disponível em: < https://pib.socioambiental.org/pt/%C3%93rg%C3%A3o_Indigenista_Oficial >. Acesso em: 09 jun. 2020; e o verbete do CPDOC está disponível em: < http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/fundacao-nacional-do-indio-funai >. Acesso em: 09 jun. 2020.

230 Cf. BARROS, 2004.

O segundo presidente da entidade foi Oscar Jeronymo Bandeira de Mello, general da reserva, que esteve à frente da FUNAI de junho de 1970 a março de 1974. Sua gestão consolidou a política de "segurança e desenvolvimento" na entidade, alinhando-se aos objetivos de Médici de integrar os indígenas rapidamente, a fim de que não fossem um empecilho aos planos de ocupar e colonizar a Amazônia. Na esteira do Plano de Integração Nacional, Bandeira de Mello fechou convênio com a SUDAM para pacificar grupos indígenas tidos como "arredios" ao longo da Transamazônica e chegou a participar de um churrasco com fazendeiros, uma das categorias que mais atentam contra territórios indígenas, na abertura da BR-080, rodovia que atravessou a parte norte do Parque do Xingu e excluiu considerável trecho do território dos Txukarramãe (sub-grupo dos Kayapó). Durante seu mandato o Estatuto do Índio foi criado, assim como uma Divisão de Desenvolvimento Comunitário na FUNAI, uma divisão desenvolvimentista e integracionista reintroduzindo a "renda indígena", que fundamentou o projeto de "emancipação econômica" dos indígenas.

O ex-superintendente da FUNAI, Ismarth Araújo de Oliveira, também general da reserva, foi o terceiro presidente da entidade, permanecendo no cargo entre março de 1974 e março de 1979. Sua administração possibilitou diálogo com missionários, antropólogos e indigenistas e aumentou consideravelmente as demarcações de Terras Indígenas. Não significando, porém, mais liberdade e autonomia. No caso dos indígenas, eram proibidos de participar de assembleias ou eram punidos quando o fizessem. Também eram espionados para impedir que reuniões fossem realizadas, como o caso da 7ª Assembleia dos Chefes Indígenas, ocorrida na aldeia Surumu, em Roraima, em janeiro de 1977. Na ocasião,

> A Polícia Federal, a pedido da Funai, interrompeu a realização do evento. À imprensa, o presidente da Funai, general Ismarth de Araújo Oliveira, dizia que a reunião era 'ilegal' e que a presença de visitantes como o então presidente do CIMI, Dom Tomás Balduíno, não tinha sido autorizada. 'Guerra é guerra', declarou o general Ismarth à imprensa sobre o episódio.[231]

Além disso, estava alinhado à "política de integração em ritmo acelerado" anunciada pelo ministro do Interior Rangel Reis, como deixou claro quando visitou o

231 CNV, 2014b, p. 250.

Posto Indígena Araribá (SP) e afirmou que “a emancipação do índio e a posse da terra são metas da FUNAI”.[232]

O presidente seguinte, Adhemar Ribeiro da Silva, não manteve a linhagem militar, mas era um desenvolvimentista que anteriormente esteve à frente do DNER (Departamento de Nacional de Estradas e Rodagem). Ocupou o cargo por apenas alguns meses, de março a novembro de 1979, mas foi suficiente para marcar negativamente a vida dos Kinja, concedendo alvarás de pesquisa mineral em seu território. Apesar de não seguir carreira militar, cumpriu fielmente a cartilha do regime e da administração anterior, como demonstra um telegrama de 14 de agosto de 1979, apontando que “a vigilância em torno da participação das lideranças indígenas nas assembleias tinha motivação francamente política. [Pois] Temia-se que os indígenas se voltassem contra as medidas arbitrárias [praticadas] pela Funai”.[233]

A posse do quinto presidente da FUNAI, coronel da reserva João Carlos Nobre da Veiga, colocou novamente um militar no cargo. Dando continuidade ao objetivo de tirar os indígenas de suas terras, declarou que estariam emancipados em cinco gerações e criou “critérios de indianidade” para determinar uma autenticidade da condição de indígena e incrementar o projeto de emancipação compulsória, não levado adiante, até mesmo pela tentativa infrutífera de Rangel Reis, pouco tempo antes. Nesse período, Mário Juruna, que veio a ser eleito -deputado federal em 1982, pretendia viajar à Holanda para participar do IV Tribunal Bertrand Russel. O ministro do Interior, Mário Andreazza, baseado em parecer do Conselho Indigenista da FUNAI, vetou sua ida, alinhando-se ao posicionamento de Veiga. O próprio Xavante reconheceu que “A Funai está preocupada que eu diga a verdade sobre a situação indígena brasileira na Holanda”.[234]

A difícil relação entre eles ficou demonstrada quando Juruna e um grupo de 40 Xavante estiveram na sede da FUNAI, em Brasília, exigindo a demissão de seu presidente e dois coronéis da direção, Ivan Zanoni Hausen, do DGPC, Departamento Geral de Planejamento Comunitário, e José Rodrigues Godinho, do DGO, Departamento Geral de Operações. As diretrizes desenvolvimentistas que já vinham desde gestões anteriores foram reforçadas com a restruturação da FUNAI pelo Decreto nº 84.638, de 16 de abril de 1980, que extinguiu o DGPC, onde

232 COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 11.
233 CNV, 2014b, p. 250.
234 JURUNA apud GRAHAN, 2011, p. 281.

atuavam antropólogos demitidos, juntamente a indigenistas, após enviarem uma carta ao Ministério do Interior criticando as diretrizes de Veiga. Em sua gestão, de novembro de 1979 a outubro de 1981, buscou impedir o contato entre indígenas e missionários e pesquisadores, regionalizando a atuação da Fundação, o que em termos práticos significou deixar os indígenas à mercê dos interesses econômicos regionais. Defendeu que havia terras indígenas em demasia, mentalidade que viabilizou uma Portaria Interministerial entre os Ministérios do Interior e de Minas e Energia facilitando a exploração mineral nessas terras por empresas estatais.

O sexto presidente da FUNAI foi Paulo Moreira Leal, um coronel-aviador e ex-integrante do Conselho de Segurança Nacional, leal assessor de Veiga que manteve as ações de sua gestão. Em seu mandato, de outubro de 1981 a julho de 1983, pretendeu contratar grande número de funcionários, afirmando que sua aspiração era ter o maior efetivo possível de indígenas, mudanças que não se efetivaram.

Utilizando o "critério de indianidade", desejou emancipar os Guarani do sul do país e os Tembé, do Pará/Maranhão. Firmou convênio com o Projeto Rondon[235], voltado à saúde e à educação, e com a Petrobrás, visando estabelecer normas gerais para trabalhos de pesquisa e lavra mineral em terras indígenas. Mas, o mais marcante veio a acontecer no fim de sua gestão. O Decreto Interministerial nº 88.118,[236] de 23 de fevereiro de 1983, estabeleceu novas diretrizes para a regularização das terras indígenas de modo que todo levantamento realizado pela FUNAI sobre a área e sua população passou à subordinação de um Grupo de Trabalho composto por "representantes do Ministério do Interior, Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários, Fundação Nacional do Índio e de outros órgãos federais ou estaduais julgados convenientes", "que emitirá parecer conclusivo encaminhando o assunto a decisão final dos Ministros de Estado do

235 O Projeto Rondon surgiu em 1967 por iniciativa de um grupo de universitários e formalizado pelo Decreto nº 62.927, de 28 de junho de 1968, estabelecendo o Grupo de Trabalho Projeto Rondon, subordinado ao Ministério do Interior. Em 1970, foi transformado em Órgão Autônomo da Administração Direta, pelo Decreto nº 67.505, de 6 de novembro de 1970, e instituído Fundação Projeto Rondon, em 1975, pela Lei nº 6.310 de 15 de dezembro. Seu objetivo era "levar a juventude universitária a conhecer a realidade brasileira e a participar do processo de desenvolvimento" nacional. Foi extinto em 1989 e reativado em 2003, após a União Nacional dos Estudantes encaminhar um projeto ao presidente Lula. Atualmente é vinculado ao Ministério da Defesa. Disponível em: < https://projetorondon.defesa.gov.br/ >. Acesso em: 23 jun. 2020.

236 Disponível em: < https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-88118-23-fevereiro-1983-438548-publicacaooriginal-1-pe.html >. Acesso em: 7 nov 2021.

Interior e Extraordinário para Assuntos Fundiários", como determinou o terceiro parágrafo.

Ainda que o art. 1º afirmasse que as terras indígenas "serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob a orientação da Fundação Nacional do Índio", em termos práticos significou um enfraquecimento nas decisões da entidade quanto à demarcação. Essa medida estava em consonância com dois decretos anteriores. O primeiro, o Decreto nº 84.516, de 28 de fevereiro de 1980, que criou o GEBAM, Grupo Executivo para a Região do Baixo Amazonas, cuja finalidade era "coordenar as ações de fortalecimento da presença do Governo Federal na margem esquerda do Baixo Amazonas, acompanhar os projetos de desenvolvimento e colonização naquela região, bem como propor medidas para a solução de seus problemas fundiários", como diz seu art. 1º. O segundo, o Decreto-Lei nº 1.799, de 5 de agosto de 1980, que reestruturou o GETAT, Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins, cujo objetivo era "coordenar, promover e executar as medidas necessárias à regularização fundiária na área de atuação da Coordenadoria Especial do Araguaia-Tocantins", como definiu seu art. 1º. Ambos os grupos estavam subordinados ao Conselho de Segurança Nacional, militarizando problemas fundiários, sobretudo, na região amazônica.

O economista e funcionário do Ministério do Interior, Otávio Ferreira Lima, foi o sétimo presidente, ocupando o cargo por menos de um ano, entre julho de 1983 e abril de 1984. Sua passagem ficou marcada por sua completa falta de destreza para lidar com os indígenas, chegando a convocar a Polícia Militar e a Polícia Federal para impedir o acesso de lideranças ao gabinete da FUNAI. No caso mais grave, não foi capaz de negociar com os Txucarramãe quando, reivindicando terras, eles interditaram a BR-080 e fizeram alguns reféns, ao norte do Parque Indígena do Xingu, ocasionando sua demissão. A exemplo de Queirós Campos, assinou convênio com o grupo evangélico SIL, *Summer Institute of Linguistics*, com duração de dois anos prorrogáveis.

Sua gestão, contudo, foi marcada pela promulgação do Decreto nº 88.985,[237] de 10 de novembro de 1983, que permitiu a exploração de riquezas minerais em terras indígenas. Em seu art. 2º determinava que "As riquezas e as utilidades

237 Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/decretos/1983/D88985.html >. Acesso em: 7 nov. 2021.

existentes no solo das terras indígenas somente serão exploradas pelos silvícolas, cabendo-lhes, com exclusividade, o exercício das atividades de garimpagem, faiscação e cata". Entretanto, considerando o contexto de tutela dos indígenas, subentende-se que não seriam eles a definir essas questões. O art. 3º estabelecia que "A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) adotará as providências necessárias para garantir aos indígenas o exercício das atividades referidas pelo artigo anterior, cabendo-lhe orientar a comercialização do resultado da exploração". Porém, de acordo com o art. 4º, "As autorizações de pesquisa e de concessões de lavra em terras indígenas, ou presumivelmente habitadas por silvícolas, serão outorgadas a empresas estatais integrantes da administração federal e somente serão concedidas quando se tratar de minerais estratégicos necessários à segurança e ao desenvolvimento nacional".

Ao invocar o discurso da "segurança" e do "desenvolvimento nacional", o próprio decreto deixava claro que a decisão dos indígenas não teria valor. O art. 4º continuava no parágrafo 1º afirmando que "Em casos excepcionais [...] poderão ser concedidas autorizações de pesquisa e concessões de lavra a empresas privadas nacionais, habilitadas a funcionar como empresas de mineração". O parágrafo 2º determinava que "As empresas com autorizações de pesquisa ou concessionárias de lavra, na forma do parágrafo anterior, deverão ter seus setores de produção e comercialização dirigidos por brasileiros", deixando claro o teor ufanista, espírito da época. O art. 5º definia que a exploração "somente será efetivada mediante lavra mecanizada e atendidas as exigências que a FUNAI estabelecer na salvaguarda dos interesses do patrimônio indígena e do bem-estar dos silvícolas". Considerando que empresas de mineração já vinham avidamente realizando pesquisas na região do território dos Kinja, a promulgação desse decreto demonstrou a força do *lobby* e o alinhamento das mineradoras e os políticos.

O oitavo presidente, o advogado Jurandy Marcos da Fonseca, ocupou o cargo apenas de maio a setembro de 1984, mas em sua vida pregressa já havia atuado na Fundação como chefe de gabinete das gestões de Bandeira Mello e Ismarth Araújo. Sua vida foi marcada pela relação com os povos originários, tendo sido relatado que ele mesmo nasceu na aldeia Taunay, no Mato Grosso do Sul, e que seu pai participou da comissão Rondon e atuou no SPI. A novidade de sua passagem foi a nomeação de indígenas, como Marcos Terena e Megaron Txucarramãe, para cargos

de chefia. De acordo com ele, “Hoje a realidade é outra e por entender essa nova realidade, convidei índios para minha administração. Eu teria o maior orgulho da minha vida se no final da minha gestão passasse o cargo de presidente para um índio”.[238]

A biografia e o discurso levavam a crer que seria uma nova era para o indigenismo estatal, mas em julho ele demitiu Álvaro Villas Bôas, que atuava como delegado regional na 12ª DR e cuja família está intimamente conectada ao indigenismo. Como consequência, desencadeou-se uma grande revolta entre indígenas do interior de São Paulo e Paraná, que ocuparam por duas semanas a delegacia de Bauru, com grande repercussão na imprensa. Pouco tempo depois, foi dispensando do cargo. O ministro do Interior, Mário Andreazza, afirmou que a novidade de haver indígenas na administração não seria alterada, mas Fonseca não continuaria por “comportamento inadequado no exercício do cargo”. Álvaro Villas Bôas corroborou essa decisão, pois isso impediu a “extinção da FUNAI”.[239] Tendo sido afetado diretamente pela decisão de Jurandy da Fonseca, essa fala pode estar imbuída de mágoa e ressentimento. Mas, para muitos, incluindo o agora ex-presidente, o motivo real de seu desligamento foi sua negação em assinar a portaria de regulamentação do Decreto nº 88.985 autorizando a exploração mineral em terra indígena, o que o elevou ao posto de herói.

Entretanto, não tardou para que sua reputação indigenista fosse manchada. De fato, apenas poucos dias após sua saída, partindo da própria FUNAI, seu nome foi envolvido em um grande caso de corrupção. O Procurador Geral da Fundação, Irineu de Oliveira, acusou-o de favorecer 85 fazendeiros do Mato Grosso do Sul, como Hélio Martins Coelho (irmão do então prefeito de Campo Grande, Lúdio Martins Coelho), com contratos de arrendamento de terra dos Kadiwéu,[240] e mostrou à imprensa

> documentos que implicam Jurandy, o deputado federal malufista Albino Coimbra (PDS-MS) e seu irmão Jasan de Castro Coimbra. Os papéis comprovam que […] os pecuaristas arrendatários pagaram a propina de Cr$ 500[241] por hectare, totalizando Cr$ 150 milhões. O

238 CEDI, 1985, p. 20.
239 Cf. O GLOBO, 20 set. 1984.
240 Cf. CEDI, 1985, p. 306.
241 A moeda vigente era o Cruzeiro.

> valor foi pago em cheques ao portador, entregues a Jasan Coimbra e não depositados na conta da FUNAI.[242]

O Procurador ainda garantiu que os contratos não seguiram os padrões da FUNAI, trazendo em suas cláusulas o nome de Jurandy da Fonseca. Para além desses pormenores, o fato é que tal prática feriu o Estatuto do Índio. Por fim, uma nova denúncia o envolveu com a derrubada de madeira de lei em reserva indígena dos Suruí. Em sua defesa, afirmou que "Estas acusações são causadas por minha simpatia pela candidatura de Paulo Maluf", mas não sem antes afirmar que estava meramente dando continuidade a práticas ilegais ao afirmar que "Fiz apenas o que vários outros presidentes já fizeram".[243]

Nelson Marabuto foi o nono e último presidente da FUNAI durante a ditadura militar. Policial de carreira, havia sido chefe da assessoria de segurança e informação da entidade, além de superintendente da Polícia Federal em São Paulo. Assumiu o posto tendo que resolver problemas decorrentes das práticas ilegais de seu antecessor. Cumprindo exigência dos líderes Kadiwéu, anulou todos os contratos e garantiu apurar todas as irregularidades. A transição da estrutura política fez com que tivesse que articular a saída do cenário mais comprometido com os ideais dos militares para a chegada do regime democrático, readmitindo antropólogos e indigenistas. Basicamente, seu trabalho foi burocrático e de restruturação para definir as ações indigenistas e estabelecer minimamente as operações da FUNAI. Com o início do governo de José Sarney, deixou a presidência.

A mudança no cenário político causou grande instabilidade na FUNAI, levando-a a ter quatro presidentes em apenas dois anos. A redemocratização representou também intensificação nas reivindicações dos indígenas por seus direitos. A primeira pessoa indicada à presidência da autarquia nesse período foi Ayrton Carneiro de Almeida, nomeado interinamente pelo Ministro Costa Couto, cuja posse foi impedida por indígenas e funcionários que fizeram uma barreira na entrada do prédio. Seu sucessor foi o sargento reformado do Exército, Gerson da Silva Alves. Apesar de também nomeado interinamente, permanecendo somente entre os meses de abril e setembro de 1985, já atuava na FUNAI como delegado regional do

242 PORANTIM, 01 nov. 1984.
243 Idem.

órgão, em Campo Grande e Cuiabá, além de ter sido diretor do DGO, em Brasília. Manteve “relações de clientela com os Xavante que contribuíram para sua indicação ao cargo, em meio à crise sucessória que marcou o período”,[244] recebendo também apoio de Mario Juruna.

Mesmo o experiente Álvaro Villas Bôas esteve pouco tempo à frente do órgão, de setembro a novembro de 1985. O fato de sua indicação ter grande repercussão negativa entre centenas de indígenas que se encontravam em Brasília, ao mesmo tempo em que Raoni reuniu um grupo para apoiá-lo, dá a tônica de quão problemático é generalizar as populações originárias. Como presidente, suas ações acabaram contribuindo diretamente para sua queda. Ao fechar duas Delegacias Regionais, Londrina e Salvador, provocou a indignação de indígenas que queriam sua demissão e daqueles que queriam suas terras demarcadas. Demitiu indigenistas empossados em cargos de confiança de Jurandy Fonseca que tinham influência entre algumas lideranças indígenas, o que, aliado à sua postura de não negociar sob pressão, resultou em sua saída.[245]

O sertanista Apoena Meirelles, filho do igualmente sertanista Francisco Meirelles, nascido numa aldeia Xavante e que acompanhou o pai nas frentes de atração e trabalhos nas aldeias, foi o presidente seguinte. Apesar de seu histórico, permaneceu somente de novembro de 1985 a maio de 1986. Em sua gestão, a FUNAI foi descentralizada por meio de um decreto que alterou seu Estatuto e transformou delegacias regionais em seis superintendências, visando findar a crise. No curto período como presidente, atuou majoritariamente de uma sala do Ministério do Interior ou das recém-criadas superintendências regionais, evitando confronto com os indígenas que permaneciam em Brasília. Apesar de ter atuado contra os indígenas, como quando cancelou contratos de hospedagens de indígenas presentes no Distrito Federal, saiu da presidência alegando não concordar com a interferência do ministro do Interior, que indicava nomes para a superintendência de terras e asseis superintendências regionais.[246]

Nesse período de crise, Romero Jucá Filho foi quem permaneceu por mais tempo como presidente da FUNAI, de maio de 1986 a setembro de 1988. Convicto modernizador, assinou diversos convênios técnicos e de assistência com outros

244 CEDI, 1986, p. 29.
245 Cf, CEDI, 1986, p. 29.
246 Idem.

ministérios, tirou a crise da Fundação da mídia e os indígenas de Brasília e promulgou um novo regimento interno. Nos primeiros meses no cargo, o quadro de funcionários saltou de 3.300 para 4.200. Porém, devido a irregularidades financeiras no órgão, sofreu intervenção do TCU. Defendeu a exploração de recursos das Terras Indígenas e assinou um convênio entre a FUNAI e o DNPM, em 1987, para exploração mineral empresarial nessas áreas. Deixou o cargo para ser governador de Roraima, mas acompanhado de um processo por ter autorizado ilegalmente extração de madeira em Terra Indígena. Como governador, mostrou sua preocupação para com os indígenas ao defender a presença de garimpeiros invasores no território Yanomami.

Íris Pedro de Oliveira foi nomeado presidente da Fundação no mês anterior à promulgação da Constituição de 1988, em setembro. Sua permanência até março de 1990 indica como a mudança nos dispositivos legais sobre os povos indígenas não significou alteração na atuação junto a eles. Em seu histórico, está a atuação como presidente, entre 1980 e 1983, do GETAT (Grupo de Terras do Araguaia/Tocantins), considerado um órgão de repressão. Sua nomeação pode ser considerada uma vinculação da FUNAI com os propósitos do CSN. Em 1982, junto à Eletronorte e à FUNAI, o GETAT atuou na remoção dos Awaeté (Parakanã) que seriam atingidos pela Hidrelétrica de Tucuruí, e foram reassentados na variante da Transamazônica. Em sua gestão, o convênio com o *Summer Institute of Linguistics* foi renovado, mantendo a parceria com a entidade evangelizadora. Sua gestão ficou marcada por denúncias de dentro da própria Fundação sobre o uso de aeronaves do órgão para fins pessoais. A saber, a administração regional em Imperatriz-MA foi a que mais recebeu suas visitas, local onde, coincidentemente, ele tinha uma fazenda.

3.6 A atuação da FUNAI

Ao herdar a estrutura do SPI, a atuação da Fundação se manteve,praticamente, nos mesmos moldes, tanto na práxis quanto no equipamento. Quando a Lei nº 6.001/1973 estabeleceu legalmente a figura do “índio ou silvícola” como “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características

culturais o distinguem da sociedade nacional" (art. 3º, I) e o objetivo de integrá-los à comunhão nacional (art. 1º), propósito tanto do SPI quanto da FUNAI desse contexto, estabeleceram-se "condições peculiares reconhecidas", de modo que a aplicação dos benefícios da lei se dava "sempre que possível".

Claro que é sintomático que apenas os indígenas tenham tido tais especificidades legais a despeito de tantos outros grupos culturais estarem presentes no país. Mas se assim estavam, na conjuntura ufanista, à margem da unidade nacional, pode-se compreender o receio de surgirem insurgências entre etnias a ponto de reivindicarem independência territorial. Até mesmo para se precaver dessa possibilidade, desde a segunda Constituição da República se reitera que, apesar de todos os direitos, a terra é da União, estando garantido aos indígenas que nela vivem o direito a seu usufruto. A questão, portanto, passou a ser a definição de terra indígena em termos legais. Nesse aspecto, a atuação da FUNAI sempre foi fundamental para a aplicação dos direitos indigenistas.

Para entender a função administrativa da Fundação, além da lei que a criou, a nº 5.371/1967, é preciso considerar seus Estatutos, aprovados pelo Decreto nº 62.196, de 31 de janeiro de 1968,[247] e o próprio Estatuto do Índio, que estabeleceram também toda política indigenista estatal.

Com sua criação, além do acervo de bens do SPI, a Fundação ficou com os do CNPI e do Parque Nacional do Xingu (que passou a se chamar Parque Indígena do Xingu). A administração central permaneceu em Brasília, mas atuava nas esferas nacional, regional e local, cujos serviços eram prestados por servidores de seu próprio quadro, além de funcionários federais, estaduais e municipais requisitados, incluindo de outras autarquias, sob a responsabilidade de um presidente nomeado pelo presidente da República a partir de indicação do ministro do Interior. Além dele, sua estrutura básica contava com "Órgãos Colegiados, representados pêlos Conselhos Curador e Indigenista, Órgãos de Assessoramento, Superintendente Administrativo, Unidades Executivas, em nível departamental e Unidades Regionais".

Apesar de muito pouco mencionado, havia ainda um Conselho Diretor constituído de um representante do Ministério do Interior, do Ministério da Marinha,

247 Os Estatutos da FUNAI sofreram algumas modificações. A primeira, pelo Decreto nº 64.447, de 2 de maio de 1969, a segunda, pelo Decreto nº 65.474, de 21 de outubro de 1969, e a terceira pelo Decreto nº 68.377, de 19 de março de 1971, sendo aqui considerada a segunda atualização.

do Ministério do Exército e do Ministério da Aeronáutica, em uma formalização legal de como os assuntos relacionados aos povos indígenas eram caros aos militares; do IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal), do Conselho Nacional de Pesquisas, de uma Universidade Federal, da SESP (Fundação Serviço Especial de Saúde Pública) e da Associação Brasileira de Antropologia, apontando interesse em pesquisas; da sociedade civil sediada no então Estado da Guanabara, em um apreço ao antigo Distrito Federal; da SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia) e da SUDECO (Superintendência do Desenvolvimento da Região Centro Oeste), já que os povos indígenas estavam relacionados diretamente aos interesses desenvolvimentistas, sendo o segundo frequentemente priorizado em detrimento do primeiro.[248]

Em seu art. 6º, os Estatutos da FUNAI determinaram as atribuições do presidente e do Conselho Diretor que se dividiam entre elaborar seu Regimento Interno, superintender os serviços administrativos, gerir o Patrimônio Indígena,[249] representar a Fundação judicial e extrajudicialmente, acompanhar a execução dos programas, emitir instruções sobre o poder da polícia em territórios indígenas, autorizar convênios e contratos, entre outras coisas. Mas o que aparenta ser uma estrutura descentralizando o poder interno não era mais do que uma formal distribuição de funções, pois da mesma forma que o presidente da FUNAI era indicado pelo ministro do Interior, o presidente do Conselho Diretor era o representante do mesmo ministério.

O Conselho Indigenista era formado para prestar apoio técnico, científico e cultural ao presidente da Fundação. Havia uma exigência para que os membros possuíssem conhecimento comprovado da problemática indigenista, mas os sete nomes que constituíam a equipe eram nomeados pelo presidente da República por indicação do ministro do Interior. Entre suas atribuições estavam: propor diretrizes da política indigenista e meios de assegurar aos indígenas a posse permanente das terras que habitavam e o usufruto exclusivo dos recursos naturais, sugerir

248 Cf. Capítulo III – Da Administração do Decreto nº 62.196, de 31 de janeiro de 1968, o Estatuto da Fundação Nacional do Índio.

249 De acordo com o art. 39 do Estatuto do Índio, o “Patrimônio Indígena” é constituído por: I - as terras pertencentes ao domínio dos grupos tribais ou comunidades indígenas; II - o usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas por grupos tribais ou comunidades indígenas e nas áreas a eles reservadas; e, III - os bens móveis ou imóveis, adquiridos a qualquer título.

providências no sentido de conservação, ampliação e valorização do Patrimônio Indígena, colaborar nas atividades de assistência médico-sanitária e de educação dos indígenas e despertar o interesse coletivo para a causa indigenista. Ações essas que podem levar a crer que discussões acaloradas se deram em suas reuniões privadas se não fosse o fato de que quem indicava esses membros eram pessoas alinhadas ao discurso desenvolvimentista e assimilacionista.

Havia também um órgão fiscalizador de Administração Econômica, o Conselho Curador, responsável pelas finanças, por aprovar balanços e prestar contas da Fundação, formado por cinco membros, um do Ministério do Interior, um do Ministério do Planejamento, um do Ministério da Fazenda, um do Banco do Brasil e um do Banco da Amazônia, sendo preferencialmente economistas, bacharéis em ciência contábil ou auditores. Estava também sob sua alçada o Patrimônio Indígena, cuja gestão incluía o balanço patrimonial, o balanço econômico, o balanço financeiro. Porém, as rendas do Patrimônio Indígena[250] eram administradas pela Fundação, tendo em vista especialmente a emancipação econômica dos indígenas, que em outras palavras significava tirá-los do que era considerado uma condição de selvagem para se tornarem trabalhadores economicamente ativos.

Se nos termos da lei tanto sua estrutura quanto sua atuação estavam muito bem definidas, um levantamento realizado por Oliveira e Almeida junto a documentos da FUNAI em sua sede, Brasília, apontou uma particularidade em suas ações. De acordo com eles, o acervo demonstrava uma "preocupação em ressaltar a gravidade da situação (dos indígenas), indicando a possibilidade iminente de uma tragédia e sublinhando a necessidade absoluta e inadiável de uma decisão urgente". Isso significa que as iniciativas da FUNAI sempre se configuraram como uma "resposta a uma situação de emergência, correspondendo a um progressivo reconhecimento interno sobre as consequências catastróficas para os índios e a própria estrutura administrativa de uma não intervenção".[251]

250 De acordo com o art. 43 do Estatuto do Índio, a renda indígena é a resultante da aplicação de bens e utilidades integrantes do Patrimônio Indígena, sob a responsabilidade do órgão de assistência ao índio. Sendo "preferencialmente reaplicada em atividades rentáveis ou utilizada em programas de assistência ao índio", de acordo com o parágrafo 1º.

251 OLIVEIRA; ALMEIDA, 1989, p. 16.

Essa lógica acabou servindo de orientação tácita de funcionamento da Fundação, levando inclusive os personagens envolvidos com ela (indigenistas, funcionários e os próprios indígenas) a um entendimento de que “A FUNAI só atua sob pressão”.[252] As práticas diárias acabaram por servir de endosso a esse pensamento demonstrando que o ritmo da tramitação da demarcação de terras indígenas, por exemplo, acontecia mais de acordo com a urgência e gravidade da situação do que estabelecendo planos e prioridades ou preparando os funcionários para cumprir com suas responsabilidades. Como consequência, os principais funcionários se concentravam sempre na “crise do momento” até que as tensões fossem atenuadas, ainda que a solução não tenha se dado efetivamente e o caso ficasse em espera. Além disso, era comum que as ações da FUNAI partissem de decisões isoladas baseadas no empirismo, sem seguir uma programação, estudos ou análises mais aprofundadas. A falta de um maior embasamento e uma avaliação mais empenhada dessas decisões impediam o entendimento das causas e a produção de uma crítica mais elaborada das circunstâncias. As soluções se baseavam no discurso de que eram melhores do que a falta de ação, dada a ausência de recursos, devido à gravidade.[253] Assim, não foram poucos os desmandos praticados pelos servidores junto às populações indígenas, que distantes dos Estatutos do Índio e da FUNAI e das fiscalizações, provocaram todo tipo de abuso.[254]

Em grande parte, isso se deveu à forma como foi realizada a transição para o SPI se tornar a FUNAI, já que a despeito do discurso dos militares de se criar uma outra entidade indigenista estatal livre de corrupção e para resolver os problemas dos indígenas, tratou-se efetivamente de uma nova roupagem a uma estrutura existente. Nos primeiros anos de existência, a principal preocupação de seus dirigentes era com

> a implementação de projetos econômicos (agrícolas, de criação de gado, de extração de madeira, etc), a comercialização de artesanato e contratos de arrendamento, que compunham a Renda Indígena. A perspectiva era então de transformar o exercício da tutela em um gerenciamento dos bens (terra, trabalho e outros recursos) referidos

252 Idem.
253 Idem. p. 16-17.
254 No capítulo 3 e 4, abordo as atuações dos servidores da FUNAI em território dos Kinja ilustrando essas práticas.

> como de posse e usufruto exclusivo do índio, tendo em vista desse modo tornar a assistência ao índio uma atividade autofinanciável para a burocracia estatal. As diretrizes anuais e os planejamentos estabelecidos ocupavam-se primordialmente dessas atividades, sendo dada muito pouca atenção às demais responsabilidades do órgão.[255]

A partir de 1975, a natureza assistencialista ganhou ênfase ao se criar e fortalecer os Postos Indígenas de modo a garantir a posse da terra e o usufruto de seus recursos, o que não significou uma ação mais engajada no processo de regularização das terras indígenas, que deveria identificar, delimitar, demarcar, homologar e registrá-las. Ainda que entre 1975 e 1982 tenham sido realizadas iniciativas nessa direção, foram sempre esporádicas e emergenciais, longe de serem prioridade. A situação se agravou com o Grupo de Trabalho Interministerial, fruto do Decreto nº 88.118/1983, que passou a tratar das demarcações, mas que era composto por membros de outros órgãos alinhados à política desenvolvimentista do contexto, burocratizando e limitando as ações da FUNAI voltadas a esse fim. Desse modo, os programas de demarcação eram mais um processo burocrático de exploração e menos uma garantia de um dos principais elementos às culturas indígenas, seu território ancestral.[256]

Mas e os decretos e leis criados para regulamentar as demarcações de terras indígenas?

A esse respeito, o Estatuto do Índio reservou um Título inteiro, chamado “Das Terras dos Índios”, contendo três capítulos, abarcando 21 artigos, que pautou todos debates e atuações envolvendo o assunto. Nele estão definidas, pelo art. 17, as terras indígenas como a) as “ocupadas ou habitadas pelos silvícolas”, b) as “áreas reservadas”, e c) “as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas”.

A primeira categoria se refere aos territórios ancestrais. São áreas indígenas pelo simples fato de lá habitarem, por sua ocupação imemorial, independentemente das ações do Estado.

As áreas reservadas são aquelas que, mesmo sem o vínculo originário, passam a ser terra indígena por determinação do Estado. No caso de área particular, deve ser desapropriada para esse fim. O Capítulo III dividiu as áreas

255 OLIVEIRA; ALMEIDA, op. cit. p. 17-18.
256 Idem. p. 18-19.

reservadas em: 1) reserva indígena, a “área destinada a servidor de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes à sua subsistência”; essa categoria pode se referir a uma área ancestral, originária, que é transformada em reserva para, futuramente, ser demarcada como Terra Indígena, como se deu com a terra dos Kinja, mas pode também se tratar de uma área estranha ao grupo causando uma série de problemas por não haver um vínculo ancestral e, em casos mais graves, serem terras inférteis, indo contra a própria determinação do artigo, já que impossibilita o plantio, consequentemente a subsistência, como é o caso das reservas Guarani e Kaiowá, no Mato Grosso do Sul; 2) parque indígena, a “área contida em terra na posse de índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região”, como o Parque do Xingu, e 3) colônia agrícola indígena, a “área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional”, remontando aos primórdios do antigo SPILT e que serviu de cenário para viabilizar o Reformatório Krenak. Há ainda o “território federal indígena”, definido pelo art. 30, como a “unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formado por índios”. De acordo com Souza Filho,[257] ao contrário das terras ocupadas, nessa categoria “há uma destinação dada pelo Poder Público, no ato de sua criação. Assim, o ato administrativo ou legislativo que cria a área reservada há de dizer da modalidade, da destinação, prazos, finalidades, etc”.

A terceira categoria, as terras de domínio dos indígenas, refere-se às propriedades de um indígena ou de uma comunidade indígena “adquiridas por qualquer das formas de aquisição de domínio, tendo, inclusive, o Estatuto criado um usucapião especial de 10 anos para os Índios”.[258]

A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pode significar um impacto reduzido, já que se manifestará basicamente na ideia e definição das fronteiras territoriais. Mas não se pode ignorar que essa territorialidade também é violenta, além de haver os casos em que há exploração mineral, hidrelétricas e

257 1987, p. 2. Souza Filho, que presidiu a FUNAI entre nov. de 1999 e abr. de 2000, escreveu um parecer técnico sobre a definição legal de Colônia Agrícola Indígena, em 1987, em que também aborda as outras categorias mencionadas no texto.

258 Idem.

rodovias atravessam o território ancestral. As reservas que não possuem vínculo originário com os grupos a elas deslocados são uma solução territorial, mas também afetam

> profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais". Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.[259]

O Parque Indígena do Xingu é um exemplo de processo de demarcação que engloba mais de uma noção de territorialidade. Sua criação surgiu da preocupação de um grupo de pessoas que julgavam, àquela altura, que se não houvesse um isolamento da área todos seriam extintos. Para muitas etnias ali presentes, a relação com a terra permaneceu a mesma, já que para eles era uma terra originária. Porém, outros grupos foram inseridos no parque porque seus territórios inevitavelmente seriam tomados pelos brancos. Todos os grupos envolvidos tiveram que resolver desavenças históricas, mas os que vieram "de fora" tiveram que reestruturar suas vidas em vários aspectos. Por outro lado, foi uma alternativa viável frente a inexorável chegada do "progresso" e do "desenvolvimento".

Posteriormente, quando pesquisadores dos povos indígenas passaram a considerar o território como elemento basilar, surgiu a necessidade teórica de se ampliar tais conceitos, o que pode se distinguir das definições legais ou mesmo do entendimento popular. Nesse sentido, trabalhos como o de Manuela Carneiro da Cunha[260] se tornaram referenciais para todo estudioso. Além dos conceitos acima citados, há ainda "Aldeia", comumente usado pelos próprios indígenas como o oposto da vida em contexto urbano, remetendo a uma vida de coletividade, que pode ser nas cidades ou não. Por outro lado, também é utilizado para se referir a pequenos vilarejos ou distritos rurais.

---

259 OLIVEIRA, 1998A, p. 54-55.
260 Cf. 1992.

> No Brasil, em decorrência da situação de contato entre os povos indígenas e o Estado nacional, o termo passou a ser utilizado para designar locais de maior concentração de indígenas, sendo que prevaleceu a ideia de que tais famílias vivem em forma de vilarejo sob a liderança de um cacique. Tal modelo, no entanto, não é válido para todos os povos indígenas, inclusive para os Kaiowa e Guarani, o que pode gerar problemas interpretativos a depender do emprego do termo.[261]

Os aldeamentos indígenas também podem se referir aos espaços criados e administrados pelo Estado ou ainda por ordens religiosas para concretizar o processo civilizatório, como transformá-los em mão de obra ou simplesmente privá-los de seu território ancestral. No passado colonial,

> O aldeamento de índios obedecia, com efeito, a conveniências várias: não só se os tirava ou confinava em parcelas de regiões disputadas por frentes pastores ou agrícolas, mas se os levava também para onde se achava seriam úteis. Podia-se assentá-los em rotas fluviais, como a que ligava São Paulo ao Mato Grosso, ou o Paraná ao Mato Grosso, ou ainda como as do Tocantins e do Araguaia ligando o Centro-Oeste ao Pará e ao Maranhão. […] Podia-se também colocá-las junto a instalações militares. Em todos esses casos, os aldeamentos serviam de infra-estrutura, fonte de abastecimento e reserva de mão-de-obra.[262]

A própria FUNAI vem utilizando esse conceito para se referir às concentrações de grupos no interior do território indígena. Portanto, os termos não possuem o mesmo significado, sendo que dentro de um território indígena pode haver várias aldeias, como é o caso dos Kinja.

Além disso, lembremos que “Terra indígena” é uma categoria jurídica para garantir seus direitos territoriais. No entanto, é certo que mesmo no âmbito jurídico é passível de interpretação. Os diversos processos de espoliação e remanejamento de povos inteiros somados aos interesses de ruralistas, poderosos financiadores políticos, estabeleceram dificuldades incomensuráveis e imbróglios jurídicos, como a mais recente tentativa de impedir demarcações territoriais, o projeto conhecido como Marco Temporal, que visa impedir a demarcação de terras indígenas que não estivessem sob suas posses até 5 de outubro de 1988.

---

261 CAVALCANTE, 2013, p. 50.
262 CUNHA, 1992, p. 144.

O Estatuto do Índio ainda determinou a demarcação de terras “por iniciativa e sob orientação” da FUNAI, mas garantindo a posse permanente das terras habitadas independentemente desse processo. Um dos últimos artigos do Estatuto decretou que “O Poder Executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas”. Não custa lembrar que essa lei é de 19 de dezembro de 1973.

Não obstante as menções à demarcação de terra indígena, somente com o Decreto nº 76.999,[263] de 8 de janeiro de 1976, especificou-se o processo administrativo de demarcação de terras indígenas, reforçando que elas “serão demarcadas por iniciativa, e sob a orientação, do órgão federal de assistência ao índio”, ou seja, a FUNAI, cujo presidente “nomeará um antropólogo e um engenheiro ou agrimensor (topógrafo), incumbidos do reconhecimento prévio, que apresentarão relatório contendo a descrição dos limites da área, atendidos a situação atual e o consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação dos índios. Nota-se a preocupação em se estabelecer critérios com rigor técnico para a demarcação. Mas em termos práticos, o que se sucedeu foi a presença de indivíduos com outras formações acadêmicas, agravando-se mais com o Decreto nº 88.118/1983.

Para além da interferência na formação dos grupos criados para realizar os levantamentos para a demarcação da terra indígena, Oliveira e Almeida[264] citam os obstáculos que o antropólogo enfrentava ao ter que trabalhar junto a pessoas cuja formação não abrangia um conhecimento mínimo sobre antropologia, etnologia ou mesmo indigenismo. Mesmo a figura do “antropólogo” atuando pela FUNAI foi alvo de críticas pelos autores, que colocaram em xeque sua formação, de acordo com eles, insuficiente. Sugeriram que no mínimo o nível de mestrado deveria ser requisitado para cumprir tal função. Os autores destacaram a inexistência de um sistema centralizado de arquivos e controle da documentação para que os servidores da FUNAI tivessem acesso rápido aos conhecimentos acumulados pelo órgão. No entanto, há ainda mais um fator limitando a atividade do antropólogo, as próprias normas de funcionamento da equipe. Cabe aqui destacar que os autores fizeram esse registro em 1989! Portanto, depois da reestruturação realizada pela Constituição de 1988, que redefiniu uma série de questões acerca dos povos

263 Disponível em: < www.encurtador.com.br/inxF5 >. Acesso em 7 nov. 2021.
264 Cf. OLIVEIRA; ALMEIDA, op. cit. p. 27-32.

indígenas, como o fim da tutela, por exemplo, mas que não significou mudanças nas práticas da Fundação. Em suma, perpetuava-se ainda uma atuação aos moldes da ditadura.

Se a sede da FUNAI se encontrava em Brasília, sua atuação se dava por todo território nacional por meio de Delegacias Regionais e Ajudâncias herdadas do SPI. Hierarquicamente, as Ajudâncias estavam subordinadas às Delegacias e administravam os Postos Indígenas. A Portaria nº 23, de 4 de junho de 1968, reorganizou essa estrutura de representações locais de poder da Fundação, pondo fim às Inspetorias Regionais e Ajudâncias do SPI e criando cinco novas Delegacias Regionais: a 1ª, com sede em Manaus e jurisdição na área que engloba os estados do Amazonas, do Acre do Território Federal de Roraima; a 2ª, com sede em Belém, abrangendo os estados do Pará, do Maranhão, norte de Goiás (Vale do Rio Tocantins e Território Federal do Amapá); a 3ª, com sede em Recife, atuando nos estados de Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Bahia; a 4ª, com sede em Curitiba, incorporando os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul; e, por fim, a 5ª, com sede em Cuiabá, atuando nos estados do Mato Grosso,[265] Goiás (Vale do Araguaia) e Território Federal de Rondônia.[266]

Ainda em 1968, em 11 de novembro, José de Queirós Campos editou a Portaria nº 85 com a nova estrutura da FUNAI, com essas cinco Delegacias Regionais, além de novas Ajudâncias, que passaram a ter jurisdição sobre alguns Postos Indígenas, como

> a Ajudância de Barra do Corda (MA), à qual ficavam subordinados os Postos Indígenas do estado do Maranhão; Ajudância de Porto Velho (RO), à qual ficavam subordinados os Postos Indígenas do Território de Rondônia; Ajudância de Campo Grande (MT), à qual ficavam subordinados os Postos Indígenas localizados no sul do estado do Mato Grosso; Ajudância de Londrina (PR), à qual ficavam subordinados os Postos Indígenas do estado de São Paulo e norte do Paraná, até o paralelo 25º sul; Ajudância de Nonai (RS), à qual ficavam subordinados os Postos Indígenas do norte do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e sul do Paraná; Ajudância de Rio Branco (AC), à qual ficariam subordinados os Postos Indígenas que seriam criados no estado do Acre; Ajudância de Boa Vista (RR), à qual ficavam subordinados os Postos Indígenas do Território Federal de Roraima e, por último, a Ajudância de Macapá (AP), à qual ficavam

265 Cabe dizer que o estado do Mato Grosso do Sul só foi criado em 1977, com Lei Complementar nº 31, de 11 de outubro, sancionada pelo então presidente Ernesto Geisel.

266 Cf. BIGIO, 2007, p. 68-69.

> subordinados os Postos Indígenas do Território Federal do Amapá. Desta forma, o presidente da FUNAI estrutura o órgão indigenista de acordo com as sugestões do Grupo de Trabalho de 68, contemplando inclusive algumas sugestões feitas por Malcher.[267]

Apesar de claras as definições da lei, sua aplicação nos rincões do país sempre enfrentou as mais diversas resistências. Não são poucas as terras reivindicadas por brancos munidos de títulos de propriedade, fruto de grilagem, alegando direito de posse. Reconhecendo essa realidade, o art. 62 do Estatuto do Índio declarou a "nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos dos atos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação das terras habitadas pelos índios ou comunidades indígenas". Para os casos em que as populações foram expulsas a fim de dissociá-las da terra indígena, o parágrafo 1° determinou a aplicação do "disposto deste artigo às terras que tenham sido desocupadas pelos índios ou comunidades indígenas em virtude de ato ilegítimo de autoridade e particular", isentando a União, a FUNAI e os povos indígenas de qualquer responsabilidade indenizatória (parágrafo 2º).

Mas como essa lei se refletia nas ações da FUNAI acerca das terras indígenas?

João Pacheco de Oliveira,[268] em artigo publicado em 1983, portanto inserido no recorte desta pesquisa, indagou qual era a situação das terras indígenas no Brasil. Para responder, recorreu ao que chamou de "dados oficiais", que incluíam informações apresentadas pela ASPLAN, Assessoria de Planejamento da FUNAI, atualizados até junho de 1981, e levantamentos realizados pelo CIMI, atualizados até o primeiro trimestre de 1982, que utilizou dados da Fundação e os publicou no jornal *Porantim 37*. Àquela altura, não era possível recorrer a informações advindas de outras fontes, já que pesquisas realizadas por antropólogos não davam conta de abranger ¼ dos grupos indígenas e a alternativa, que seriam pareceres fornecidos por organizações religiosas que atuavam junto aos indígenas, como o CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), não possuíam muito mais condições (pessoal especializado, tempo e dinheiro).

As fontes da FUNAI indicavam três grupos de terras indígenas: a) as demarcadas; b) as identificadas, mas não demarcadas; c) as terras a identificar. O

267 Idem, p. 69.
268 OLIVEIRA, 1983, p. 8.

primeiro grupo se refere às terras indígenas cujo processo de demarcação, colocação de marcos, placas e piquetes, como determinou o Decreto-Lei nº 76.999/1976, foi concluído. Porém, não havia informações sobre se tais terras foram realmente homologadas por decreto-lei do presidente da República ou se foram cadastradas no Serviço de Patrimônio da União e nos cartórios municipais, o que implicaria na regularização plena da situação jurídica da terra indígena, protegendo-a da especulação fundiária.

Do segundo grupo fazem parte as terras que os funcionários da FUNAI já identificaram, mas o processo de demarcação ainda não foi iniciado. Entretanto, a ideia de "terras identificadas" era vaga e estava incluída em entendimentos, definições e comprometimentos díspares por parte da Fundação, podendo haver uma portaria de delimitação assinada pelo presidente do órgão, algo que suporia estudos preliminares, ou apenas simples estimativas dessas terras fornecidas por chefes de Postos Indígenas. Por fim, o terceiro grupo se refere às terras dos grupos indígenas que a FUNAI não possuía estimativas. Geralmente, eram terras cujos grupos indígenas eram considerados "hostis" ou "arredios" ou em regiões que a FUNAI não atuava por não reconhecer como indígena, como foi o caso dos Tinguí-Botó e de outros grupos do nordeste. A respeito do processo de identificação, a FUNAI possuía 16 Postos Indígenas, sendo sete voltados à "atração" e à "pacificação", de modo que as informações se limitavam à localização desses grupos e uma estimativa populacional.[269]

A partir desse levantamento, Pacheco de Oliveira criou uma série de tabelas que facilitou o acesso aos dados a respeito do status em que as terras indígenas se encontravam até os primeiros anos da década de 1980. Consequentemente, é possível avaliar a atuação da FUNAI nesse aspecto durante quase o período total da ditadura militar.

Com as informações da própria Fundação, que posteriormente foram publicadas no livro *A Verdade Sobre o Índio Brasileiro*, que cumpria dupla função, informativo e propagandístico, criou-se a Tabela 1, que indica a extensão e a população de cada uma das três categorias, segundo dados das próprias unidades regionais do órgão. Como pode ser visto abaixo, os números indicam que as terras demarcadas equivaliam a apenas 32%, ficando 68% na condição de não

269 Cf. OLIVEIRA, 1983, p. 8-9.

demarcada. Pode-se pensar que se tratava de um processo em andamento, mas essa visão otimista perde força ao se considerar que em 1983 já havia corrido o dobro do prazo estipulado pelo Estatuto do Índio para demarcação das terras.

Tabela 1: Extensão da Terra e população

		Terra Demarcada		Terra Identificada Mas Não Demarcada		Terra a Identificar	
Unidade Regional da FUNAI	Localização	Superfície (1.000 ha)	População Estimada	Superfície (1.000 ha)	População Estimada	Superfície (1.000 ha)	População Estimada
1ª DR	Amazonas	-	-	8.518	17.543	-	10.089
2ª DR	Pará, Amapá	2.303,8	2.942	7.714,6	3.132 a		
3ª DR	Bahia, Sergipe, Alagoas, Paraíba, Pernambuco	12,4	3.032	109,9	18.557	-	615 b
4ª DR	Paraná, Santa Catarina	84,6	5,598	-	-	-	-
5ª DR	Mato Grosso	876,8	1.857	1.864,8	1.436	-	-
6ª DR	Maranhão	1.616,4	7.828 c	219,4	608	-	-
7ª DR	Goiás, Mato Grosso	470,1	1.438	107,1	711	-	-
8ª DR	Acre, Rondônia, Amazonas, Mato Grosso	2.639,9	1.619	2.926,5	3.400 d	-	206 e
9ª DR	Mato Grosso do Sul	31	17.077	495,9	2.891	-	-
10ª DR	Roraima, Amazonas	830	2.882	4.467,9	20.125 f	-	-
11ª DR	Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia (sul)	66,8	5.135	16,8	988	-	-
12ª DR	São Paulo, Paraná	29,4	2.317	0,2	22	-	-
13ª DR	Rio Grande do Sul	50,6	5.551	-	-	-	-
Ajudância Autônoma de Barra do Garça	Mato Grosso	1.198,4	1.188	-	-	-	-
Parque Indígena do Xingu	Mato Grosso	2.910,8	1.946	-	-	-	-
Parque Indígena do Araguaia	Goiás	-	-	1.455,2	1.301	-	-
Total		13.121	60.410	27.896,3	70.714	s/inf.	11.398

a) Faltou a cifra referente ao PI Amanayés (PA).
b) Faltam as estimativas para os Waçu (AL) e os Xocó da Ilha de São Pedro (SE).
c) Faltou a estimativa populacional para o PI Rodeador (MA).
d) Falta a estimativa do PI Kaxarari (RO), Zoró, Jaminawá/Arara, Kampa (Rio Amônea), Kulina (Maronawa), Rio Gregório (AC).
e) Faltam dados do Tenharim (AM).
f) Faltam dados de Canauamim (RR).

Fonte: OLIVEIRA, 1983, p. 10.

A Tabela 2 foi criada a partir dos dados levantados pelo CIMI que, diferentemente da FUNAI, separou as terras apenas em “demarcadas” e “não demarcadas”, organizando os grupos indígenas em uma divisão de áreas culturais.

Tabela 2: Terras demarcadas e não demarcadas, de acordo com o CIMI

		Terras Demarcadas			Terras Não Demarcadas			População
Área Cultural	Localização	Nº	Extensão (ha)	População (hab)	Nº	Extensão (ha)	População (hab)	Total/Área Cultural
1. Norte Amazônica	Amazonas, Pará, Amapá, Roraima	12	836.765	15.350	41	s/inf.	34.135	49.485
2. Solimões, Juruá, Purus	Rondônia (só 1 área), Amazonas, Acre	2	18.180	480	65	s/inf.	31.615	32.095
3. Guaporé	Rondônia, Mato Grosso	13	2.770.168	2.941	20	s/inf.	3.170	6.111
4. Tapajós, Madeira	Amazonas, Pará, Mato Grosso	11	1.117.687	5.986	10	s/inf.	3.578	9.564
5. Alto Xingu	Mato Grosso	3	2.698.314	2.533	1	s/inf.	?	2.533
6. Tocantins, Xingu	Maranhão, Goiás, Pará, Mato Grosso	19	2.701.016	9.895	16	s/inf.	3.003	12.898
7. Pindaré, Gurupi	Pará, Maranhão	6	1.346.022	6.250	3	s/inf.	366	6.616
8. Leste, Nordeste	ES / MG / BA / AL / SE / PE / PA / CE	13	85.666	8.552	18	s/inf.	22.401	30.953
9. Paraguai, Paraná	Mato Grosso do Sul	16	556.364	19.258	4	s/inf.	726	19.974
10. Tietê, Uruguai	RS / PR / SP / SC	25	164.456	14.681	10	s/inf.	575	15.256
Total		120	12.294.638	85.916	188	-	99.569	185.485

Fonte: OLIVEIRA, 1983, p. 11.

As notadas discrepâncias entre os dados do CIMI e da FUNAI não devem ser utilizadas para invalidá-los. Em parte, isso se deveu às diferenças entre os períodos utilizados por cada entidade. Nos números do CIMI constavam quatro áreas demarcadas que só vieram a aparecer nos dados da FUNAI posteriormente, as T.I. Kadiwéu, Tapirapé/Karajá, Gaimbé (Kaiowá) e Fazenda Canto (Xukuru/Kariri). Pacheco de Oliveira aponta para a falta de pesquisas específicas para precisar outras diferenças, mas indicou algumas razões para sua existência.

> 15 áreas dadas como demarcadas pela FUNAI (principalmente destinadas a atração de grupos arredios e localizadas em Rondônia e Mato Grosso) não constam da relação elaborada pelo CIMI; há diferenças (geralmente bastante pequenas) entre as cifras registras

> pelas duas fontes em relação a 13 áreas; nos quadros da FUNAI não constam algumas áreas (a maioria delas demarcadas pelo antigo SPI) apontadas pelo CIMI como demarcadas.[270]

De todo modo, todos os levantamentos levam à mesma interpretação sobre a morosidade para se demarcar deixando os povos indígenas expostos a invasões e ações de fazendeiros e mineradores.

A Tabela 3 indica a distribuição das terras indígenas identificadas de acordo com as unidades administrativas da FUNAI, que a essa altura contava com 13 Delegacias Regionais e 1 Ajudância Autônoma, e demonstra como a questão econômica e o avanço das frentes de expansão dos brancos estavam associados às demarcações, com mais chances de serem concretizadas nessas áreas que, devido à interferência, contavam com populações indígenas reduzidas e territórios reivindicados menores. Essa era a realidade do sul e do sudeste do país, onde praticamente todas as terras indígenas foram demarcadas, ao passo que nas demais regiões as demarcações estavam muito atrasadas.

Tabela 3: Distribuição de acordo com as unidades administrativas da FUNAI

		Terras Indígenas Identificadas (1.000 ha)	Terras Identificadas mas não Demarcadas	Terras Demarcadas (%)
1ª DR	AM	8.518	100,0	-
2ª DR	PA-AP	10.018,4	77,0	23,0
3ª DR	BA-SE-AL-PB-PE	122,3	89,8	10,1
4ª DR	PR-SC	84,6	-	100,0
5ª DR	MT	2.741,6	68,0	32,0
6ª DR	MA	1.835,8	88,0	11,9
7ª DR	GO-MT	577,2	81,4	18,5
8ª DR	AC-RO-AM-MT	5.566,4	52,5	47,4
9ª DR	MS	526,9	94,1	5,8
10ª DR	RR-AM	5.297,9	84,3	15,6
11ª DR	MG-ES-BA	83,6	20,0	79,9
12ª DR	SP-PR	29,6	0,6	99,3
13ª DR	RS	50,6	-	100,0
AJABAG	MG	1.198,4	-	100,0

Fonte: OLIVEIRA, 1983, p. 14.

270 OLIVEIRA, 1983, p. 12.

Como pode ser visto, a região amazônica ainda estava no início dos processos de demarcação, sendo que a 1ª Delegacia Regional não tinha demarcado nenhuma área até os primeiros anos da década de 1980. A 10ª Delegacia demarcou apenas 15,6% das terras identificadas, mas dentro da condição de urgência devido à construção de rodovias, como foi o caso da T.I. Waimiri-Atroari.

Acerca dos números, Pacheco de Oliveira fez uma observação pertinente sobre uma pesquisa realizada por Roberto Cardoso de Oliveira na década de 1960. Baseando-se na distribuição dos povos indígenas e nas microrregiões esboçadas pelo IBGE, Oliveira concluiu que a grande maioria dos grupos indígenas (82,4%, 169 povos dos 205 então registrados) habitava zonas de baixa densidade demográfica, ao passo que nas regiões com maior desenvolvimento econômico havia apenas 4,8% (10 povos de 205), endossando a relação entre o avanço das frentes de expansão, e consequentemente sua integração à economia do mercado, e a efetiva demarcação das terras indígenas.[271]

Os dados trazem outras informações, como o baixo número de demarcações no nordeste, região onde os povos indígenas iniciaram sua mobilização para retornar aos seus territórios ancestrais e o reavivamento de sua identidade étnica mais recentemente, e alguns casos específicos que fogem da hipótese mencionada acima, como o caso da área da Ajudância Autônoma de Barra do Garça, que demarcou todas as terras indígenas devido à forte pressão exercida pelas lideranças Xavante e o Parque Indígena do Xingu, considerado uma “vitrine” do indigenismo oficial para alguns.

A tabela 4, contendo o histórico de demarcações da FUNAI, foi criada por Pacheco de Oliveira considerando apenas os levantamentos do CIMI. Até 1973, a Fundação pouco fez para regularizar e demarcar as terras, ainda que fosse sua obrigação. Os números após esse período não devem ser entendidos meramente como melhoria nas políticas indigenistas devido ao Estatuto do Índio, criado nesse ano. A completa falta de regularidade e o grande contraste no decorrer do período demonstram mais uma reação voltada às necessidades de implementar os projetos desenvolvimentistas do que cumprir com a lei. É sintomático que o período em que mais se demarcou tenha sido justamente quando se intentava a criação de um “Brasil Grande”, enquanto obras faraônicas eram construídas por todo país, como a

271 Cf. OLIVEIRA, 1983, p. 15.

Usina Hidrelétrica de Itaipu e de Tucuruí e a Transamazônica, e grandes empreendimentos mineradores eram executados.

Tabela 4: Histórico das demarcações da FUNAI

	Terras Indígenas Demarcadas		Terras Indígenas com Decreto-Lei		Terras Indígenas sem Decreto-Lei	
Anos	Nº de Áreas	Extensão (Ha)	Nº de Áreas	Extensão (Ha)	Nº de Áreas	Extensão (Ha)
72	1	67.078	-	-	1	67.078
73	2	277.098	2	277.098	-	-
74	1	167.572	1	167.572	-	-
75	6	2.598.176	3	1.779.370	3	818.806
76	3	466.270	3	466.270	-	-
77	16	2.575.238	3	170.939	13	2.404.299
78	4	3.413.859	1	2.642.003	3	771.856
79	6	695.965	-	-	6	695.965
80	1	89.698	-	-	1	89.698
81	23	1.056.708	7	644.304	16	412.404
82	3	588.381	-	-	3	588.381
TOTAL	66	11.996.043	20	6.147.556	46	5.848.487

Fonte: OLIVEIRA, 1983, p. 16.

O histórico das demarcações é um ótimo indicativo de como as políticas indigenistas atuavam. Se as realizadas pela FUNAI correspondem a interesses político-econômicos, pode-se dizer o mesmo para o SPI. Como demonstra a Tabela 5, as áreas demarcadas pelo órgão se referem em sua maioria a localizações no Sudeste e na região do Mato Grosso, refletindo as atuações diretas da Comissão Rondon, ainda no início do SPI. Para além do imaginário positivo – além de positivista - sobre o indigenismo praticado nos tempos do Marechal Rondon, ainda que o número de demarcações seja significativo, 54 frente às 66 da FUNAI, sua extensão é muito baixa não alcançando os 300 mil hectares. Enquanto o SPI demarcou 54 áreas com uma extensão total de 298.595 hectares, a FUNAI demarcou 66 áreas com extensão total de 11.996.043 hectares. Ou seja, a atuação do SPI significou irrisórios 2,4% do total de terras demarcadas até 1982.

Tabela 5: Áreas demarcadas por região

Unidade Regional da FUNAI	Localização	Áreas Nº de	Extensão
1ª DR	Amazonas	9	5.113 ha
4ª DR	Paraná, Santa Catarina	6	84.449 ha
5ª DR	Mato Grosso	4	87.259 ha
9ª DR	Mato Grosso do Sul	13	31.767 ha
11ª DR	MG / ES / BA	3	10.000 ha
12ª DR	São Paulo, Paraná	11	29.328 ha
13ª DR	Rio Grande do Sul	8	50.679 ha
TOTAL		54	298.595 ha

Fonte: OLIVEIRA, 1983, p. 17.

Pensando em garantias territoriais visando a permanência étnico-cultural e evitar o que Pacheco de Oliveira chamou de “futura proletarização maciça”[272] desses grupos indígenas, muitas demarcações realizadas pelo SPI são ineficazes. Sendo menos reservas territoriais e mais “reservas de mão de obra”. Uma característica dessas áreas são formas temporárias de trabalho, como a “changa” e o “trabalho volante”, pelas quais os indígenas procuram alguma garantia econômica, algo inviável se dependessem da produção agrícola.

Mas o que aparenta ser a manifestação mais preocupada de uma política de estado pró-indígenas por parte da FUNAI é mais uma das facetas da retórica indigenista estatal. O número muito superior de suas demarcações demonstra uma maior efetividade na prática de preservar para integrá-los “progressiva e harmoniosamente à comunhão nacional”, como diz o Estatuto do Índio. Por outro lado, não cumpriu o prazo estipulado de demarcar todas as terras indígenas no prazo de cinco anos estipulado pelo estatuto.

Há de se considerar o que já foi dito acima sobre a real autonomia da FUNAI. Subordinada ao Ministério do Interior com propósitos declaradamente desenvolvimentistas, e com sua presidência escolhida por essa cúpula, as decisões mais importantes estão fora de sua alçada, já que “o Governo Federal determina o caráter de sua atuação”.[273] Além disso, “os arranjos financeiros e contábeis e a liberação da programação orçamentária regular, bem como as diretrizes mais

272 Cf. 1983, p. 18-19.
273 OLIVEIRA, 1983, p. 22.

gerais”[274] procediam desse ministério. Agravava esse cenário desfavorável a falta de uma continuidade administrativa, refletida na escolha individual de cada dirigente que criava sua própria equipe e assessores, redefinindo prioridades e buscando junto ao ministério angariar fundos aos próprios programas. Ademais, mesmo após a conclusão do processo prático da demarcação, era preciso passar pelo crivo presidencial, que podia homologar ou não a terra indígena. Em suma, o “Governo Federal controla e avalia a atuação da FUNAI no que toca à questão de terra”.[275]

Ao mais curioso leitor pode surgir a dúvida: mas como a FUNAI identifica as terras indígenas?

De forma simplificada, um GT (Grupo de Trabalho) composto por funcionários da FUNAI, com a ideal presença de um antropólogo, investiga *in loco* um espaço habitado por um grupo indígena e estabelece a relação de territorialidade. “Vincula-se dessa forma um grupo humano a um espaço natural, com a produção de documentos que o certifiquem como resultantes mais objetivas do processo”.[276] O objetivo é caracterizar essa relação que remeta à imemorabilidade reconhecendo-a como terra originária ou tradicionalmente ocupada por essa população. Isso significa mediar a ideia territorial dos grupos indígenas com a ideia territorial do branco, o que sempre gerou consequências onerosas aos povos originários.

Os positivistas do início do século XX já defendiam a soberania dos indígenas sobre as terras que habitavam da mesma forma que a lei sempre garantiu seu direito de usufruto das áreas, mas como parte do processo de transformá-los em pequenos produtores agrícolas, e, posteriormente, preservar sua cultura para integrá-los. Com a apropriação do poder pelos militares, em 1964, os ideais de nação, povo e território que alimentaram inúmeros debates, especialmente depois da Revolução Francesa, ganharam significativa proporção devido ao discurso ufanista que se alinhava à retórica militar da Doutrina de Segurança Nacional. Entretanto, além do autoritarismo do período, estava em vigor a prática das velhas colonialidades. Desse modo, já não é mais de se espantar que com as identificações venham também decisões como alteração dos limites de acordo com os interesses econômicos e uma relação imposta aos indígenas de subserviência não só para com o Estado, mas para com os servidores da própria FUNAI.

274 Idem.
275 Idem, p. 23.
276 LIMA, 1998, p. 172.

Identificar, demarcar e homologar, dentro dessa lógica, eram partes de um processo colonizador e colonialista de incluir os povos indígenas territorialmente para, posteriormente, serem inseridos como cidadãos à chamada comunhão nacional. A essa altura, “terras indígenas” já eram uma categoria jurídica, mas que certamente não abarca em sua definição o entendimento dos povos indígenas. Isso porque sempre se tratou de uma conceituação mediada por brancos, ainda que houvesse investigações *in loco*, para fins legais previstos nas leis também criadas pelos brancos para trazer soluções às questões territoriais inerentes às relações entre o Estado e os indígenas.

Portanto, até a Constituição de 1988, demarcar terras indígenas era parte do projeto nacional de expansão colonial. Já que

> A dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é […] a territorial. Da perspectiva das organizações estatais […], administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas [...], definir limites e demarcar fronteiras [...].
> A noção de territorialização tem a mesma função heurística que a de situação colonial [...], da qual descende e é caudatária em termos teóricos. É uma intervenção da esfera política que associa — de forma prescritiva e insofismável — um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados.[277]

Ainda que os estudos da FUNAI considerem o vínculo da população com a área para fins de demarcação, pode-se notar como historicamente esse processo sempre esteve sujeito aos avanços econômicos e desenvolvimentistas e submetidos à ideia do branco de território, ao passo que a relação dos indígenas com a terra está em um nível cosmogônico em que, mais do que uma localização geográfica ou um pedaço de terra apropriado, trata-se de um vínculo ancestral.

Grosso modo, essa relação se estrutura na noção de que a terra faz parte do grupo da mesma forma que o grupo faz parte da terra, em uma relação simbiótica de pertencimento. O caso dos Guarani-Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, é um ótimo exemplo para entender essa conexão. Expulsos de suas áreas, estão constantemente lutando nas chamadas retomadas pelo direito de voltar a viver em suas terras originárias. Nesse empenho, sofrem as mais diversas ameaças,

277 OLIVEIRA, 1998A, p. 55-56.

atentados, violências, diversas vidas são perdidas em conflitos contra um sistema alimentado por grandes fazendeiros, políticos e o mercado, mas não desistem de regressar às terras onde estão seus antepassados e seu modo de vida.

É fácil cair no erro de praticar uma colonialidade e romantizar, idealizar a conexão entre os indígenas e a terra, mas o que está em questão é deixar claro que seja qual for essa relação ela se distingue da ideia de posse e propriedade tão internalizada pelo mundo ocidental colonialista. Não se trata de um julgamento sobre as demarcações realizadas pela FUNAI e seus servidores, já que dentro do sistema estabelecido essa era a alternativa viável de uma escala mínima de garantia de direitos. Trata-se de chamar a atenção para o fato de que quando terras são invadidas, desmatadas e cortadas pelo chamado progresso, modos de vida, culturas e conhecimentos tradicionais passam despercebidos aos interesses do capital, sensível apenas aos números do lucro. Assim, a proposta de indenizar ou transferir os povos indígenas de suas áreas quando grandes obras são realizadas, como o caso da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, não compensa a perda memorial, ancestral e cultural, patrimônios que aquele movido por valores financeiros é incapaz de compreender, justamente porque a noção territorial originária é completamente distinta e fundamentada no que é inestimável. Para os fins desta pesquisa, trata-se de entender minimamente a forma como a FUNAI funcionava burocraticamente e sua relação com a hierarquia de poderes para identificar nas ações do órgão a retórica indigenista estatal.

Como pôde ser visto até agora, não eram poucos os artifícios legais que garantiam os direitos de os indígenas usufruírem a terra que habitavam, assim como decretos estabelecendo critérios e procedimentos para sua demarcação. Além disso, ficou também estabelecido o trâmite para sua aprovação, que deveria passar pelo crivo do presidente da FUNAI e, posteriormente, pelo endosso do presidente da República. Aqui não se pode perder de vista quem eram essas pessoas. Desse modo, todo aporte legal não era mais do que mera teoria diante da real necessidade de demarcação, concretizada minimamente como uma reação a uma condição de urgência que podia envolver assuntos correlacionados mais do que como base para planejamentos de demarcações como um projeto institucional. Por exemplo, a demarcação da área indígena dos Kinja. Mais do que um projeto para se proteger as

especificidades étnico-culturais desse povo, surgiu como uma necessidade de se cumprir os trâmites legais devido o interesse em se explorar os minérios da região, assim como para cumprir o Projeto de Integração Nacional de conectar as capitais brasileiras. Aí entra a retórica indigenista estatal que deve ser capaz de unificar em discurso a defesa dos direitos indígenas e os interesses do Estado e do capital.

O anteprojeto da criação da T.I Waimiri-Atroari destacou a urgência ao registrar que “para apressar e consolidar definitivamente essa atração torna-se necessariamente a criação de uma reserva” por habitarem a região onde “passará a rodovia Manaus-Caracaraí”, a BR-174, que acabou chegando a Boa Vista/RR. Em outras palavras, sendo a República regida por um senso de direitos, mesmo em um governo ditatorial, tais valores foram mantidos, mas não sem poréns, de modo a manter a estrutura do Estado em funcionamento alimentando a ordem e o progresso, tão caros ao projeto desenvolvimentista brasileiro.

> Como é que a natureza faz uma doença pra atacar o que a natureza fez? A natureza nunca faz algo contra a natureza. Foi o homem branco que fez isso.
>
> Marcelo Ewepe[278]

4. Narrativas

Em Presidente Figueiredo-AM, minha rotina se iniciava às 7 da manhã, quando o despertador tocava e o calor já era notável. A quem não está habituado às altas temperaturas e à umidade amazônicas pode ser sufocante no início. Para sair da cama era preciso se desviar do mosquiteiro, artefato indispensável se houver a intenção de dormir sem servir de banquete aos impetuosos mosquitos. Antes do café da manhã, que variava entre castanhas coletadas no quintal, compota de cupuaçu e mel produzidos pela família, pão, tapioca e café, Egydio fazia seus alongamentos matinais rigorosamente todos os dias, ciente da importância de se manter fisicamente ativo, pois mentalmente sempre se mostrou incansável e inabalável.

Em nosso primeiro contato, acordamos como se daria a digitalização de seu acervo. Inicialmente, porém, ele me pediu que organizasse duas pastas contendo relatórios (do CIMI, da FUNAI, do DEOPS, pareceres de antropólogos, geólogos, etc), manifestos próprios, recortes de jornais, contratos (FUNAI e mineradoras) etc, para serem utilizados na produção do relatório que foi entregue à Comissão Nacional da Verdade. Mas meu trabalho não se limitou a isso. Entre 19 de setembro e 15 de outubro de 2012 empenhei-me em digitalizar o máximo possível do acervo documental da Casa da Cultura do Urubuí. Nesse quase um mês de trabalho abarquei cerca de 90% da documentação, algo em torno de seis mil páginas que, agora, poderão ficar a salvo das ações implacáveis do tempo.

O processo era muito simples, improvisado. Não havia uma máquina de escaneamento, descartada rapidamente pelos próprios Schwade após concluírem que se tratava de um método demasiadamente lento. Utilizávamos uma câmera digital modesta, mas extremamente eficiente e muito veloz. Um tecido branco era utilizado como fundo, e em poucos segundos diversas páginas podiam ser gravadas

278 DEPOIMENTOS. Dir.: Vincent Carelli, 2013.

em um cartão de memória. Certamente, as tecnologias digitais são uma nova realidade e grandes aliadas dos pesquisadores, facilitando substancialmente seus trabalhos.

Basicamente, o acervo é composto por documentos, livros e periódicos gerais que se referem majoritariamente aos Kinja, havendo eventuais menções a outras etnias. O item com registro mais antigo referente a a eles é uma fotocópia do artigo alemão *Die Yauaperý*, do fotógrafo Georg Hübner e do antropólogo Theodor Koch-Grünberg, de 1907, que fez parte da *Zeitschrift für Ethnologie, a* Revista de Etnologia da Sociedade de Berlim para Antropologia, Etnologia e Pré-História. A partir daí, há um salto temporal para a década de 1940, quando a responsabilidade do indigenismo estatal era do SPI. Entretanto, são poucos os documentos desse órgão, apenas alguns relatórios apontando a reação hostil dos Kinja em retaliação à chegada de invasores a seu território.

Pode-se afirmar que o acervo da Casa da Cultura do Urubuí abarca de forma mais substancial documentos produzidos a partir da década de 1960, mas não à toa. Ainda que os projetos levados a cabo pelos militares após o golpe de 1964 dessem continuidade a programas desenvolvimentistas iniciados antes, seus projetos e empreendimentos potencializaram gravíssimos transtornos e muitas perdas aos indígenas. Igualmente a FUNAI, que ao ser criada em 1967 dava prosseguimento ao indigenismo estatal iniciado em 1910, mas que esteve envolvida em diversos casos graves. Em relação aos Kinja, o período é significativo, pois ao final da década de 1960 se iniciaram de forma mais incisiva os contatos visando a construção da BR-174 e a exploração mineral da região. Especificamente em 1968, notícias a respeito desse povo ganharam outra proporção após a malfadada expedição do Padre Calleri, contratado para atuar na atração e pacificação dos Kinja, cuja equipe acabou morta, com exceção de uma pessoa.

Dessa forma, muito do conteúdo recortado de periódicos (revistas e jornais) presente no acervo tem início nesse fatídico acontecimento que ganhou capas e grande dedicação midiática alimentando o imaginário popular. Não foram poucas as reportagens construindo uma narrativa a respeito de um religioso sendo morto por “silvícolas”, a ponto de o caso ser conhecido como “Massacre da Expedição Calleri”, a despeito de, sob uma perspectiva indígena, ser mais uma das inúmeras tentativas de o branco invadir seu território no afã de levar “progresso”.

O acervo possui uma significativa quantidade de documentos do DER-AM, do Departamento Nacional da Produção Mineral, da Eletronorte e de outras entidades, mas, sem dúvida, a FUNAI é a que possui o número mais expressivo, com mais de 1300 páginas. Entre relatórios de antropólogos, relatórios técnicos, ofícios, memorandos, minutas, saltam aos olhos os documentos referentes a empresas de mineração e à construção da Hidrelétrica de Balbina. Por mais que essas descobertas sobre a Fundação tenham me deixado atônito, há outra categoria de documentos que me causaram maior surpresa e me deixaram mais assombrado, os desenhos produzidos pelos próprios Kinja.

4.1 Letramento

Ao falar sobre uma *História das imagens*, Ivan Gaskell[279] nos lembra que "O significado do material visual se modifica; as interpretações diferem através dos limites cronológicos e culturais: aqueles que conhecemos só podem ser sempre aqueles que nós próprios geramos". Apesar de estar se referindo a obras de arte em sua definição eurocentrada em contextos igualmente ocidentais, essa premissa vale para qualquer análise imagética. Se só podemos conhecer a fundo algo por nós mesmos produzidos – o que ainda pode ser questionável -, a interpretação de produções realizadas por terceiros estará condicionada aos contextos nos quais se encontram. Ou seja, uma interpretação pode dizer mais sobre quem a faz do que sobre a imagem. Sendo essa distância entre representação e interpretação algo considerável entre pessoas inseridas na mesma cultura, mas em cronologias diferentes, entre culturas distintas ela é potencializada. Se essas produções partirem de culturas indígenas, extremamente díspares das ocidentais, as análises correm ainda o risco de se encerrarem em delírios colonialistas.

Assim, uma análise descontextualizada dos desenhos Kinja pode levar a crer que são fruto de alguma atividade infantil. Sob uma perspectiva colonialista, os desenhos podem ser considerados muito simples. Porém, é essencial considerar o contexto no qual essa produção está inserida. Mais do que uma demonstração de habilidades artísticas, essas ilustrações fizeram parte de um sistema de

279 1992, p. 264.

alfabetização implementado por Doroti Müller Schwade e Egydio Schwade durante o período em que atuaram junto aos Kinja.

Nesse período, meados da década de 1980, a FAWA (Frente de Atração Waimiri-Atroari), criada pela FUNAI para tratar especificamente de assuntos relacionados aos Kinja, já estava plenamente estabelecida com as estruturas físicas (base, postos, casas), mas sobretudo com as relações de poder. Como será visto abaixo e no próximo capítulo, os servidores da Fundação já haviam incluído representantes Kinja, chamados de "capitães", na hierarquia de comando, consequentemente, rearranjado a própria representação de liderança e a estrutura social desses indígenas. A FAWA é um excelente exemplo da retórica indigenista estatal, tendo partido dos dispositivos legais de proteção aos direitos dos indígenas, alegando ter melhorado a condição de vida dos Kinja, mas que fundamentalmente garantiu a pacífica exploração mineral e hidrelétrica de seu território ancestral.

O letramento foi possível devido a uma série de reivindicações dos próprios Kinja para que fossem alfabetizados, após tentativas infrutíferas e insatisfatórias por parte de funcionários da FUNAI, que operavam sem qualquer sistema ou método pedagógico, e por parte de um ex-policial, que partia de um posicionamento eurocêntrico. Em uma reunião do NAWA (Núcleo de Apoio Waimiri Atroari), que contou com a presença de Doroti e Egydio, Sebastião Amâncio da Costa e Ezequiel Paulo Heringer, da FUNAI, e os próprios Kinja, os indígenas exigiram a ativação da escola, parada havia quase dois anos, e sugeriram a incorporação do casal Schwade para as atividades escolares. Doroti e Egydio, que por meio da Autorização do Presidente da FUNAI nº 014/1985 já trabalhavam para "efetuar levantamento demográfico e etnológico junto aos povos indígenas Waimiri-Atroari", foram então liberados para atuar como professores por um período de dois anos.[280]

Entre fevereiro de 1985 e dezembro de 1986,[281] inspirado no método Paulo Freire, o casal desenvolveu o primeiro processo de alfabetização em kiñayara[282] no aldeamento de Yawará, região sul de Roraima, tendo como ponto de partida

280 Cf. SOUZA, 1993, p. 316.

281 Em seu artigo, Souza (1993, p. 316), baseada na Aut. Funai – Pres. nº 014/85, diz que Doroti e Egydio atuaram de "4/9/85 a 4/12/86". Entretanto, Egydio afirma que os trabalhos se iniciaram em fevereiro, como ficou registrado no relatório da Comissão Estadual da Verdade do Estado do Amazonas. Sobre o fim, todos estão de acordo. Optei por utilizar a informação de Egydio por priorizar o relato de quem vivenciou o fato, considerando, é claro, as falhas que estamos sujeitos ao confiar na memória.

282 Idioma Kinja.

imagens elaboradas pelos próprios Kinja a partir de seu cotidiano. Diariamente, a comunidade desenhava o que e como quisesse, longe das vistas dos responsáveis pelo posto da FUNAI e dos próprios professores. E, no dia seguinte, discutiam o conteúdo em aula. Um sistema sem preocupações com a ortografia. Primeiro, eram observados os desenhos e temas mais frequentes e extraída a primeira letra, como *mudî* (casa). Por exemplo, no quadro, desenharam uma *mudî* ao lado da outra sugerindo a forma da letra "M". Após as discussões, os estudantes compreenderam a relação do desenho com o fonema da letra e iniciaram sua alfabetização. Nas palavras dos professores,

> o desenho não é apenas um exercício mecânico para 'amolecer' as mãos' e sim, um recurso comparativo das letras com os objetos e animais: 'No processo desencadeado surgiram assim, primeiro os desenhos, depois, as letras, as palavras, as pequenas frases e, finalmente, em menos de um ano, os textos'.[283]

Ao pensar nesses desenhos, não se pode ignorar que se trata de técnicas de uma linguagem e expressividade de branco, posto que foram eles a inserirem nesse contexto específico. Isso tem relevância na medida em que influencia na expressão em si. Claro que não significa que a ideia de desenhar seja uma exclusividade dos brancos, especialmente porque os desenhos mais antigos da humanidade têm milhares de anos. Nessa circunstância, o material (papel e lápis de cor) era fornecido pelos professores. E não se pode ignorar a posição hierárquica que estava posta nessa relação, já que devido aos contatos e às ações dos funcionários da FUNAI foram absorvidos pelos Kinja uma grave falta de autoestima, um sentimento de inferioridade em que o branco "sabe" e eles "não sabem" e a desvalorização de sua própria língua, que consideravam uma "gíria" diante da língua do branco,[284] o que ficará mais compreensível no próximo capítulo. Porém, à medida que a técnica foi incorporada pelos Kinja passou também a ser sua expressividade, ressignificada por e para sua cultura,[285] além de esses desenhos específicos representarem temporalidades que, ao serem cruzadas com outras fontes, historicizam os diferentes contatos entre eles e os brancos.

283 Cf. OPAN apud SOUZA, 1993, p. 317.

284 O capítulo 4 aborda essa relação entre servidores da FUNAI e os Kinja com mais profundidade.

285 Mesmo após a metodologia aplicada ter chegado ao fim, a prática de desenhar não foi abandonada pelos Kinja. Um exemplo é o livro *Aaikaa iakaha*, de Iarymaky Orlando Atroari, sobre passagens míticas de seu povo, impactos sofrido devido à chegada dos brancos, etc, com ilustrações similares, e que já está em sua segunda edição (2018).

Sobre o método pedagógico, é preciso destacar alguns pontos. O primeiro é o fato de seu inspirador, Paulo Freire, não ter pensado nos povos indígenas para produzir suas obras, o que pode ocasionar questionamentos sobre sua aplicabilidade e sobre a autonomia daqueles educandos, já que se tratou de um processo mediado por brancos, ainda que pouco ortodoxo. O segundo é justamente sobre o motivo de ter sido ele a inspiração. Pensada para combater a humanidade roubada nos processos de exploração acentuados pela avidez do capital, essa pedagogia tem como objetivo a descoberta crítica das relações de opressão que acabam por desumanizar oprimido e opressor. O próprio Freire[286] questiona "Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora?" para apresentar que essa pedagogia deve ser criada com eles e não para eles. Àquela altura, fosse pelo desejo de lutar contra a inferiorização imposta pela FAWA ou pelo desejo de se letrar para "saber", o fato é que havia por parte dos Kinja o interesse pela alfabetização, alinhado à proposta do casal missionário. O método adotado visou essa descoberta crítica dos encadeamentos impostos pelos servidores da FUNAI, o que ocasionou descontentamentos, como será visto.

Devido ao histórico de catequizações, pode-se questionar o real objetivo de missionários em territórios indígenas. A esse respeito, é preciso desmistificar a figura do missionário. Além da diferença entre protestantes e católicos, tendo os primeiros diversas vertentes, os segundos não podem ser considerados uma unidade. Especialmente após a década de 1960, quando na América Latina a chamada Teologia da Libertação[287] transgrediu a dualidade mundo terreno/mundo espiritual para se basear na exploração econômica ou, para usar os conceitos de Freire, opressor/oprimido. Grosso modo, adeptos, como Doroti e Egydio, partiam da premissa libertária das relações de poder e não da conversão de ímpios para sua salvação.

O último ponto é o viés civilizatório que pode estar subjetivo em todos os elementos citados acima que compõem esse contexto. Norbert Elias[288] definiu sinteticamente o conceito de civilização como "a consciência que o Ocidente tem de si mesmo", o que certamente acaba se refletindo na ação de letramento. Por outro lado, como dito anteriormente, o processo civilizatório implementado na atração e pacificação dos indígenas durante a república teve como objetivo sua inserção no sistema econômico e a imposição de um modo de vida, diferindo-se muito da

286 1974, p. 32.
287 Cf. DUSSEL, 1997; LÖWY, 1989.
288 Cf. 1994, p. 23.

alfabetização aplicada. Assim, ainda que de alguma maneira as letras remetam à ideia de civilização ocidental, o método aplicado e seu objetivo eram completamente distintos.

A esse respeito há um personagem cujo parecer é imprescindível para se ir além de especulações e compreender a importância das ações de Doroti e Egydio, o linguista Nelmo Roque Scher, que em novembro de 1985 esteve na T.I. Waimiri-Atroari a serviço da própria FUNAI. Seu relatório aponta como seus objetivos

> 1) observar a comunidade indígena Waimiri-Atroari e avaliar as reivindicações de implantação de um sistema educacional específico para a área; 2) avaliar a viabilidade e oportunidade de implantação do referido sistema educacional; 3) realizar um levantamento lingüístico preliminar visando o aprendizado da língua Waimiri-Atroari por parte dos servidores locais; 4) discutir com a comunidade indígena e equipe local de servidores sobre o tratamento adequado da questão educacional e lingüística e propor medida neste sentido.[289]

Aos olhos de Scher, a alfabetização se dava envolvendo diretamente os estudantes às atividades em todos os níveis.

> […] o aluno cria o material didático que lhe vai servir. Ao mesmo tempo que desenha e pinta a flora e a fauna conhecida com lápis grafite e lápis de cor numa folha de papel ofício, a estrutura de sua língua também transparece. Primeiro, surgem os itens lexicais de sua cultura e, gradativamente, com a evolução do domínio sobre a habilidade de se expressar por escrito surgem as primeiras frases sobre seus quefazeres diários. Sem dúvida que essas etapas são emocionantes, tanto para os professores e muito mais para os alunos. É visível a satisfação que experimentam quando percebem que sua língua pode ser estudada em sua estrutura e, também, quando se convencem que sua língua é bonita.[290]

Se por um lado Egydio sempre ressalta que a metodologia foi inspirada em Paulo Freire, Scher a chama de “palavração”, processo que consiste em desenhar pequenas cenas, conversação sobre as cenas, escrever/desenhar sobre a conversação, coleta do material produzido, montagem do texto a partir da coleta do material e discussão no dia seguinte sobre o texto produzido. De fato, o processo é muito similar, mas o viés libertário empregado por Doroti e Egydio sintetiza o diferencial, e a recomendação de Scher para que “o material didático-pedagógico que vier a ser elaborado futuramente deverá se embasar nesse material já

289 SCHER, 1986, p. 1.
290 Idem, p. 2-3.

documentado"[291] e que a alfabetização de outras aldeias Kinja deve se dar "sob a orientação dos professores da escola Yauará, porque são pessoas comprometidas vitalmente com a causa desse povo" (sic),[292] demonstra sua eficácia social e linguística.

Scher destaca ainda o fato de, a despeito de serem Doroti e Egydio missionários, não ter percebido "qualquer forma de proselitismo religioso ou interferência cultural por parte dos professores. Estão, sim, empenhados em recuperar e valorizar os costumes, crenças e festas típicas desse povo através de sua ação pedagógica".[293] De fato, em nenhum dos desenhos observados há qualquer sinal de símbolos religiosos, como cruzes, ou menções a Deus, a elementos cristãos ou de doutrinação religiosa. Até por isso, não é de se admirar que os Kinja tenham se empenhado tanto para se alfabetizar e aprender a utilizar os mecanismos simbólicos de comunicação dos brancos, pois partiram de sua própria realidade. Traçando uma relação entre o que os desenhos revelam e o testemunho de Scher, pode-se afirmar que de fato não havia algum objetivo proselitista. Se tal feito foi apenas uma introdução para posteriormente se catequizar ou qualquer afirmação nesse sentido não podem ser considerados mais do que especulação, posto seu breve período atuando junto aos indígenas. Porém, o próprio linguista demonstra sua admiração com a exigência dos Kinja de terem pelo menos duas ou três horas de aula por dia. Para ilustrar esse entusiasmo, Scher narra uma passagem envolvendo os homens que saíram para caçar de madrugada e regressaram por volta das 17h.[294]

> Estavam tristes, porque não encontraram nada para caçar, e cansados pela longa caminhada. Apesar disso, uma hora depois estavam na escola com uma disposição invejável. Aliás, a vitalidade empreendida pelos Atroari em todas as suas atividades é algo admirável. A disposição é a mesma tanto para caçar, pescar, trabalhar no roçado como para estudar.[295]

Partindo do relato de Scher é possível notar que para os Kinja o processo de alfabetização não era meramente um letramento como o é aos considerados civilizados. Como apontou Baines,[296] e poderá ser visto adiante, o histórico de

291 Idem, p. 3.
292 Idem, p. 4.
293 Idem.
294 A escola funcionava em dois períodos. O turno matinal era reservado às mulheres e crianças e o vespertino atendia os homens.
295 SCHER, 1986, p. 1.
296 Cf. 1990.

subalternização diante do avanço do chamado progresso e o estabelecimento hierárquico entre brancos e indígenas os levou a um comportamento similar ao de quem acredita ser inferior. o fato de terem sido assassinados os mais velhos e anciãos das aldeias, levando o povo quase que à sua completa dizimação durante a construção da rodovia e da estrutura de exploração mineral, fez com que a década de 1980 fosse uma espécie de revalorização identitária e cultural. Pois, especificamente em Yawará, as 31 pessoas que à época lá viviam

> eram sobreviventes de quatro aldeias localizadas à margem direita do rio Alalaú, desaparecidas durante a abertura da rodovia BR-174. A pessoa mais velha não passava dos 40 anos. Todas as demais, acima de dez anos, eram órfãs, exceto duas irmãs, cuja mãe ainda vivia. Seus pais morreram na guerra genocida, durante a construção da rodovia. E as crianças de quatro a dez anos também eram órfãs de pai e mãe. Seus pais morreram de sarampo em 1981, abandonados pela FUNAI à beira da BR-174, no km 285.[297]

O levantamento feito por Baines durante suas pesquisas junto aos Kinja, em 1983, aponta que sua população era majoritariamente jovem, sendo que das 332 pessoas contadas, espalhadas pelas aldeias, duzentas e dezesseis estavam abaixo dos 20 anos e 116, acima,[298] e a alfabetização foi de suma importância para entenderem que seu idioma e sua cultura poderiam ser considerados tão importantes quanto a língua do branco colonizador. A partir do momento que se tornou possível ler e escrever kiñayara*,* além de falá-la, puderam também considerar que deixaram a condição de “não saber” para, tal e qual os brancos, “saberem”. Não à toa, a alfabetização ganhou importância similar à necessidade primeira dos seres vivos, alimentar-se.

Isso levou a uma relação de confiança entre os Kinja e o casal Doroti e Egydio, possibilitando uma comunicação recíproca, de modo que os indígenas passaram a procurar entender o que havia acontecido a eles nos anos anteriores. Enquanto aos missionários estava em curso a concretização de seus objetivos, a manifestação dos questionamentos Kinja, aos indígenas pode ser considerado um ponto de virada nas relações entre eles e a sociedade envolvente. Não só queriam entender o motivo de terem sofrido tamanha crueldade como relataram as situações

297 CEDVMJA, 2014, p. 35.
298 BAINES, 1990, p. 77.

pelas quais seu povo passou. A pergunta mais repetida foi: “Por que *kamña* matou Kiña? *Apiemieke*?”.

Se por um lado não há entre os documentos da FUNAI indícios de um plano para uma dizimação sistematizada desses indígenas, os testemunhos dos Kinja revelam uma prática e um comportamento por parte dos militares, apontando uma tática de extermínio muito clara. Um dos relatos questiona “O que é que *kamña* jogou do avião e matou Kiña? *Kamña* jogou *kawuni* (de cima, de avião), igual a pó que queimou a garganta e Kiña logo morreu”.[299] Muitos anos depois, quando houve uma tentativa tímida de reparar o passado com a criação da Comissão Nacional da Verdade, seus membros estiveram junto aos Kinja para ouvir seu testemunho, ocasião em que eles reafirmaram esses acontecimentos, agora também registrados para complementar as narrativas presentes nos desenhos. De acordo com Elzo Daoná, que teve sua fala traduzida e comentada por Marcelo Ewepe,

> Passou avião por cima da aldeia - e eles atirando flechas pra acertar o avião, só que não conseguiu. Quando o avião sobrevoou, eles já começaram a sentir o calor. Então, começou a esquentar o local da aldeia e eles começaram a sair, tentar fugir. […] *Kaminja* soltou de cima pra baixo e acabou.[300]

Entretanto, de acordo com o testemunho, o misterioso ataque vitimava somente as pessoas que ao serem atingidas sentiam a temperatura se elevar até culminar com sua morte. “Não pegava fogo no mato, não. Fazia mal pra pessoa mesmo. […] Matou muita gente, e muita gente saiu tentando fugir pra outra aldeia e muita gente ficou no caminho, morrendo. Isso aí que ajudou a reduzir a nossa população”.[301] Da mesma forma, mas em oportunidade anterior,[302] Mário Parwé Atroari relatou como se deram alguns dos ataques às aldeias. “Foi, assim, tipo

299 OPAN apud CEDVMJA, op. cit., p. 34.
300 DEPOIMENTOS. Dir.: Vincent Carelli, 2013.
301 Idem.
302 A partir de 1989, devido ao início da operação da Hidrelétrica de Balbina, muitas reportagens e documentários começaram a surgir criticando a megalomaníaca e improdutiva obra, consequentemente, mencionava-se também o impacto causado aos Kinja e as cruéis consequências devido as obras da rodovia . Nesse período, o Programa Waimiri Atroari já estava em funcionamento institucionalizando. Isso fez com que seu discurso estivesse em acordo com os interesses da Eletronorte, empresa que financia o projeto e que construiu a hidrelétrica. Entretanto, essa uniformização das narrativas não invalidam ou deslegitimam os testemunhos sobre os desumanos acontecimentos, especialmente por condizerem com os relatos feitos aos Schwade anos antes. Mais a esse respeito é abordado no capítulo 4.

bomba lá na aldeia. O índio que tava na aldeia, não escapou ninguém. Ele veio no avião e, de repente, esquentou tudinho. Aí, morreu muito índio Waimiri-Atroari".[303] Viana Womé Atroari também descreveu o ataque afirmando que "Foi muito maldade construção da BR-174. Aí, veio muita gente e pessoal armado, assim, caso do exército. Esse aí, eu vi. Eu sei que me lembro bem de um avião […] com alguma coisa vermelha por baixo. Só isso. Passou isso aí, morreu rapidinho pessoa. Isso aí que nós vimos".[304] As agressões, que remetem aos hediondos ataques de agente laranja, para os Kinja eram simplesmente *maxi*, o "veneno dos brancos".

Pode ser tentador colocar em questão o discurso dos indígenas ou presumir que tenha sido induzido nessa ou naquela direção. De fato, é importante considerar cada contexto de seus relatos. Após o estabelecimento do PWA (Programa Waimiri Atroari), no fim da década de 1980, é possível notar que suas falas se tornaram mais homogêneas, o que pode indicar interferência institucional ou o que Halbwachs[305] chamou de "dupla memória", sendo uma a do indivíduo e outra a da coletividade, em que a primeira busca confirmação na segunda para torná-la mais exata ou preencher lacunas, em que ambas podem se confundir.

Anteriormente, durante a atuação da FAWA, especialmente na primeira metade da década de 1980, os levantamentos realizados por Baines[306] indicam que a FUNAI exerceu uma forte e atuante influência nos discursos dos Kinja, já que deliberadamente se tentou construir uma relação entre brancos e indígenas, e estabelecer as relações de poder. A produção dos desenhos, por sua vez, parece fugir dessa lógica por ser parte de uma alfabetização almejada pelos próprios indígenas e por ter se dado longe dos olhares externos, ou seja, entre os próprios Kinja. Assim, a influência existente pode ter sido aquela que exerceram sobre si mesmos. Quando alguém desenhava uma planta, outros seguiam o exemplo, de modo que os desenhos foram feitos em fases espelhando dois fatores principais: sua relação com as letras e sua relação com os outros. Contudo, independentemente do tempo histórico em que se encontravam, permaneceu invariavelmente os ataques, as mortes, toda violência por eles sofrida.

303 AMAZÔNIADENTRO. Dir.: Edilson Martins, 2011.
304 Idem.
305 2003, p. 71-72.
306 Cf. 1990.

Em um dos desenhos, uma mulher escreveu: “A minha mãe não me ensinou a fazer rede”.[307] O que aparenta ser descaso por parte da figura materna e o ressentimento da filha, retrata o rompimento das relações de parentesco e da oralidade presente nas atividades diárias que só foi desvendado posteriormente, quando autora e professores conversaram. Foi explicado que sua “mãe morreu de sarampo muito cedo, depois do pai já ter sido morto na luta de resistência”[308] contra a invasão dos brancos, corroborando o levantamento demográfico realizado por Baines. Mário Porwé foi além e apontou que antes da rodovia seu povo já era assolado pela violência, pois

> Naquela época, subia seringueiro, garimpeiro e castanheiro e tartarugueiro, que atacavam nossos parentes, nosso pai também. Morria muito. Até quando chegou esse BR, aí, piorou mais. Aí que morreu uma aldeia aqui na estrada. Então, foi impacto muito grande. Esse BR veio muita força, com doença, com sarampo, com malária. Aí, diminuiu nossa população.[309]

Em uma de suas anotações diárias, Egydio transcreveu algumas das frases ouvidas durante as aulas que ilustram as dinâmicas sociais surgidas em decorrência das invasões.

> ‘*Apapeme yinpa Wanakta yimata*’ (‘Meu pai me abandonou no caminho da aldeia de Wanakta’). A frase em Kiñayara conduziu à uma tragédia e à solidariedade reinante no povo Kiña. Discutida em aula levou à seguinte história: a aldeia de Yanumá, pai de Damxiri, autor do texto, se localizava no baixo rio Alalaú. Um dia foi atacada por kamña (civilizado). Yanumá procurou reter o ataque, enquanto mulheres e crianças fugiam pelo caminho que conduzia à aldeia de Wanakta, localizada no Alto Rio Camanaú. Mortalmente ferido, Yanumá ainda conseguiu alcançar a mulher com os filhos. Sentindo-se desfalecer, recomendou à mulher que se refugiasse na aldeia de Wanakta, um líder descrito por eles como: ‘*Wanakta karanî, xuiyá, todapra*’ (‘Wanakta, um homem bom, bonito e gordo’). Sua aldeia, ao que parece, se situava numa região fora do roteiro da estrada e dos rios navegáveis. Possivelmente nunca foi vista pelos civilizados. Tendo sido uma das únicas que, ao que parece, não foi atingida pela violência dos kamña.[310]

307 Cf. CEDVMJA, op. cit., p. 34.
308 Idem.
309 AMAZÔNIADENTRO. Dir.: Edilson Martins, 2011.
310 SCHWADE apud CEDVMJA, op. cit., p. 34.

Não estando em xeque a lisura do missionário, suas anotações podem ser consideradas um dos primeiros registros dessa passagem histórica narrada por pessoas não pertencentes à sociedade envolvente. Ainda que possa haver imprecisões geográficas ou erros de tradução, não vão contra todos os outros registros a esse respeito.

O domínio das letras e a possibilidade de desenhar mais do que a flora e a fauna e de escrever mais do que palavras soltas desencadeou uma série de relatos que demonstram a brutalidade com que se deu a relação entre os brancos e os Kinja. Num primeiro momento, desenhos de animais como gato, cachorro-do-mato, queixada, macaco, onça, veado, anta etc., dialogando muito não só com o que estava à sua volta, mas com sua cosmologia e cosmogonia.[311] Plantas e animais têm lugar importante na organização existencial Kinja sendo, as primeiras, entidades ativas no cosmos e detentoras de espíritos ou almas, ao passo que os segundos estão intimamente ligados ao seu mito fundador. No início, existiam somente Mawá e seu irmão, sem mulheres. Enquanto uma versão afirma que a sucuri deu a primeira mulher, outra diz ter sido o jacaré-açu, e, devido a essa relação, os Kinja não se alimentam deles ou os matam, considerando-os seus sogros. Os outros animais não são menos importantes, considerados ex-humanos, diferentemente do pensamento ocidental, que considera os humanos ex-animais.

311 Durante sua pesquisa de campo nas aldeias Kinja, Stephen Baines coletou junto a eles alguns de seus mitos criadores, repassados a mim em uma entrevista, em 2021.

Desenho 1: Abacaxi e Animais



Desenho 2: Caça de Tatu



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

O segundo momento dos desenhos apresenta helicópteros do PARASAR,[312] bombas, metralhadoras, doenças, e tudo mais utilizado para tirá-los do caminho da rodovia que transformou suas vidas. O comportamento truculento dos militares e servidores, que também eram considerados imprevisíveis e sexualmente descontrolados, ganhou seu espaço entre os mitos Kinja. Um deles explica que os brancos vieram do fogo, ou do “lugar do fogo”, logo, portam armas de fogo. Outro, remete aos tempos antigos, quando, entre o arco e a flecha e a espingarda, os Kinja optaram erradamente pelos primeiros, deixando o poder bélico de dominação para os brancos. Em sua tese, Folhes[313] traz a versão abaixo, mais pormenorizada.

> *Kinja wehepy makwapy kaminja wehepy pyrywa*. (A arma de kinja era espingarda e a do branco era a flecha).
> *Impa kaminja kepa awaty pahy ta awy awapakipia tahkome ia*. (Então o branco disse para os antigos: - Eu apareci onde havia fogo).

312 Nome como é conhecido o EAS (Esquadrão Aeroterrestre de Salvamento), Unidade da Aeronáutica que atuou nas buscas pela equipe da Missão Calleri e teve presença constante nas aldeias Kinja.

313 2018, p. 137.

Wirikenji pahy ta tete kaminja napykapa. (O branco apareceu nas cinzas).
Impa tahkome mydy taka nytytepa wirikenji ta awy awapakipia kepa tahkome ia. (Então branco foi até a casa dos antigos e disse: - Eu apareci nas cinzas).
Ipaikypa tahkome inakepa kaminja tahkome wehepy iape'iapa (Depois os brancos tomaram as armas dos antigos).
Impa tahkome makwapy iape'iapa kaminja. (Então os brancos pegaram as espingardas dos antigos).
_Aia myry katyne myry na. (Dê-me as armas que elas são fáceis de usar).
_Makyry nwapy myry makwaba hypiaky tykaty tahkome. (Nós mesmos fazemos as balas das espingardas. Disse o antigo).
Iakypa tahkome inaka pyrwa iripa kaminja. (Depois, os brancos entregaram as flechas para os antigos).
Piehetypy iriapa kynaka ipaiky myry iehysatypy harypyte araky. (Por conta dessa troca, nós usamos as armas deles até agora).
Makyry wapy myry makwapa hyriaky. (Nós fizemos muitas balas de espingardas).
Ipaikypa kaminja makwa iaiapa mawa. (Depois o branco levou as espingardas para longe).
Ipaikypa makwa iaiapa mawa tymydy patwase. (Depois, os brancos levaram as espingardas para longe para as casas deles).
Ikypa tahkome nysapa. (Depois, os antigos foram embora).
Iakypa tahkome bakepa kaminja. (Depois, os brancos atacaram os antigos).
Iakypa tahkome ikyhsapa kaminja iarynatypy ke. (Depois, os brancos tentaram conversar com os antigos).
Kaminja iara tary nahy pary tahkome na pa. (Os antigos não falavam a língua dos brancos).
Iakypa tahkome bakepa kaminja. (Então, os brancos atacaram os antigos).
Impa tahkome nyhinjepa. (Então, os antigos fugiram).
Kykyry kaminje'mese tykaty ka tahkome. (Nós queríamos ser brancos, disse o antigo).
Naryma kwapy tahkome kaminja iarynatypy ta kykyry kanje'mese tykaty tahkome. (Se os antigos falassem a língua dos brancos, nós poderíamos ser brancos e recuperar nossas armas).

Essa passagem leva à indagação se estão nos mitos algumas respostas para o posicionamento dos Kinja frente à FAWA e ao próprio PWA, como um comportamento estratégico. Pois, sendo sua função social explicar a ordem das coisas, ao mesmo tempo em que são ressignificados de acordo com contextos históricos, e estando eles indissociáveis da vida cotidiana e das atividades, os desenhos são muito mais do que traços e cores; muito mais do que um processo de letramento e mais do que documentos históricos, ao mesmo tempo que são todas essas coisas juntas. Como uma dialética entre experiência e cosmogonia, eles

retratam os fatos vividos, a violência sofrida, assim como questionam seu lugar nesse mundo por não entenderem a razão de terem sido brutalmente atacados. Dúvida essa representada numa simples pergunta: Por quê?

É interessante notar que uma figura corriqueira é a da casa, por ter sido uma das primeiras palavras aprendidas, mas principalmente por ser ela a representação da segurança e das relações sociais Kinja. Ao centralizá-la nos desenhos, fica explicitada sua importância da mesma forma que ela se tornou símbolo de resistência e da violência experienciada. Foi a partir dela que toda realidade vivida foi representada, e a partir dela se começou a expandir os desenhos até que a violência passou a ser individualizada. Assim, há desenhos de ataques à casa e de ataques a pessoas.

O desenho de Panaxi é um exemplo de testemunho que parte da casa, na aldeia onde vivia, no Baixo Alalaú, como figura central para ilustrar a perda de seu pai, mãe, irmãos, parentes e amigos família. Além da violência por ele descrita, cabe notar que sua representação indica não um fato, mas um processo histórico. Isso fica evidenciado na forma como ele estrutura seu desenho/texto, que parte de uma vida boa sem a presença *kaminja*, passando para a chegada furtiva dos servidores da FUNAI, até chegar aos ataques com bombas e armas de fogo, resultando na perda de seus familiares. Períodos diferentes sintetizados em sua memória na perda de seus entes:

> Antigamente não tinha doença. Kiña estava com saúde. Olha civilizado aí! Olha civilizado ali! Lá! Acolá! Civilizado escondido atrás do toco-de-pau! Civilizado matou com bomba.
> Civilizado matou Sere.
> Civilizado matou Podanî.
> Civilizado matou Mani.
> Civilizado matou Akanamî.
> Civilizado matou Priwixi.
> Civilizado matou Txire.
> Civilizado matou Tarpiya.
> Com bomba.
> Escondido atrás do toco-de-pau![314]

A partir do início da construção da rodovia BR-174 e até sua inauguração, em 1977, como demonstram os desenhos e relatos, sucediam-se aldeias dizimadas por

314 PANAXI apud CEDVMJA, op. cit, p. 36. [Desenho 10].

tiros, fogo e bombas, proliferação de doenças e o descaso da FUNAI. A floresta sendo invadida por aqueles alimentados pelo ideal do progresso, da modernização e do capital; vidas sendo ceifadas e a floresta cedendo espaço ao asfalto.

Em 1972, na área onde se localizava um posto da FUNAI, no rio Camanaú, próximo ao Rio Negro, havia cerca de 350 pessoas distribuídas pelas aldeias de Maroaga, de Pedro, dentre outras. Na margem oposta, próximo à Cachoeira Criminosa, chamada pelos Kinja de Urtanu, pelo menos nove aldeias do grupo conhecido como Tikiriya -fotografadas pelo Padre Calleri em 7 de outubro de 1968 - desapareceram. Hoje, no lugar, se encontra a Mineradora Taboca, que iniciou suas investidas na região nos anos iniciais da década de 1980. Essa passagem também foi registrada pelos estudantes de Yawará, que desenharam casas dos Tikiriya escrevendo frases como "*Tikiriya yitîhpa, kamña yikame*" (Tikiriya foi embora. Taboca chegou) e "*Taboka ikame Tikiriya yitohpa. Apiyamyake, apiyemiyekî*?"[315] (Taboca chegou, Tikiriya sumiu. Por quê? Por quê?).[316] Outro relato, mais incisivo, externou "*Tabokae Tikiriya paktana*" (Taboca foi no lugar onde Tikiriya morava), insistindo "*Mudu kererema. Yara woma. Taboka tikiriya patana*" (A casa toda furada. Parede caiu. Taboca foi no lugar onde Tikiriya morava). E nas aulas, perguntava-se, "por que civilizado mandou a nossa gente embora?".[317]

Womé desenhou a moloca dos Tikiriya com o telhado completamente furado, as paredes caindo e um helicóptero, sugerindo o ataque. O relatório do Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas menciona dois desenhos feitos por Kewe, sendo um uma representação de dois Tikiriya, suas casas e enxadas, sugerindo relação entre morada e trabalho, e outro uma representação que extrapolou os testemunhos, gerando nova categoria de desenhos, os especulativos. Aproveitando o acesso aos lápis e à folha branca, permitiu que sua imaginação se manifestasse desenhando o que presumiu ter acontecido. Sendo talvez a única explicação que não associa o desaparecimento

315 É frequente encontrar variações nas grafias nos desenhos. A esse respeito, pelo menos nos trabalhos realizados por Doroti e Egydio, deve-se ao fato de o casal ter ensinado as letras e suas fonéticas, mas não ter interferido na escrita. Assim, cada indivíduo tinha a liberdade para escrever à sua maneira.

316 KEWE apud CEDVMJA, op. cit., p. 38. [Desenho 11].

317 WOMÉ apud CEDVMJA, op. cit., p. 39. [Desenho12].

dos Tikiriya à Taboca, ele atribuiu o fato a uma praga de onças que devorou a todos.[318]

Na margem direita do médio Alalaú, quatro aldeias desapareceram. Num afluente da margem direita do rio Mahña, hoje chamado de rio Pinheiro, uma aldeia também se extinguiu, e seus sobreviventes passaram a fazer parte do aldeamento Yawará. A esse respeito, Yaba ilustrou os invasores armados e os Kinja munidos de arco e flecha, sugerindo confronto e resistência, e escreveu: "*Kamña mudî taka notpa, apapa dame mohpa*" (Civilizado desceu na minha casa, aí meu pai morreu". "*Ayakînî damemohpa. Apiyemyekî?*" (Minha irmã morreu, por quê?),[319] entre kiñayara e português. Nas discussões que se sucederam sobre os desenhos, foram revelados os nomes das vítimas: Mawé, Xiwya (mãe de Rosa), Mayede (marido de Wada), Eriwixi, Waiba, Samyamî (mãe de Xere e Pikibda), Pitxenme (mulher de Elsa), Wairá (mulher de Amiko), Pautxi (marido de Woxkî), Arpaxi (marido de Sidé), Wepînî (filho de Elsa), Kixii e seu marido Maiká, Paruwá (pai de Ida), Waheri, Suá (pai de Warkaxi, suas duas esposas e um filho), Kwida, Wara'ye (pai de Comprido), Tarahña (pai de Paulinho) e Ida (mãe de Mayedê).

Um dos relatos/desenhos aponta para o assassinato de Takwa, chefe de uma aldeia localizada no traçado da rodovia, após uma tentativa de contato com os brancos. Seguindo o hábito estabelecido pelos invasores colonizadores de realizar trocas de presentes, julgando estarem todos os brancos em igual missão de contato, aproximou-se dos soldados que acompanhavam as obras da BR-174 e, ao invés de uma acolhida de permuta, foi recebido a tiros. Um dos projéteis lhe causou grande dano, perfurando seu queixo e saindo pela boca, mas não a ponto de levá-lo a óbito. Traumatizado pelo ataque, fugiu com seu grupo para construir uma nova aldeia em Askoya, ao norte da rota da rodovia, na cabeceira do rio Kixiwi, que foi rebatizado pelos militares como igarapé Capitão Tavares. Ávido por vingança, o líder Comprido reuniu os Kinja da região do Alalaú para atacar a FUNAI, que estava instalando o Posto Terraplanagem. A essa altura, para os Kinja, não havia diferenças institucionais e de objetivos entre a Fundação e os militares, o que em muitos aspectos não está longe de ser verdade. Contudo, o próprio Takwa desaconselhou e dirimiu o ataque, que provavelmente resultaria em mais um massacre dos indígenas.

318 Cf. CEDVMJA, op. cit., p. 39.
319 YABA apud CEDVMJA, op. cit., p. 40. [Desenhos 12 e 23].

A ação dos militares, porém, foi mais uma das demonstrações de sua tática bestial para se impor. Takwa e seu grupo mal tinham se estabelecido quando um helicóptero chegou à nova aldeia. O desfecho inclui a morte de Kyana, Maxi e sua mulher Amiyamî, Tikna, Samá (mulher de Mayde) e o próprio Takwa.[320] Pikida fez uma ilustração com uma pessoa que está mais para uma declaração, em que se lê: "*Apapa takweme apapeme batkwa pakamña nodmepa*" (O meu pai foi atirado com espingarda por civilizado e morreu).[321] Não fica nítido se a pessoa representada é seu pai, assim como não há armas de fogo ou sinais de violência, de modo que o desenho parece mais uma lembrança, um memorial, distinguindo-se das outras produções. Porém, segue inalterada a associação entre *kaminja*, armas de fogo e morte.

Maiká, líder, pajé, cantador, festeiro e muito renomado entre os Kinja, também foi lembrando em diversas ilustrações dos estudantes. De acordo com as anotações de Egydio,[322] ele nasceu na região de Presidente Figueiredo, próximo ao rio Urubu. Quis o destino que sua aldeia estivesse no caminho das investidas dos brancos e fosse uma das primeiras a serem dizimadas pelas obras. Mas, nessa relação, jamais foi contatado por um branco para ser informado a respeito do assustador e barulhento maquinário que derrubava árvores e abria à força um trajeto pela floresta. Maiká seguiu resistindo às investidas, e cada vez que sua *mudî* (casa ou aldeia) era destruída, construía uma nova. Sem entender os objetivos dos ditos civilizados e seu trajeto, fazia-o sempre nas proximidades do avanço da rodovia. Do vale do rio Urubu, seguiu para norte. Primeiro, no Axya, chamado de igarapé Santo Antônio do Abonari. De acordo com Egydio, escreveram os Kinja que "Maiká não gostava de civilizado". Disseram também que "Quando os *kamña* chegaram no Axya (Maiká) matou eles, deixando escapar apenas um, que os Kiña acompanharam um tempo enquanto descia o rio sentado numa canoa, ao lado do seu cachorro", passagem que aparentemente se refere à malfadada tentativa de contato da expedição do Padre Calleri, que findou com apenas um sobrevivente, Álvaro Paulo da Silva.

Nas tentativas de resgate dos corpos da missão Calleri, os militares afugentaram Maiká e seu grupo, que continuaram seguindo ao norte, construindo sua maloca no Igarapé Monawa, um afluente da margem esquerda do Alalaú.

320 Cf. CEDVMJA, op. cit., p. 43.
321 PIKIDA apud CEDVMJA, op. cit., p. 43. [Desenho 13].
322 SCHWADE apud CEDVMJA, op. cit., p. 44.

Lamentavelmente, mais uma vez na rota da rodovia. Em uma ilustração sobre essa passagem vê-se um helicóptero sobrevoando a representação da casa de Maiká e a floresta, acompanhados da inscrição "*Mînawa sunaka Maika midi nakî yakîpa kamña Wîpanakî*" (Maiká morava na sua maloca no igarapé Monawa quando civilizado chegou lá. Matou ele).[323] Sua morte se deu por volta de 1972, e de acordo com os Kinja, depois que um helicóptero sobrevoou sua aldeia, "Maiká pegou doença". Após sua morte, "kamña veio invadindo a região".[324] A resistência de Maiká paralisou as obras da rodovia entre dezembro de 1968 e 1971, quase dois anos, mas não impediu sua concretização.

Ainda que a produção dos desenhos por parte dos Kinja ocorresse longe das vistas dos brancos, quer os professores ou os servidores da FUNAI, a atuação de Doroti e Egydio era de conhecimento da alta hierarquia da FUNAI, de modo que o sucesso da metodologia empregada também não passou despercebido. Assim, o casal missionário passou a sentir pressão contra seu trabalho. A própria presença do linguista Nelmo Roque Scher era vista como uma indicação de que havia um monitoramento em Yawará, apesar de ele ter registrado em seu relatório que "A experiência que está sendo levada avante no PV Terraplanagem deverá ser estendida aos outros grupos Atroaris (Xeri, Baixi e Alto Alalau) e Waimiris se possível sob orientação dos professores da escola Yauará, porque são pessoas comprometidas vitalmente com a causa desse povo".[325]

A alfabetização pode visar a tomada de consciência das pessoas, elevando sua autoestima e buscando sua liberdade e autonomia da mesma forma que também pode ser utilizada para doutrinação e aprisionamento. Esse argumento pode ser visto em todas as partes envolvidas no letramento desse povo. O sucesso do casal Doroti e Egydio e todas as revelações que surgiram dessa relação colocaram a FUNAI em estado de alerta. Decerto, novos escândalos e denúncias não faziam parte dos planos da Fundação, e, ao governo que vivia o período da redemocratização, não havia espaço para tais acontecimentos.

A sugestão de Scher foi completamente ignorada e Doroti e Egydio foram afastados da função e proibidos de acessar a Terra Indígena Waimiri-Atroari. Porém, seus substitutos podem indicar o jogo de poder por trás dessa decisão.

323 Desenho 14.
324 Cf. SCHWADE apud CEDVMJA, op. cit., p. 44.
325 SCHER, 1986, p. 4.

De acordo com o radiograma nº 50/Terraplanagem de 23 de novembro de 1986, havia uma solicitação suspeita dos líderes de Yawará para que o casal Schwade deixasse seu posto de professores. O prazo de dois anos previsto inicialmente estava findando, mas a decisão de substituir os professores soa estranha dados os avanços da alfabetização. Por um breve período, o antropólogo Márcio Silva[326] atuou como professor em troca de informações para sua pesquisa. Mas quem de fato deu continuidade à alfabetização dos Kinja foi o casal Tamara e Joseph Hill, e aqui o afastamento de Doroti e Egydio se torna suspeito.

Poucos anos antes, em 20 de março de 1984, Zoraide Goulart, Programadora Oficial da FUNAI, por meio da INFO nº 02/Setor de Educação/84/DR/Funai, comunicou as reivindicações dos Kinja para a efetivação da educação. Na mesma ocasião, indicou favoravelmente a *Summer Institute of Linguistics* para escolher os professores.

> Em 26/4/84, o Memo nº 382/DAI/Funai/BSB registra que o 'SIL foi contatado com o objetivo de conseguir um lingüista para atuar com os Waimiri-Atroari'. Como o SIL não pôde atender, indicou o nome de Joseph Hill, da Missão Evangélica da Amazônia – Meva, o qual já havia executado pesquisas lingüísticas junto ao grupo sob orientação direta de Gilbert Fickering.[327]

Longe de ser algo inédito, o Serviço de Educação da FUNAI recomendou ainda um convênio entre a Fundação e a Associação Linguística Evangélica Missionária para definir a atuação dos missionários. Entretanto, não foi suficiente para que Hill atuasse junto aos Kinja. Em 1986, portanto já no período em que Doroti e Egydio estavam trabalhando na escola Yawará, Joseph e Tamara Hill solicitaram ao CNPq uma "licença para expedição científica no país, objetivando dar continuidade à análise específica de língua Waimiri-Atroari".[328] Seguindo os trâmites determinados pelo Decreto Presidencial nº 65.057, de 26 de agosto de 1969, a Dra. Neli Ferreira, da Universidade de Juiz de Fora, foi indicada para representar o CNPq e acompanhar o pedido dos Hill. Ao solicitar esclarecimentos sobre o trabalho a ser realizado, por duas vezes, em 22/09/1986 e em 13/05/1987, não obteve resposta.[329]

326 Sua pesquisa resultou no livro *Romance de primas e primos: uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari.* Manaus, AM: Editora Valer, 2009.
327 SCHER apud SOUZA, 1993, p. 318.
328 Idem.
329 Cf. SOUZA, 1993, p. 318.

Entretanto, esse silêncio não apontava para alguma desistência, mas para um novo capítulo dos interesses colonialistas dos envolvidos.

Nesse meio tempo, Tamara e Joseph Hill buscaram uma alternativa ao Decreto e contataram diretamente o responsável pela 5ª Superintendência da FUNAI, Sebastião Amâncio da Costa. Em 20 de junho de 1986, por meio de uma carta, solicitaram autorização para acessar a terra indígena como pesquisadores "da língua Waimiri-Atroari, com uma proposta de educação bilíngue e bicultural para o período de dois anos".[330] Após algumas tentativas e esquivas, o casal Hill alcançou seu objetivo de atuar junto aos Kinja, como concretizado no Termo de Compromisso nº 002/86 firmado entre as partes.

O período em questão vivia uma polêmica sobre a interferência estrangeira na Amazônia. Reportagens alegavam que Egydio Schwade fomentava e incitava a discórdia entre indígenas e brancos com o objetivo de interferir na exploração mineral, então a todo vapor, em benefício próprio, em nome de um "cartel do Sudeste Asiático".[331] O coro foi endossado pelo então presidente da FUNAI, Romero Jucá Filho, e usado como argumento para seu afastamento da escola. A respeito de Egydio, Jucá afirmou que "Ele estava ensinando a língua portuguesa através de métodos que pregavam a violência contra o homem branco e a FUNAI" e complementou que, a partir de novas normas e parâmetros, "vamos retirar os missionários cuja atuação não esteja de acordo com os padrões estabelecidos". Por fim, afirmou que "existe um histórico de denúncias sobre o trabalho das missões religiosas, que são mais de 60 em todo o País, envolvendo mão-de-obra escrava, tráfico de entorpecentes e até prostituição".[332]

Decerto, não se pode fazer um discurso generalizado a respeito das atuações das missões religiosas. O exemplo do casal Doroti e Egydio em relação a outras missões mostra bem como se diferem as práticas, as metodologias, os objetivos. Porém, ao insinuar envolvimento de Doroti e Egydio com as denúncias, a fala de Jucá aparenta mais uma tentativa de desviar o foco do que realmente estava em questão no processo de alfabetização conduzido pelo casal. Jamais se pode perder de vista que Romero Jucá defendeu a criação de colônias e a exploração de madeira e minérios em territórios indígenas. Aos interesses de empresas, do capital,

330 Idem.
331 Cf. CEDVMJA, op. cit., p. 116.
332 Idem.

a presença de indígenas com senso crítico e consciência é inconveniente, para utilizar apenas um eufemismo.

A sequência de reportagens acusativas não passou despercebida pela classe política do país, levando à criação de uma CPMI (Comissão Parlamentar Mista de Investigação). Contrariando o falso discurso criado pelo jornal, o parecer final do relator, Senador Ronan Tito, sustentou que

> O jornal O Estado de São Paulo foi ludibriado em sua boa-fé e […] abriu seus espaços à divulgação de material de interesse jornalístico, mas de origem duvidosa e, certamente, elaborado com intuitos escusos e práticas fraudulentas.
>
> O relator apresenta, diante da inexistência de base documental idônea, seu parecer conclusivo, sustentando não terem fundamento as denúncias que objetivaram a criação desta CPMI.
>
> No entanto, dada a gravidade das questões abordadas, e para que não se vejam frustrados os parlamentares e a opinião publica no seu desejo de aprofundar as investigações aqui iniciadas, o relator propõe o encerramento desta etapa dos trabalhos, mas, ao mesmo tempo, propõe também, em continuidade, o início de nova etapa. Com base no artigo 175 do Regimento Interno do Senado Federal, sugere seja apresentado um Projeto de Resolução para apurar, em toda sua amplitude, todos os fatos relativos à exploração do subsolo amazônico, aos direitos dos índios e à possibilidade de existir, de fato, uma conspiração internacional
> envolvendo restrições à nossa soberania. [...]
>
> O relator sugere ainda que a Comissão envie cópia deste relatório e toda a documentação citada à autoridade competente para abertura de inquérito policial, Isto se justifica em face dos fortes indícios, aqui apresentados, de falsidade ideológica.[333]

Porém, a despeito da sugestão do senador, convenientemente e para o contentamento da Paranapanema, da Eletronorte e da FUNAI, nenhuma investigação foi iniciada e a história envolvendo os Kinja permaneceu sob o véu dos interesses empresariais e estatais, afetando até mesmo sua autonomia. Isso porque, após dois anos de atividades do casal Hill, entrou em cena o PWA (Programa Waimiri-Atroari), uma iniciativa financiada pela Eletronorte, que passou a administrar e gerir tudo referente aos Kinja. Se, com a chegada do casal Hill, Doroti e Egydio foram substituídos como professores, com a criação do PWA passaram a ser *persona non grata*.

333 TITO apud CEDVMJA, op. cit., p. 117.

Pouco tempo depois de afastados da escola Yawará, o casal Schwade se manifestou publicamente por meio de uma carta[334], expondo seu ponto de vista sobre o caso. Iniciam associando o dia da interrupção de seu trabalho, por ordem do Superintendente da FUNAI, Sebastião Amâncio da Costa, ao término da construção da casa de Joseph Hill. A carta continua descrevendo como suas suspeitas sobre a forma com que seu trabalho começava a incomodar foram se concretizando e a rapidez desse processo.

O primeiro indício foi em 25 de novembro de 1986, quando Sebastião Amâncio os comunicou via rádio para que se dirigissem a um posto telefônico localizado a 185 km de distância. Ainda que tenham estranhado tal pedido, no dia seguinte foram ao local e se começou a desembaraçar esse emaranhado de interesses políticos e econômicos. Foram informados que a comunidade indígena não os queria mais presentes. A estranheza só tomou corpo, já que tal notícia poderia ser dada via rádio, sem necessidade de deslocarem-se. Porém, para tal feito, a mensagem teria que ser dada na aldeia, onde trabalharam "um ano e meio com plena aceitação da comunidade, fato de que todos os funcionários da Funai são testemunhas",[335] como afirma o casal. Na noite seguinte, foram comunicados por dois servidores da Fundação que, em uma suposta reunião, duas lideranças haviam pedido sua retirada, numa tentativa de reforçar o argumento do superintendente.

O inesperado pelos servidores era que uma dessas lideranças, além de ser da mesma aldeia em que se encontravam, havia conversado com o casal Schwade sem mencionar algo similar a tal intenção. Quanto à outra liderança, Mário Parowé, da aldeia Xeri, era amigo dos Schwade e os desejava como professores de sua comunidade. No mesmo dia em que supostamente pediu a retirada dos professores, levou sua filha à escola e a deixou com eles. Nesse ponto, pode surgir a suspeita de que os indígenas evitariam tal franqueza diante dos professores, mas a relação entre eles já estava consolidada. Diz a carta que Parowé gostava muito dos filhos de Doroti e Egydio e sempre perguntava sobre eles. Preocupava-se com a família Schwade a ponto de os presentear com frutas de sua própria aldeia. "Um dia voltando de uma das frequentes reuniões com o Superintendente da Mineração

334 Cf. SCHWADE; SCHWADE, 1987.
335 Idem, p. 74.

Taboca, durante uma aula dada por Doroti (Egydio estava viajando), ele disse: Kamña não gosta de Egydio, ele vai matar Egydio".[336] A história continua.

Note, leitor, que os avisos por parte da Fundação foram feitos verbalmente. Mas quando se buscava formalidade, Doroti e Egydio relataram o descaso para o uso de qualquer papel, e quando utilizavam papel oficial faziam-no com os timbres minuciosamente extraídos e, em alguns casos, com dados nitidamente falsos. Dessa forma, montado as peças desse quebra-cabeça, o casal não se sentiu na obrigação de se retirar. Especialmente porque "[continuavam], como de costume, num ótimo relacionamento"[337] com os Kinja.

Porém, tal decisão apenas fez com que a FUNAI aumentasse as pressões sobre os Schwade e sobre a aldeia, criando um ambiente nada propício para a continuidade das aulas, até que o casal concluiu não haver mais condições de permanecer. Em dezembro de 1986 novo recado de Sebastião Amâncio ordenava sua retirada, novamente sem o timbre da FUNAI. Entretanto, para sair, o casal exigiu que o chefe do posto "procurasse no lixo o timbre retirado e que o grampeasse no recorte, para completar o documento".[338]

Chama atenção a alegação de que os responsáveis locais da FUNAI forjassem documentos para fazer valer suas vontades e interesses. A passagem em questão ter se dado já no período de redemocratização pode levar a crer que práticas autoritaristas eram coisas do passado, dando margem a esse tipo de manipulação. Por outro lado, fossem ainda os dias ditatoriais, pode-se concluir que não haveria motivos para tal artifício. Entretanto, a ausência de timbres em documentos não era algo completamente estranho durante a ditadura. Como aponta Gaspari,[339] Geisel chegou a obter fichas sem timbre "por meio de uma gambiarra montada com a ajuda do chefe da agência do SNI", tendo sido produzidas no Ministério do Exército e no próprio SNI. Mesmo nos anos pré-golpe, Golbery já fazia uso de tal prática para catalogar seu serviço de informações.[340]

Portanto, documentos sem timbre não eram novidade. O que se pode notar é a tentativa de Sebastião Amâncio manter aparente o funcionamento administrativo

336 SCHWADE; SCHWADE, op. cit., p. 74.
337 Idem.
338 Idem.
339 2003, p. 300.
340 Cf. GASPARI, 2003, p. 152-153.

da FUNAI, ainda que estivessem numa aldeia indígena e que se tratasse de um posicionamento pessoal. Outro indício disso se deu após os Schwade solicitarem a presença do próprio superintendente, da programadora de ensino, Zoraide Goulart, do coordenador do NAWA e dos dois líderes indígenas que teriam pedido sua saída como condicionante para se retirarem.

Fotografia 1: Egydio Schwade e os Kinja. Aldeia Yawará. Roraima, 1985.



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Fotografia 3: Filhos dos Schwade com os Kinja, 1986.



Fotografia 2: Filhos dos Schwade com os Kinja, 1986.



Fotografia 4: Filhos dos Schwade e os Kinja



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Fotografia 5: Doroti Müller Schwade e filhos com os Kinja. Aldeia Yawará. Roraima, 1985.



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

O Superintendente Sebastião Amâncio da Costa e o coordenador do NAWA se recusaram a ir e não se justificaram, enquanto o líder da aldeia Xeri foi mantido à distância desde a primeira mensagem da FUNAI. A ausência das autoridades demonstrou, além da indiferença quanto ao pedido de Doroti e Egydio, a consumação do fato de que a decisão estava tomada. Não havia mais diálogo.

O casal relata que na tarde do dia 04 de dezembro de 1986 saíram da casa diante de manifestações de pesar por parte dos Kinja. Ao deixarem o posto, sete deles subiram no veículo e os acompanharam, no que chamaram de “emocionante solidariedade”, até Presidente Figueiredo,

> onde pernoitaram em nossa casa. Tanto os funcionários da Funai do Posto de Terraplanagem quanto a própria programadora de ensino da Superintendência foram testemunhas da solidariedade e amizade

> dos índios e da mentira do Superintendente, Sr. Sebastião Amâncio.[341]

A substituição de Doroti e Egydio, que nada mais era do que uma expulsão, , portanto, foi extremamente apropriada para os propósitos das instituições envolvidas em que o silêncio dos Kinja valia mais do que qualquer processo de alfabetização. Se, por um lado, a metodologia do casal Schwade foi chamada de doutrinação por seus acusadores, foi o casal Hill que endureceu a prática pedagógica e determinou critérios à revelia do Kinja, alinhando-se ao posicionamento colonialista de Romero Jucá e estabelecendo os primeiros alicerces do que se tornou o controle absoluto do Programa Waimiri-Atroari.

Mais do que uma troca de professores, o que se estabeleceu foi uma grande distinção do método pedagógico, cujo resultado fez toda a diferença para as pretensões das empresas interessadas na região, como a Eletronorte. Em suas anotações sobre a implantação da escola na área Waimiri-Atroari, Souza[342] aponta que "o casal Schwade buscou orientação com o pesquisador Stephen Baines que ao coletar dados para sua tese de doutorado […] já havia gravado várias palavras, baseado no Código Internacional de Lingüística", e que, "A partir de então, junto com a profª Ruth Montserrat (linguista da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ), elaborou um trabalho indicativo de como na prática isso funcionaria". Decerto, tais orientações foram importantes para estabelecer alguns critérios que posteriormente foram incrementados com a pedagogia libertária de Paulo Freire. Dessa forma, ainda que os estudantes estivessem iniciando o processo "do zero", Doroti e Egydio possuíam um mínimo de referencial, contando também com suporte do antropólogo Márcio Silva. Porém, mais significativo foi a completa autonomia que os indígenas gozavam para construir e formar as palavras utilizando os caracteres que julgavam mais apropriados à pronúncia.

Essa liberdade acabou gerando grafias que podem ser consideradas descriteriosas, mas que refletem como o processo priorizava cognitivamente a associação dos sons às letras ao mesmo tempo que essas representações faziam sentido ao seu cotidiano. A palavra para "casa" é um exemplo comum nos desenhos, às vezes grafada "mudî", às vezes "mîdî". No método dos Schwade, a partir de

341 SCHWADE; SCHWADE, op. cit., p. 75.
342 Op. cit., p. 317.

dúvidas que surgiam das lacunas em fonemas existentes no idioma português, eram apresentadas opções como por exemplo o “ñ” do espanhol, como alternativa ao “nh” e o “ö”, do alemão, como alternativa ao “î”, padronizado pela linguística. Não à toa, em poucos meses os Kinja começaram a escrever pequenos textos, sobretudo, determinando a grafia da própria língua de acordo com seu entendimento. No caso desses exemplos, decidiram-se por utilizar o “ñ” e o “î”.

O casal Hill, por sua vez, predefiniu esquemas formais e colonialistas, “com um estudo rápido da língua onde as palavras eram escolhidas pela produtividade fonética independentemente da importância na língua. O método foi o da silabação com a utilização de cartilhas”,[343] acarretando o restabelecimento hierárquico da figura dos brancos, voltando a eles o papel de decisão, incluindo mudanças na grafia, como mostra a tabela 6.

Tabela 6: Diferenças ortográficas no sistema linguístico Waimiri-Atroari

Fonema	Casal Schwade 1985-1986	Casal Hill 1986-1988	SPE-PWA desde 1988
/k/	c	c	k
/ʧ/	dy	dj	dj
/m/	m	m	m/hm
/n/	n	n	n/hn
/ñ/	ñ	nh	nj
/y/	y	j	i
/ɨ/	i	y	y

Fonte: SOUZA, 1993, p. 329.

Essa transformação gramatical alterou até mesmo a grafia de sua autodeterminação, “Kiña”, que passou a ser “Kinha” e, posteriormente com o Programa Waimiri-Atroari, mudou para “Kinja”. Após imposta a alteração, consequentemente a população a absorveu, a ressignificou e dela se apropriou, tornando-se suas também as mudanças.

343 SOUZA, op. cit., p. 319.

Somente em 1988 o casal Hill teve seu Termo de Compromisso nº 002/1986 contestado pelo CNPq. O Museu do Índio, “que autorizava na época a entrada de pesquisadores e missionários nas áreas indígenas, não fora consultado, e seu Setor de Etnologia também questionou o Termo de Compromisso”.[344] Além disso, o Programa Waimiri-Atroari tinha sido criado assumindo controle sobre assuntos relacionados aos Kinja. Seu Conselho Consultivo emitiu parecer contrário ao retorno do casal, e a partir de então apenas pessoas autorizadas por eles puderam acessar a T.I. Waimiri-Atroari. Essa institucionalização da escolaridade levou o ensino a todas as aldeias Kinja, algo reivindicado por eles, mas também implementou um “processo educacional específico, com diretrizes, orientações metodológicas, planejamento, supervisão e avaliação emanadas da Seduc/AM, Funai e Universidade do Amazonas”,[345] que em outras palavras significou controle total do PWA.

4.2 Narrativas Kinja

A alfabetização dos Kinja criou um acervo com centenas de desenhos dos mais variados temas. Entre os que pude digitalizar e os que já haviam passado por esse processo e me foram disponibilizados há um total de 193 imagens. Em sua ampla maioria, os desenhos estão acompanhados dos nomes em kiñayara dos animais, plantas e objetos representados. Desses, 167 retratam animais, flora e seu cotidiano, e as outras 27 ilustram suas vidas após a chegada dos brancos. E apesar dessa segunda categoria de desenhos possuir um número bem inferior, é nela que se encontram as imagens mais fortes e impactantes, com conteúdo para além de nomes e palavras soltas. Há frases, questionamentos, pequenos textos, relatos, narrativas, sua perspectiva de como sua vida foi transformada com a chegada dos ditos civilizados.

Infelizmente minha dificuldade cognitiva para aprender outras línguas foi um empecilho para entender kiñayara, de modo que não sou capaz de ler o que está escrito nos desenhos. Mas, durante a experiência de Doroti e Egydio, enquanto ensinavam também aprendiam, como de fato é todo e qualquer ato de lecionar, e

344 Idem.
345 PWA apud SOUZA, op. cit., p. 319.

não se furtaram a traduzir o que os Kinja escreveram, em muitos casos, no próprio desenho, além de contarem com Baines, conhecedor desse idioma. Assim, ainda que com alguma dificuldade, é possível interpretar os desenhos a partir da representação em si e de palavras-chave, como “Kiña”, “kamña”, “Tikiriya”, “mudî” e o nome da liderança Maiká, além de palavras em português que eram utilizadas por não haver um termo correlacionado, como “governo”, “cidade,” ou por serem nomes próprios, como o caso da empresa Taboca, mencionada como “taboka”. Também chama atenção os desenhos em que foram ilustrados helicópteros sugerindo ataques, não só como aquele em que se relatou o despejo de algum produto químico que levou muitas pessoas à morte, mas também alegando ocorrências com tiros sobre as casas, e os desenhos que retratam militares e conflitos.

Entre as palavras, até por se tratarem de desenhos de uma temática específica, não é difícil constatar que as que se repetem com mais frequência são “mudî” ou “mîdî”, que significa “casa”; “bakhapa”, que se refere ao ato de matar e está sempre relacionada ao próximo termo, “kamña”, os “brancos” ou “civilizados”; sua autodeterminação, “Kiña” e “Por que?”, que aparece grafada como “apiyme”, “apiayeme”, “apiyemiyekî”, apiyemiyeke” e foi muito utilizada para perguntar ao casal Schwade e tentar entender o motivo de terem sido tão atacados pelos *kaminja*.

A pergunta não deve ser encarada apenas como uma dúvida que necessita de explanação ou algum tipo de satisfação. Ela representa o horror vivido e testemunhado por aqueles que receberam dor e sofrimento sem entender que estavam literalmente no caminho de um projeto pelo progresso. Ela representa a inquietação daqueles que não entendiam por que eram atacados e obrigados a sair de suas terras para que alguém destruísse a floresta. E não se pode descartar que também representa a perplexidade de quem é traído, já que se eles são Kinja e os brancos *kaminja*, como compreender que alguns eram aliados e outros eram invasores, como entender que os servidores da FUNAI eram amistosos e realizavam trocas, mas também estavam associados às obras? Mário Parwé Atroari ilustra bem essa situação.

> Português é muito difícil, era naquela época. Para, assim, se comunicar. Por isso que a gente confundia muito com inimigo ou amigo. Aí, pra nós, era geral. Por isso que meu pai, meu bisavô, atacavam junto. Junto com FUNAI, junto com exército, junto com

> posseiro, junto com garimpeiro, junto com seringueiro. Assim que duvidavam. Não tem como você acreditar porque você não conhece. Por isso que nós botava junto, e atacava assim mesmo. Pronto.[346]

Na oportunidade em que estivera com os membros da CNV, resumindo os acontecimentos para Maria Rita Kehl, ilustrou essa dificuldade

> Morreu uma aldeia aqui, 6km […]. Depois desses, morreu esse aldeia que fica mais perto. […] [Morreu de] bala. Luta de BR. Aí, morreu Comprido, morreu pai dele, morreu… Pronto. Aí que nós afastamos. Nós ficamos só criança. […] [Ficamos] só no mato, escondido. Até passou a BR, nós voltamos. Quando passou, essa foi a hora que FUNAI apareceu. Já… outra guerra de novo. Naquela época, meu pai, nosso parente, sabia, né? Qual era amigo. […] Pra nós era tudo igual, um só grupo. No meio desse confusão aparece SPI e FUNAI.[347] Aí, pronto. Esse é hora que meu irmão ficou, Womé. Ficou aqui na estrada só pra conhecer. Aí, ele aprendeu a falar. Aí que ele começou a identificar quem era amigo, quem era inimigo. Inimigo quem tava com metralhadora. Esse grupo *marypá*. Naquela época nós chamava *marypá*, né? Nossa língua: ruim. Esse lado, *maré*. Aí, pronto. Esse mensagem, que meu irmão aprendeu língua, português, comunicou toda aldeia. Melhorou, assim, melhorou.[348]

Obviamente, as definições de "inimigo" e "amigo", assim como de "bom e "ruim" possuem nuances e diversos meios de interpretar. De forma prática, pode-se considerar que o portador de um artifício tão poderoso criado para matar é de fato o inimigo. E, com toda certeza, para quem perdeu familiares e vivenciou ataques é simples assim fazê-lo. Por outro lado, ainda que não tenham sido passivos e indiferentes, é difícil afirmar até onde estavam inteirados de toda a rede de interesses e comando por trás das empreitadas civilizatórias, e o fato de que nem sempre o "inimigo" portava metralhadora ou qualquer outra arma de fogo. Mas ao definirem a instituição criada para garantir a segurança nacional, o "braço armado do Estado", como o "inimigo" explicitaram as grandes diferenças entre os interesses políticos e econômicos do corpo político vigente à época e os dos indígenas.

---

346 AMAZÔNIADENTRO. Dir.: Edilson Martins, 2011.

347 É visível que a percepção cronológica em seus testemunhos não correspondem ao entendimento temporal dos brancos. Nem poderia ser diferente, especialmente por estarem ainda naquela época iniciando um contato mais duradouro com os que ali chegavam. Seus marcos, as relações que fizeram, estão fundados em entendimentos que fogem ao entendimento de quem não é Kinja. Sua memória, a estrutura de suas narrativas obviamente sofre interferência da barreira linguística. Pois, ainda que agora já esteja estabelecida em definitivo a relação com os *kaminja*, nota-se que ainda não há domínio pleno do idioma português, já que vivem relativamente isolados.

348 DEPOIMENTOS. Dir.: Vincent Carelli, 2013.

Os relatos acima vão ao encontro das subjetividades e das objetividades presentes nos desenhos. E apesar de serem representações da realidade e não ela propriamente dita, podendo ser considerada uma interpretação entre inúmeras, o cruzamento de dados produzidos por Baines, pela FUNAI, os relatos dos envolvidos diretos, como Porfírio de Carvalho e o general Altino Berhier Brasil,[349] torna as narrativas e os desenhos verossímeis. Trazê-los à baila elucida dois pontos em especial. O primeiro, o claro posicionamento decolonial de tê-los como fontes. O segundo, a representação daquilo que somente elas revelam: a ausência de familiares, de nomes, não apenas números, como estão presentes em todas as outras narrativas.

Ao falar sobre a representação, um dos sentidos apontados por Chartier[350] é justamente servir como "instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objecto ausente através da sua substituição por uma «imagem» capaz de reconstruir em memória e de figurar tal como ele é". Apesar de a observação de Chartier se referir ao passado francês, o paralelo pode ser feito. Desse modo, não foi mero acaso muitos dos desenhos centralizarem a casa, como ausência das antigas moradas e aldeias, e ilustrarem os assassinados, permanentemente ausentes, como visto até agora.

Outro aspecto da representação apontado por Chartier[351] é como esta será apropriada pelos leitores. Tendo ela produzido um sentido histórico e uma significação, é notório um cruzamento com a hermenêutica numa busca por entender como "uma configuração narrativa pode corresponder a uma refiguração da própria experiência". Já que entre a representação e aquele que fará a leitura se estabelece um processo de significação que deve ser compreendido. No caso dos Kinja, que desenharam para um fim específico, para pessoas específicas, em um contexto específico, os elementos envolvidos são reveladores.

349 Como militar, Altino Berthier Brasil acompanhou a construção da BR-165 e teve experiência com indígenas anteriormente, mas não participou da BR-174, apesar de ter mantido constante contato com os envolvidos. No mesmo período, adquiriu terras às margens do caminho aberto chegando a se relacionar com um pajé Kinja e testemunhado as consequências dos confrontos entre militares e indígenas. Sua vivência gerou o livro O pajé da beira da estrada (1986), que apesar de ter um conteúdo por vezes idealizado, dada sua proximidade com o pajé, não se furta de apontar como os Kinja têm seu território invadido e atacado há muito tempo, reservando passagens para dizer que "o avanço da rodovia, nas condições em que ia ser feito, acabaria redundando em carnificina" (p. 15), chegando a considerar que esse povo estava condenado a um "triste e melancólico fim" (p. 25).

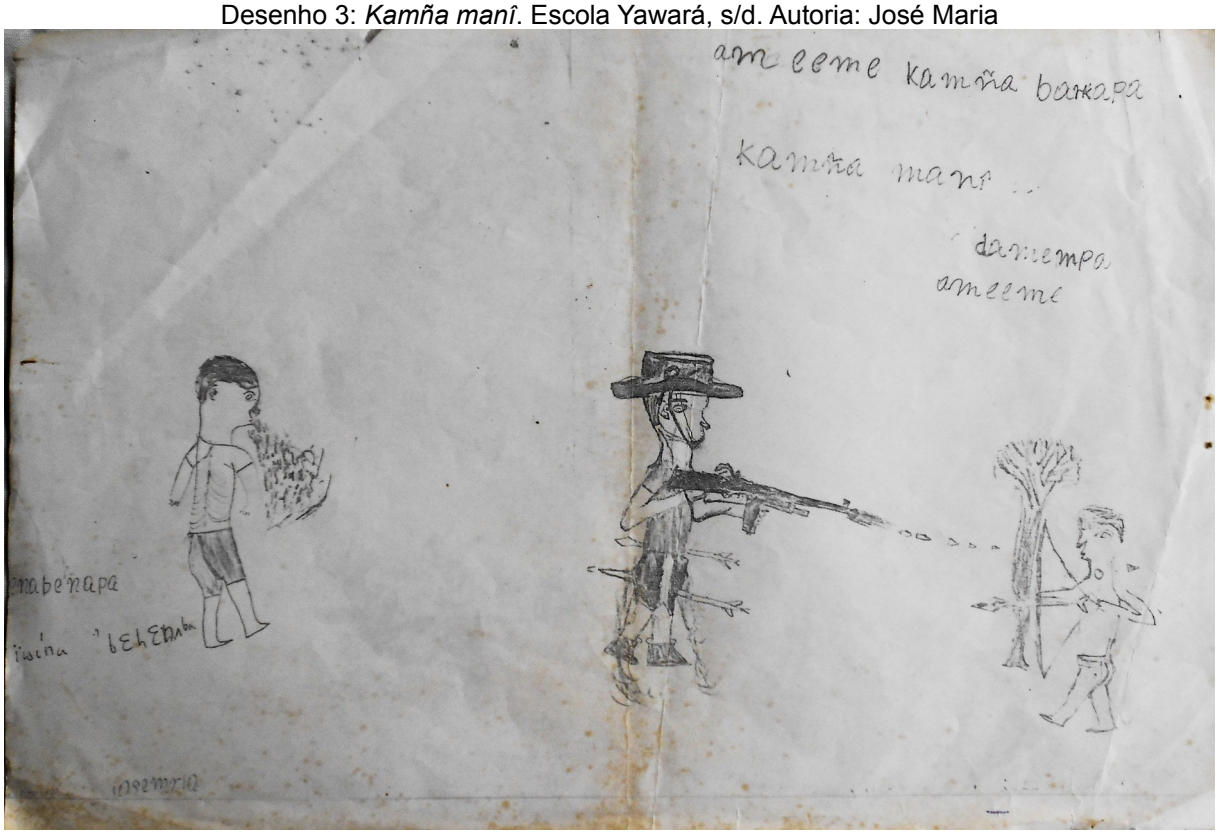
350 2002, p. 20.

351 Idem, p. 24.

Ao representar os portadores das armas de fogo, estavam longe de se preocupar com questões técnicas ou epistemológicas, peculiar à cientificidade ocidental, de modo que a inclusão de signos, símbolos, era apenas o registro das particularidades identificadas pelos Kinja. Se é seguro afirmar que num primeiro momento não viam distinção institucional entre FUNAI e Exército, a própria experiência cuidou para entenderem as diferenças, a despeito de todos continuarem sob a generalização "*kaminja*". Dos diversos desenhos, os três abaixo se destacam por apresentarem informações que possibilitam identificar mais do que "militares" e ter vislumbres de suas patentes.

O primeiro deles (desenho 3) apresenta três pessoas: à esquerda, uma aparentemente doente, tossindo ou vomitando; à direita, um Kinja munido de arco e flecha próximo a uma árvore flechando a figura central, que atira no indígena com uma arma de grande porte. O portador da arma de fogo é facilmente associado a um soldado por utilizar um chapéu presente em ações na selva, mesmo atualmente, como pode ser visto na comparação abaixo. Em uma só imagem o autor incluiu períodos distintos, como uma fotografia de longa exposição que registra mais de um momento. A pessoa da esquerda representa os efeitos oriundos das doenças levadas pelos brancos nos primeiros contatos – e que continuou por anos -; a central, a presença militar que tantas vidas ceifou, e a da direita a resistência Kinja, que não aceitou passivamente a invasão e contra-atacou até serem quase extintos.

Desenho 3: *Kamña manî*. Escola Yawará, s/d. Autoria: José Maria



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Fotografia 6: Militares do resgate dos restos mortais da Missão Calleri, 1968. Foto: Alaur Martins



Fonte: Sepultados em Manaus as vítimas dos atroaris. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 3 dez. 1968. Disponível em: < https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19681203-28728-nac-0007-999-7-not/busca/n%C3%A3o >. Acesso em 23 nov. 2021.

Fotografia 7: Exército atua em fronteira da Amazônia, em 2008. Foto: José Patrício/AE

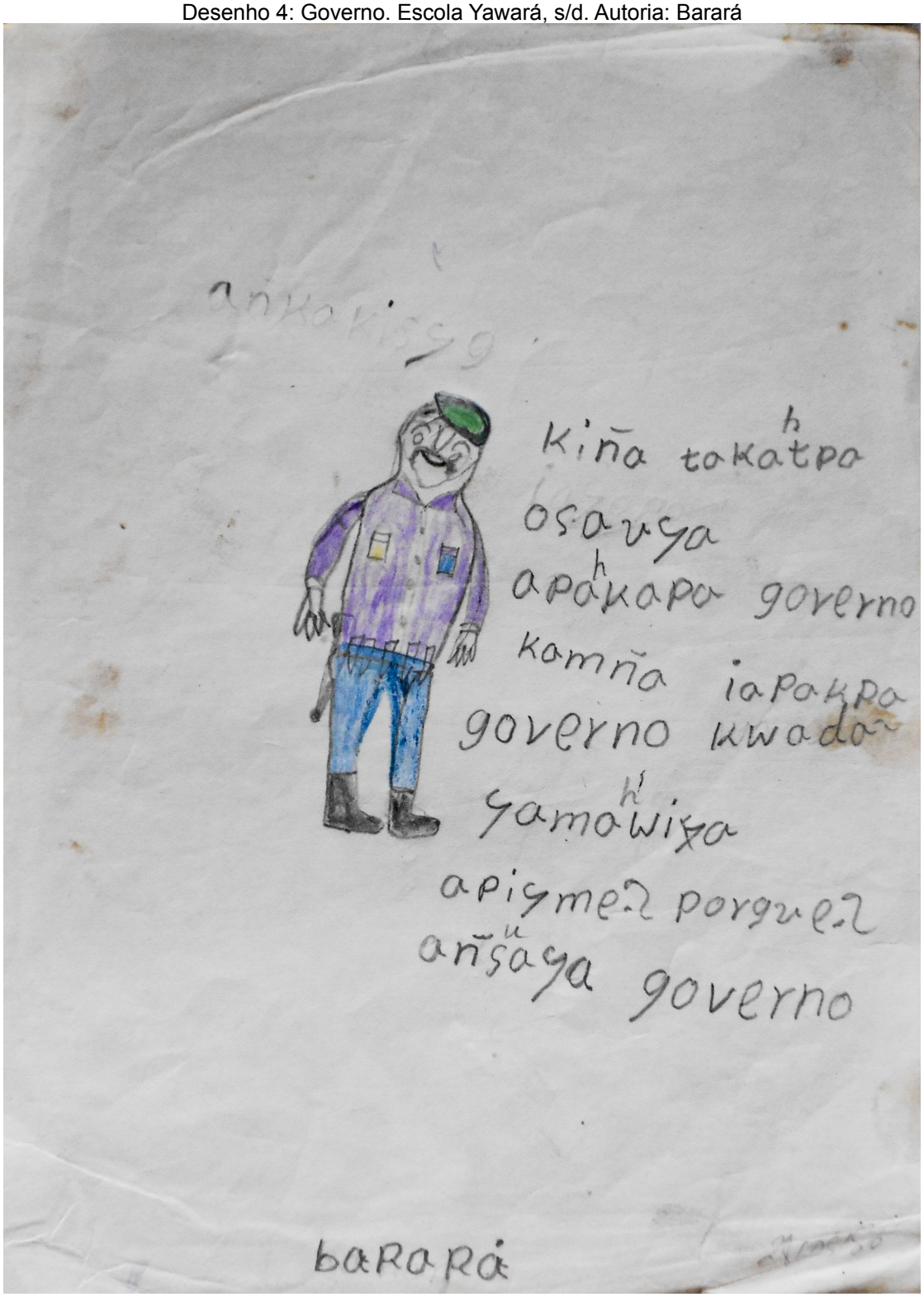


Fonte: Pelotão da fronteira de Tiriós, composto por 17 fuzileiros de Selva na divisa do Brasil com o Suriname. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, 19 abr. 2008. Disponível em: < https://politica.estadao.com.br/fotos/geral,exercito-atua-em-fronteira-da-amazonia,310457# >. Acesso em 23 nov. 2021.

A segunda imagem é composta por uma pessoa que lembra um policial militar trajando o que aparenta ser uma boina, coturno, camisa e uma arma presa no cinto tático, ao lado de um texto, que apesar de não ter tradução, se pode identificar termos como “Kiña”, governo, “kamña” e a pergunta: “apiyme?”. O fato de o autor Barará escrever em kiñayara e em português revela diferenças culturais muito fortes, como a própria ideia de poder e a divisão de poder na sociedade ocidental. O governo brasileiro, ocidental por excelência, se fez presente de forma indireta, por meio de suas instituições e de seu braço armado, seus líderes nunca estiveram presentes. Portanto, é compreensível que o autor questione o governo do período associando-o a um militar. Porém, não está claro se a relação entre militares e governo foi feita pelos servidores da FUNAI ou pelos próprios professores e absorvido pelos indígenas. Muito menos, se diferenças entre democracia e ditadura

militar foram discutidas entre Kinja e brancos. Mas a pergunta se mantém presente: Por quê, governo?

Desenho 4: Governo. Escola Yawará, s/d. Autoria: Barará



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

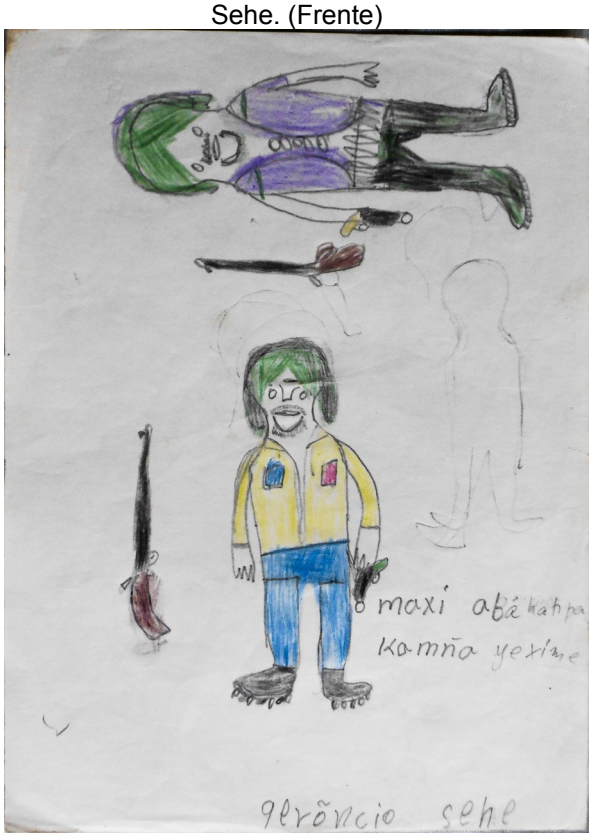
O terceiro desenho priorizou a imagem em detrimento das palavras, limitando-se a apenas uma, mas muito impactante, frase: "*maxi abákahpa kamña yexime*", traduzida como "*kamña* matou todos com bomba". Mas o que pode ser mais uma entre as várias afirmativas sobre o fato revela outra categoria de militar. De acordo com os relatos, algum tipo de veneno foi jogado nas aldeias a partir de aviões ou helicópteros. O desenho de Gerôncio Sehe ilustra o que aparentam ser pilotos desses transportes aéreos. As armas estão presentes, mas em suas mãos apenas as de pequeno porte. As maiores foram colocadas paralelas a eles estabelecendo uma associação, mas indicando que não a usavam com a mesma frequência que os soldados. Suas vestimentas remetem a coletes e blusas com zíper em vez de botões, como é comum nos trajes militares, e seus calçados não aparentam ser coturnos, mas sapatos com outro fim. Sehe desenhou em suas cabeças objetos muito similares a capacetes de pilotos, e teve o cuidado de usar cores diferentes para a concha e o que pode ser uma viseira. Esse desenho também dialoga com o que representa um helicóptero sobrevoando a aldeia de Maiká (Desenho 14) e com o de Womé, que apresenta a aldeia dos Tikiriya com uma casa furada por tiros e um helicóptero pousado (Desenho 12).

É inegável que a presença militar deixou marcas profundas e indeléveis em sua memória. Mário Parwé Atroari é incisivo em afirmar que quem mais matou seu povo foi o Exército.[352] Assim, é compreensível a presença de pormenores como os tipos de armas, os bolsos de uma farda, uma boina, o cinto utilizado para prender objetos diversos muito utilizado por militares etc. A partir dos desenhos é possível notar que são pessoas muito observadoras. Alguns com maior precisão, outros com menor, mas todos acrescentando informações apuradas de animais e plantas que revelam imediatamente o que estão representando. Nem todos os desenhos possuem algum tipo de descrição, mas, notadamente, há alguns mais explícitos, dada a habilidade do autor. Outros desenhos aparentam privilegiar a escrita, para relatar, em detrimento da imagem. Ou talvez minha percepção não seja capaz de se conectar à intenção do autor, o que é agravado por não falar kiñayara. Nesses casos, como mencionado, quase sempre há a tradução feita pelos professores no verso, contribuindo para que a força da representação não seja perdida devido à inabilidade de quem interpreta a imagem. É possível dedicar muito tempo à analise

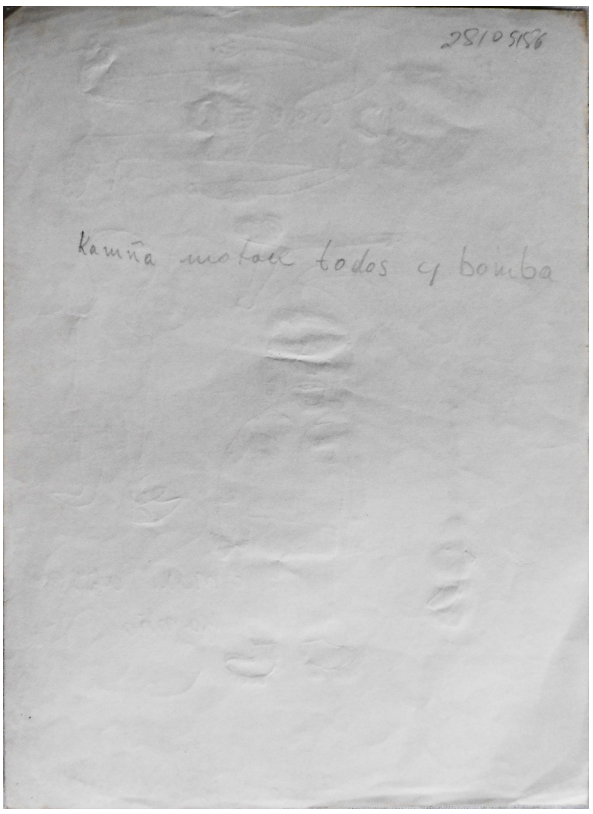
352 AMAZÔNIADENTRO. Dir.: Edilson Martins, 2011.

das ilustrações e chegar a diversas conclusões. Apesar do risco de incorrer em elucubrações colonialistas sobre arte, buscando significados inexistentes ou eurocêntricos, os desenhos como testemunhos de fatos históricos são reveladores.

Desenho 5: *Kamña* matou todos com bomba. Escola Yawará, 28 mai. 1986. Autoria: Gerôncio Sehe. (Frente)



(Verso)

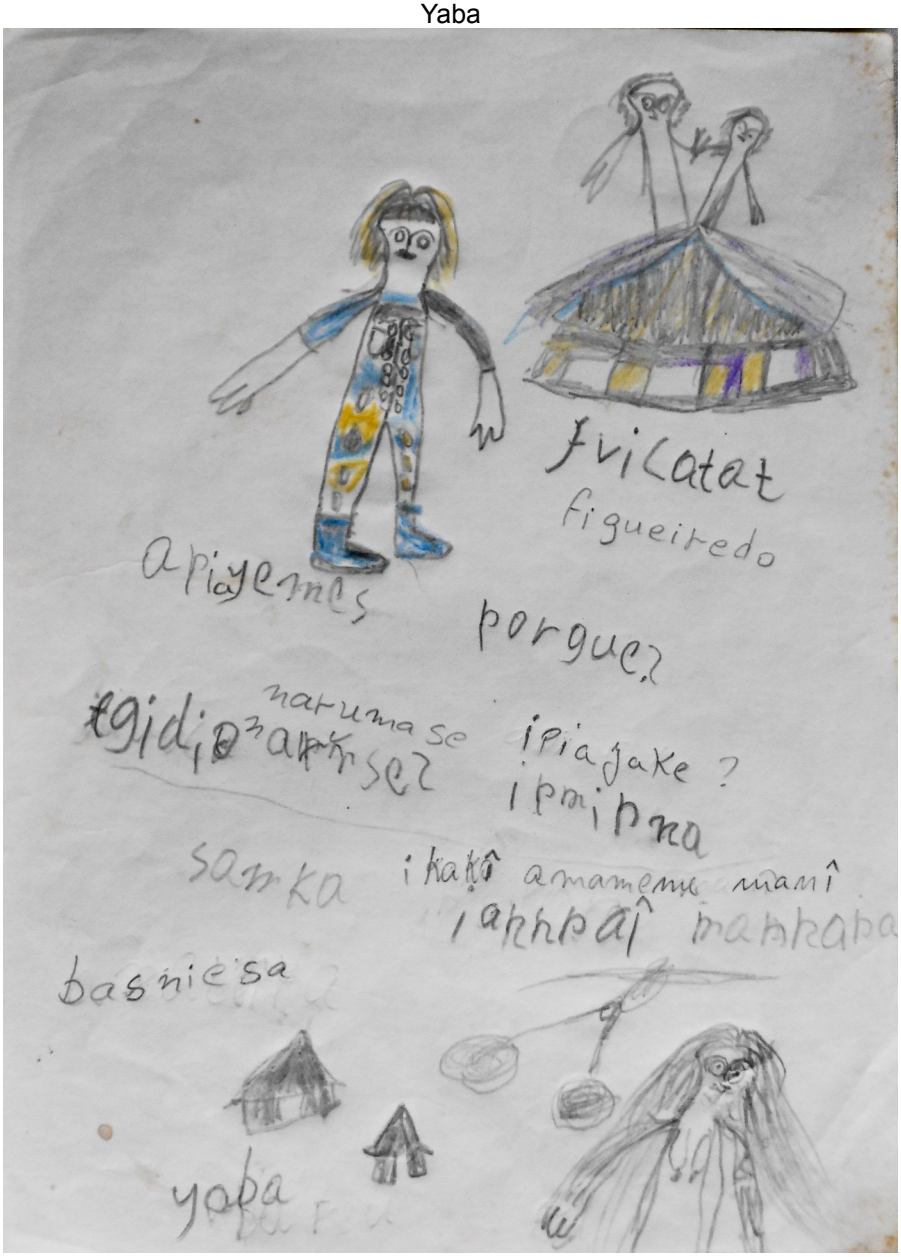


Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Uma análise mais aprofundada pode encontrar mensagens subliminares presentes nos traços e cores, revelando outros níveis da psique dessas pessoas. Entretanto, esse nível de compreensão sobre como uma pessoa absorve, significa e ressignifica, interpreta e expressa suas experiências está em uma alçada longe de minhas competências. Suspeito que ninguém tenha se candidatado a interpretar essas produções nesse nível, mas essa análise interdisciplinar poderia dar luz a muito mais revelações. Se tal intenção for possível, que um dia seja realizada. No caso de minha pesquisa, considero as revelações diretas associadas aos relatos e questionamento dos Kinja para o casal Schwade. E note, leitor, que os desenhos são fruto de um processo de alfabetização em kiñayara, ou seja, essas pessoas

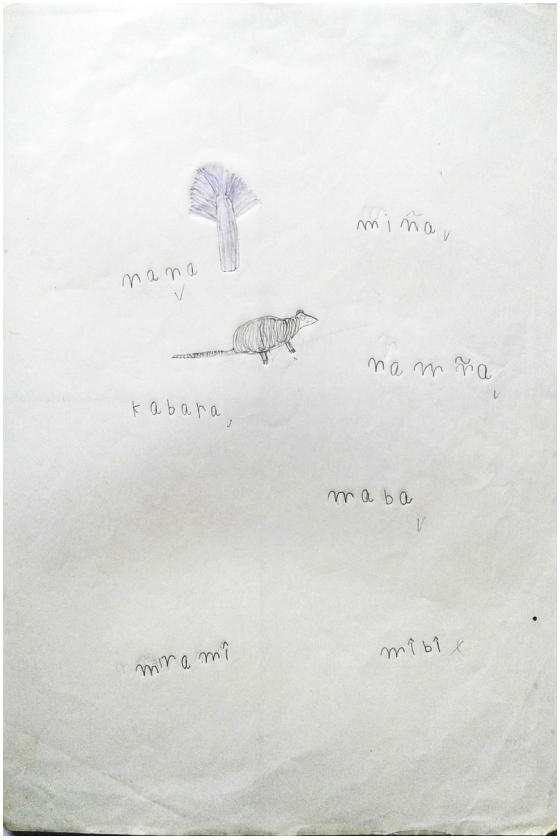
estavam aprendendo a ler e escrever em sua própria língua. Não se tratava de um método para inserir o idioma português por meio da alfabetização. Não à toa, palavras em português apareceram nos casos citados acima ou quando já sabiam seu significado e misturavam os idiomas, como demonstram ddesenhos cujos autores escreveram “apiyme?” ou “apiyeme?” seguido de “por que?”.

Desenho 6: Por que? Escola Yawará, 24 abr. 1986. Autoria: Feliciano Yaba



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 8: Abacaxi/Tatu

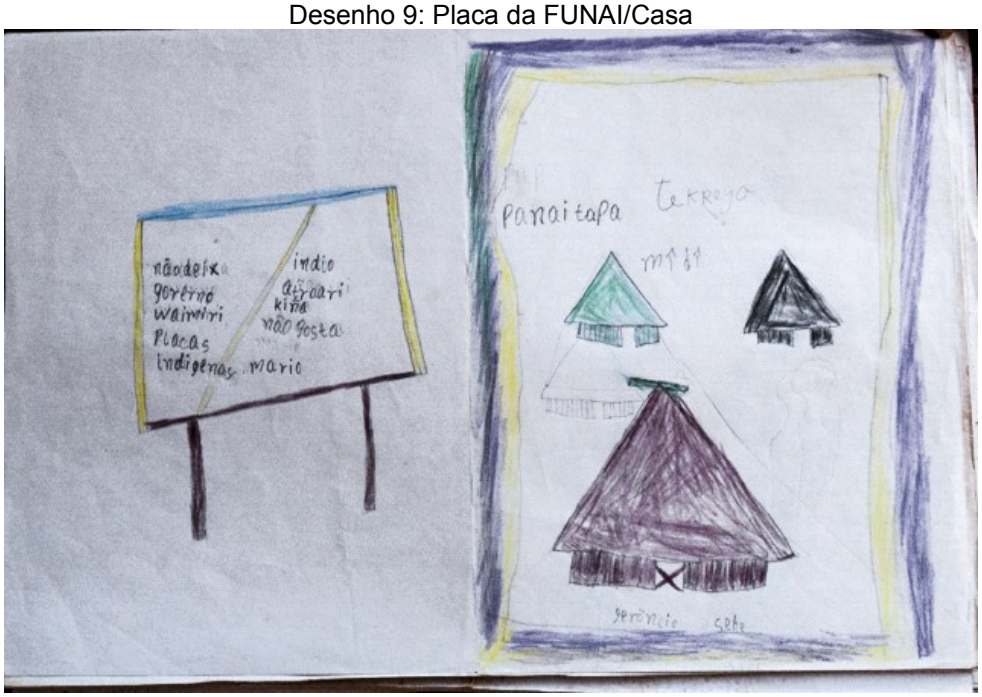


Desenho 7: Araras/Kiña



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

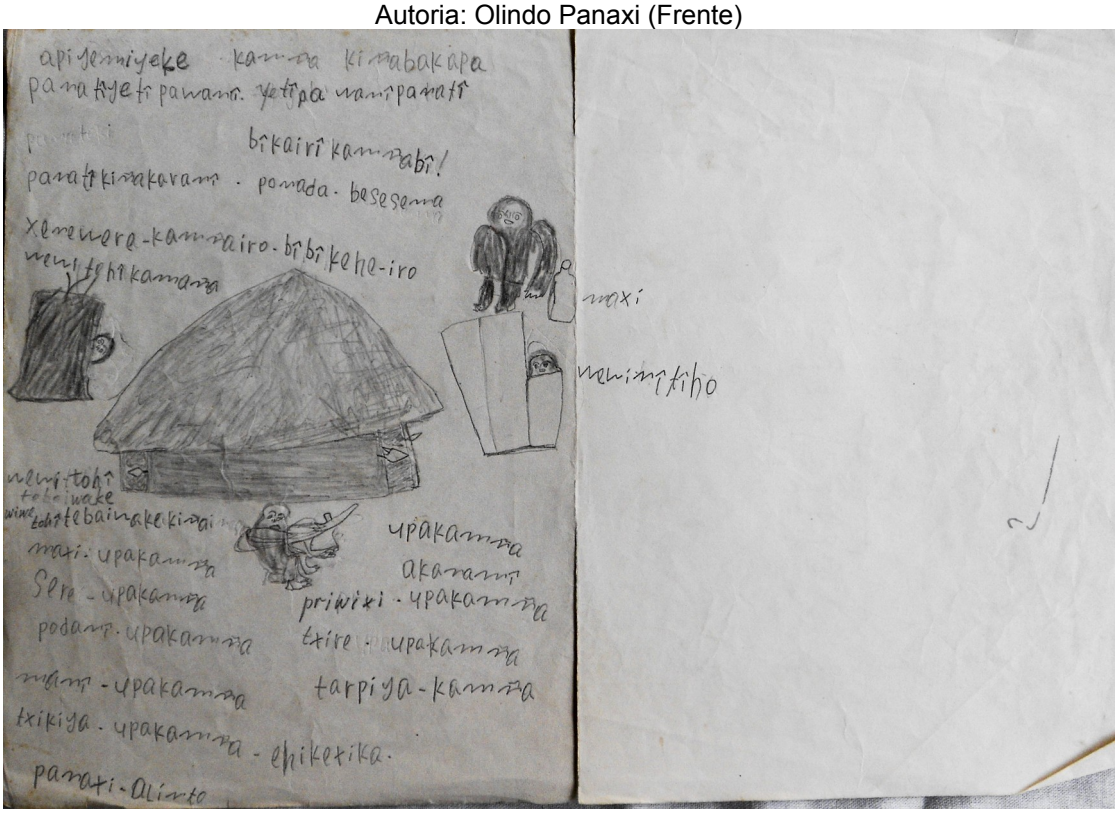
Desenho 9: Placa da FUNAI/Casa



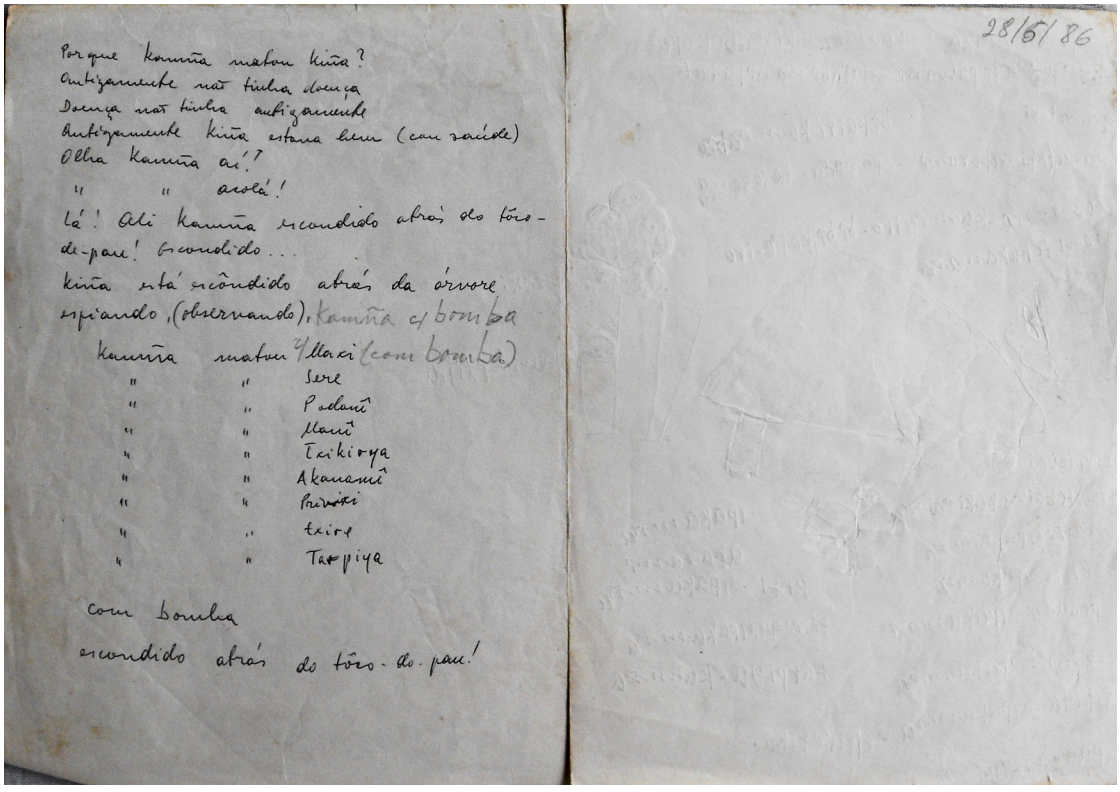
Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 10: Homens com fuzil, bomba (maxi) e escondidos. Escola Yawará, 25 mai. 1986.

Autoria: Olindo Panaxi (Frente)

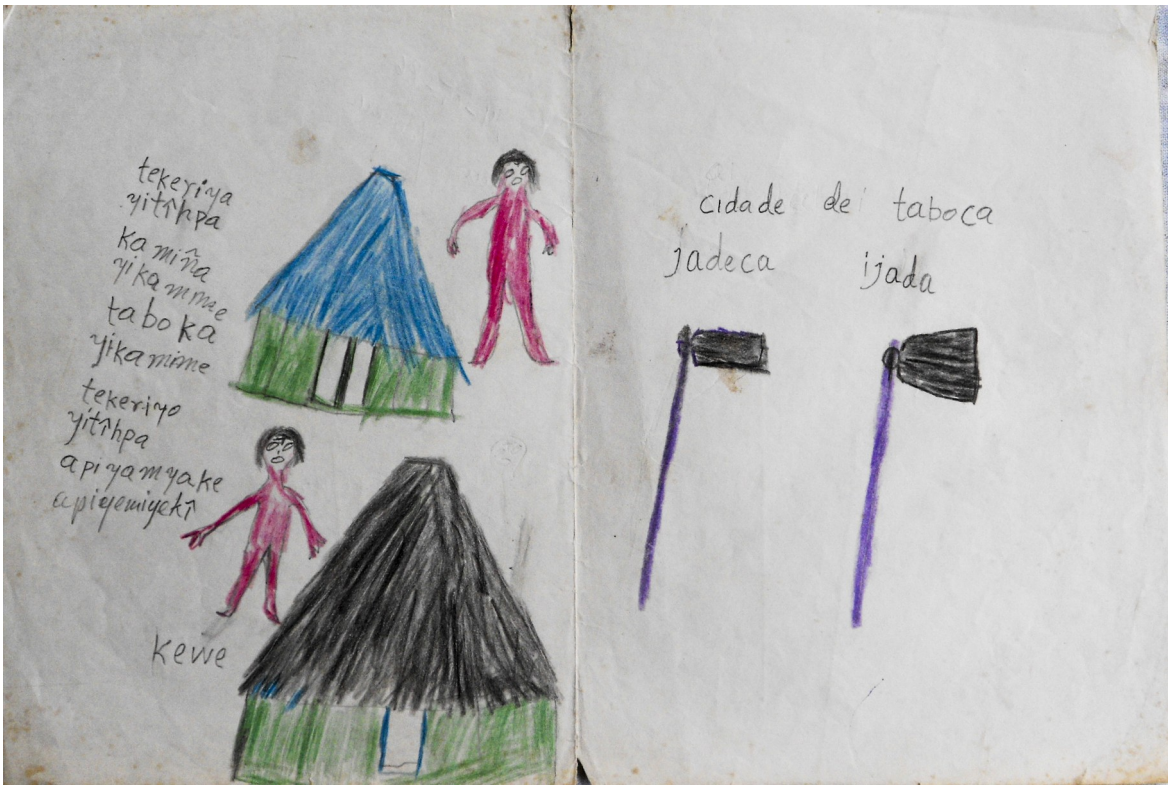


(Verso com anotações de Egydio Schwade)

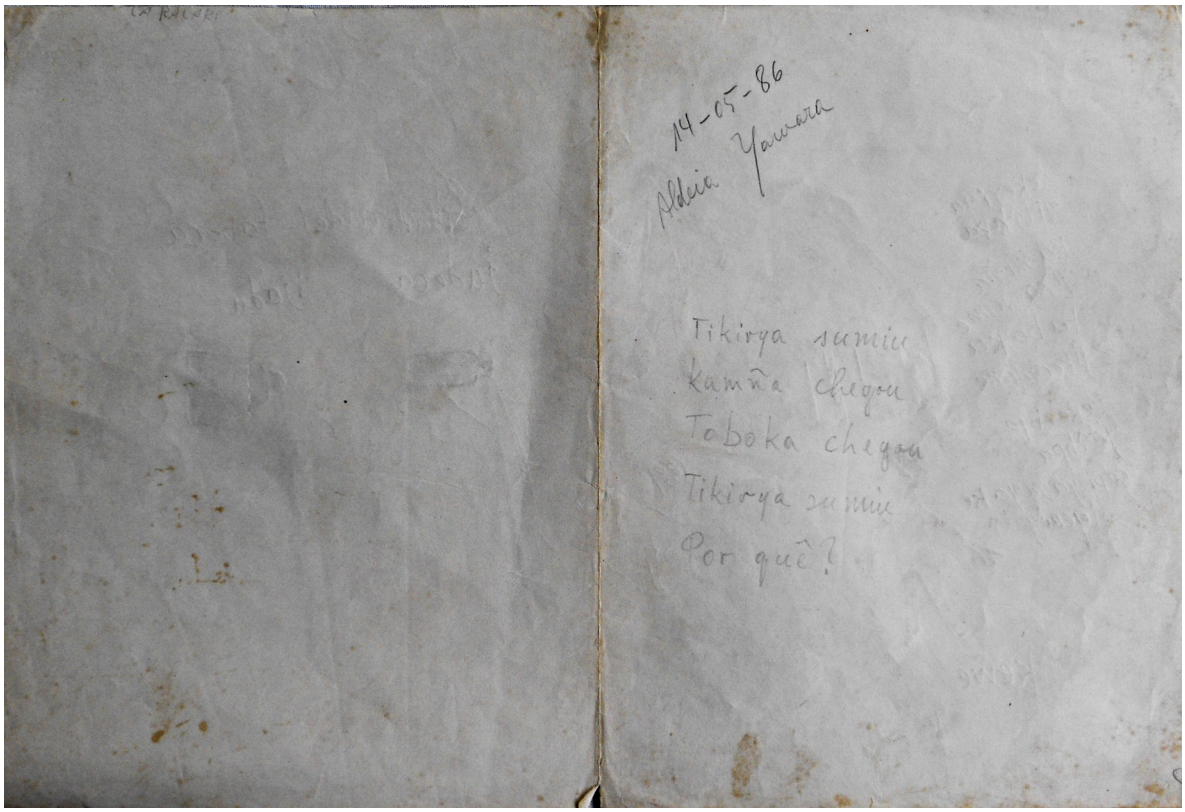


Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 11: Tikiriya sumiu. Escola Yawará, 14 mai. 1986. Autoria: Claudio Kewe (Frente)

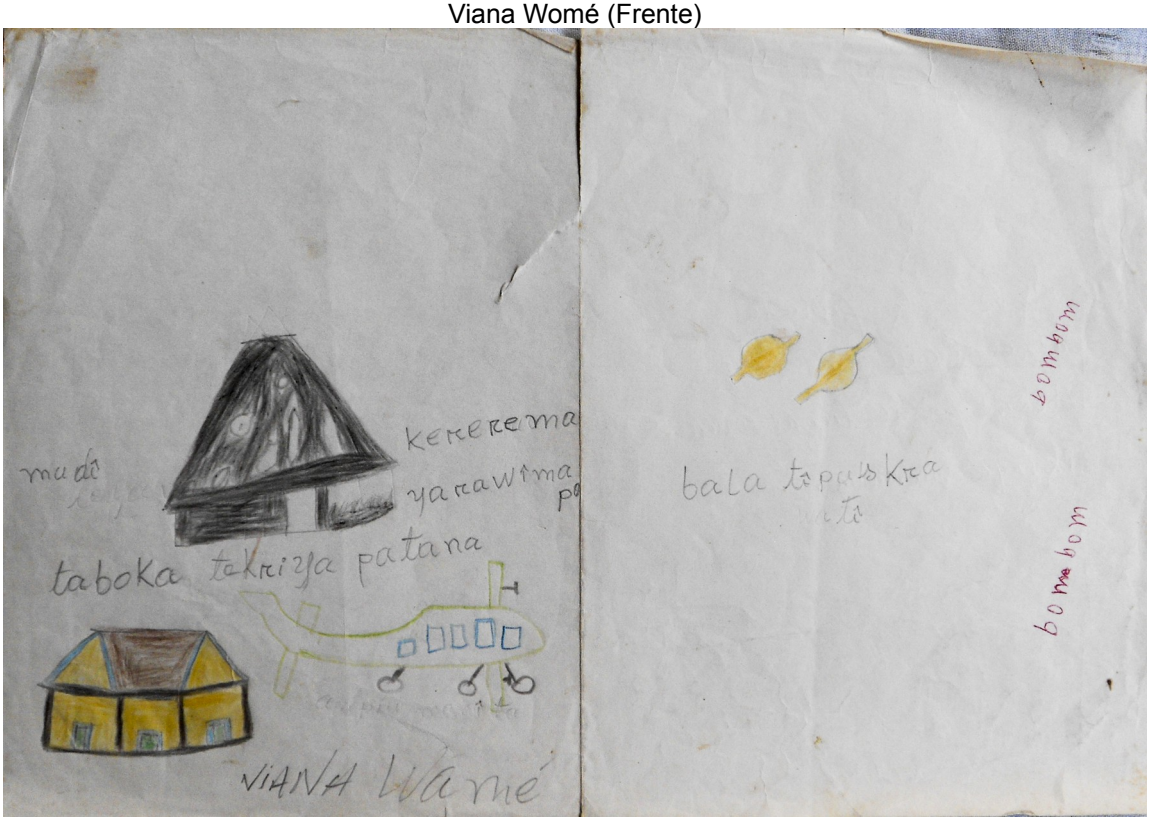


(Verso)

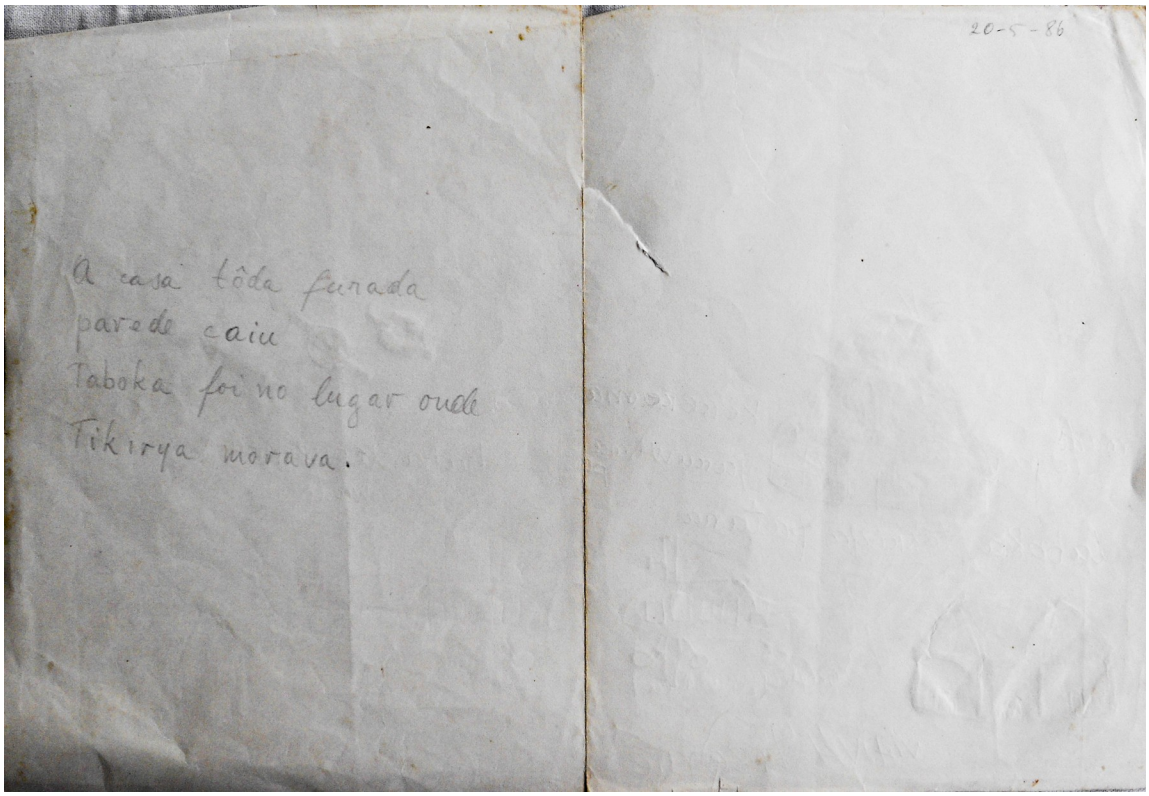


Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 12: Maloca Tikiriya furada e com parede caída. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autoria: Viana Womé (Frente)

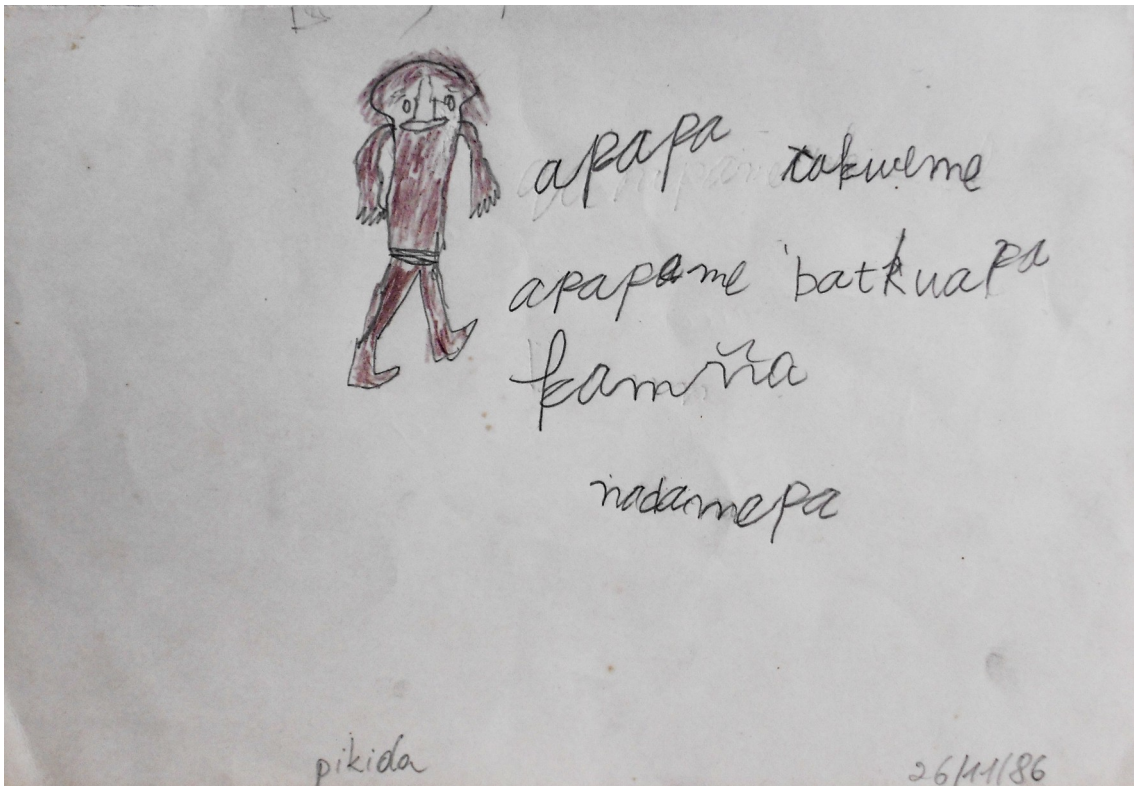


(Verso)

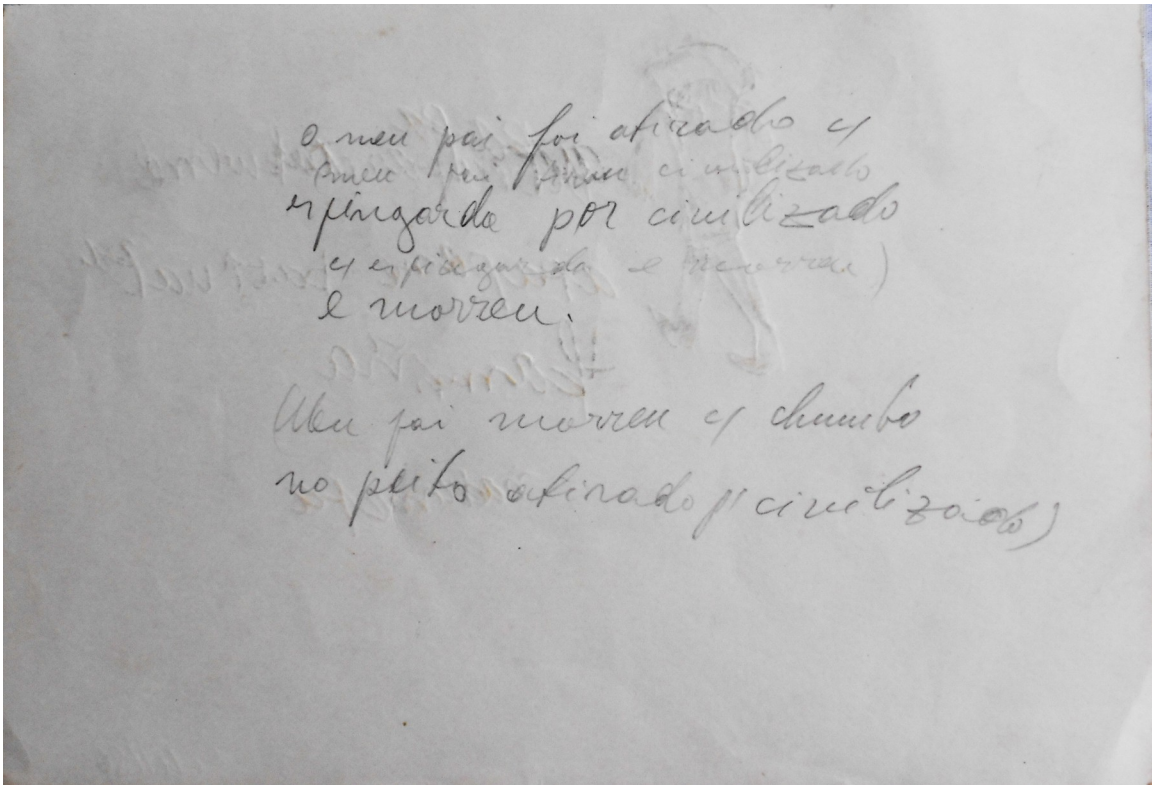


Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 13: O meu pai foi atirado. Escola Yawará, 26 nov. 1986. Autoria: Pikida (Frente)

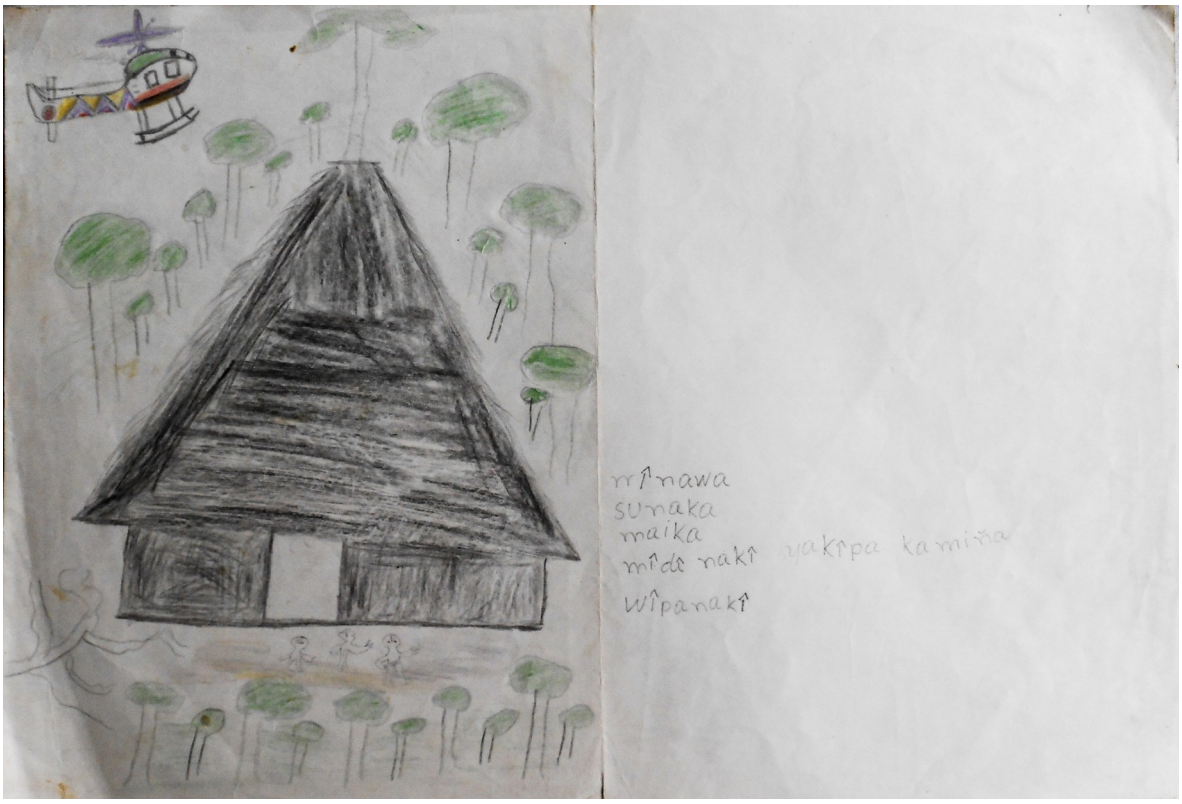


(Verso)

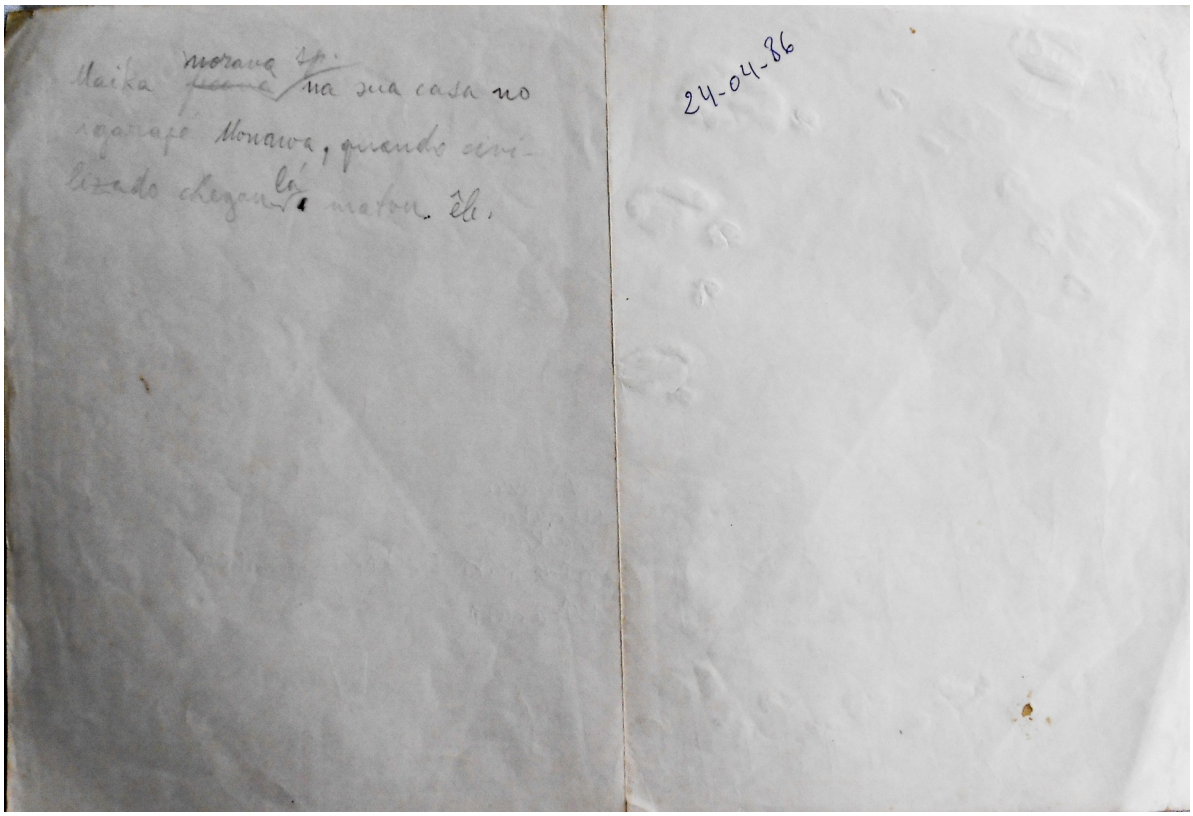


Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 14: Maiká morava na sua aldeia. Escola Yawará, 24 abr. 1986. (Frente)



(Verso)

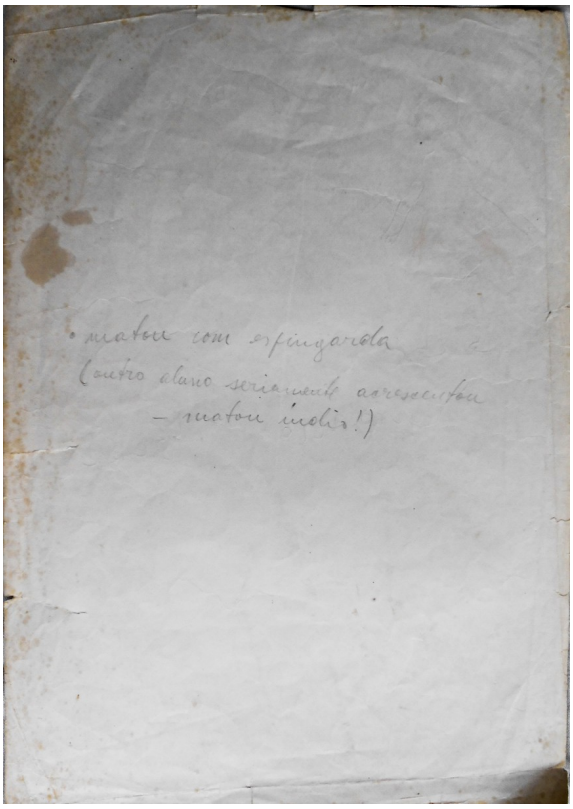


Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

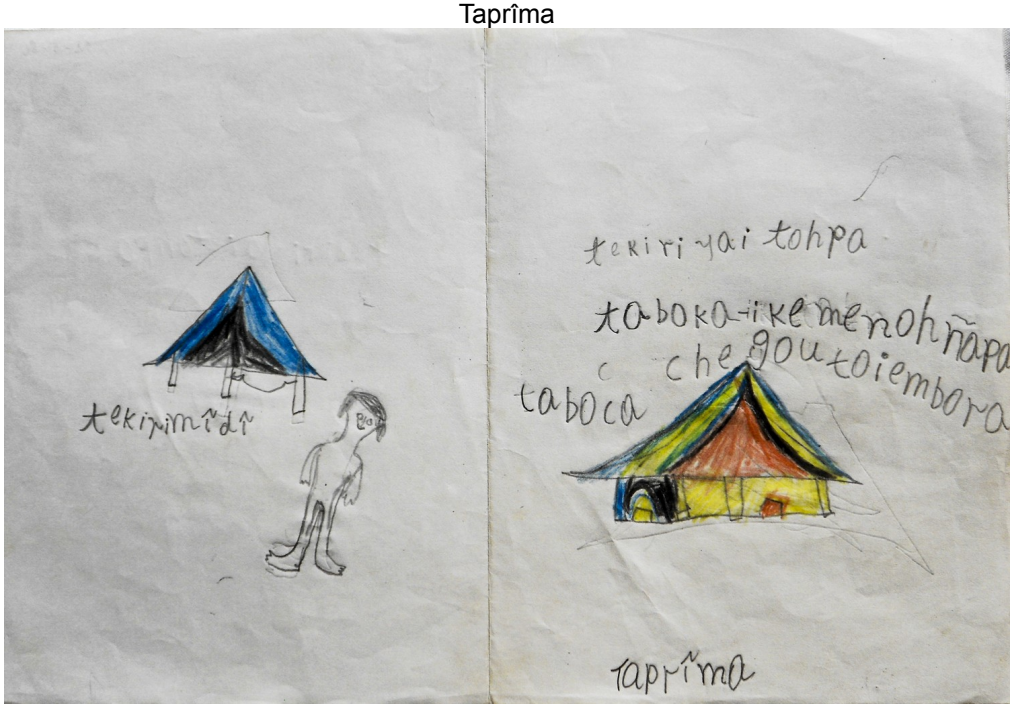
Desenho 15: Homem chorando ao ser metralhado. Escola Yawará, 18 nov. 1985. Autoria: Gerôncio Sehe (Frente)



(Verso)

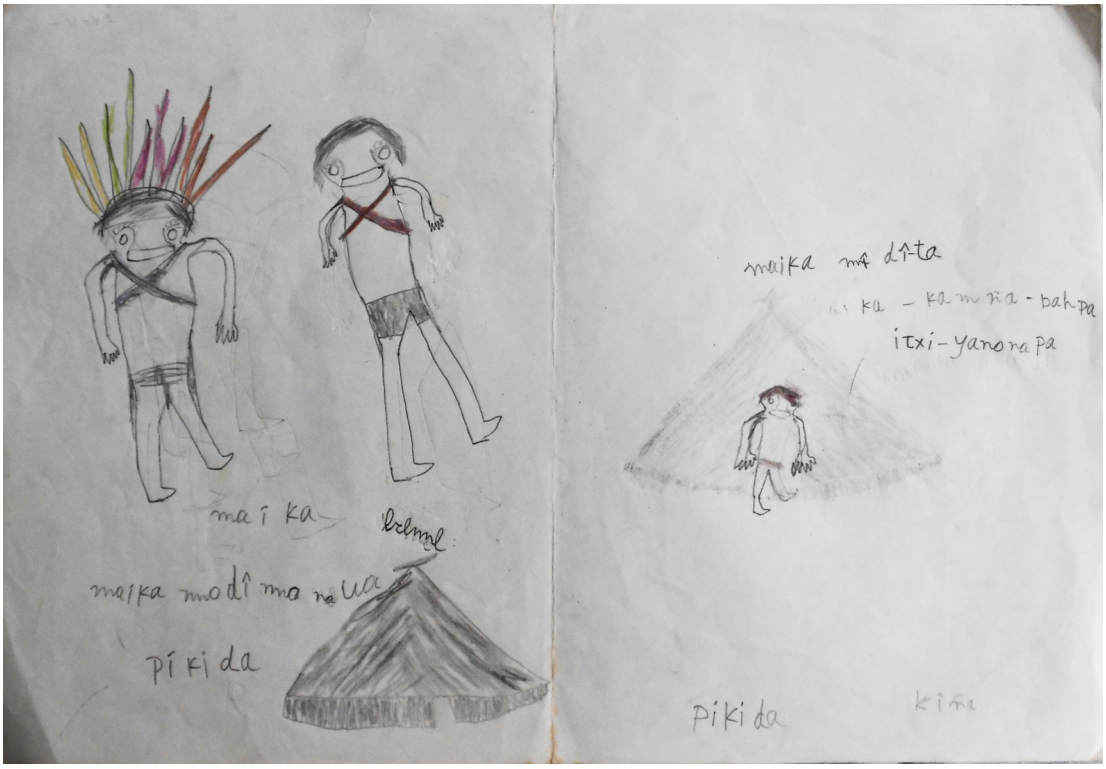


Desenho 16: Tikiriya *itohpa*. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autor: Taprîma

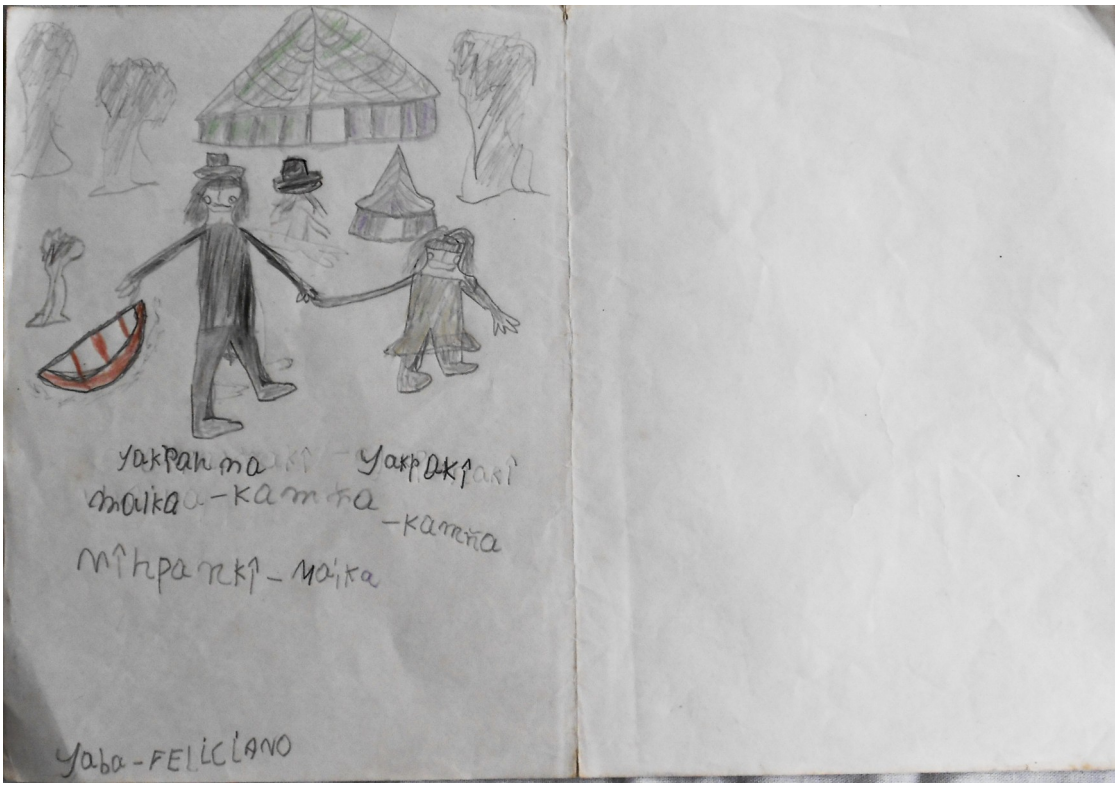


Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 17: Pikida *Mudî*. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autoria: Pikida

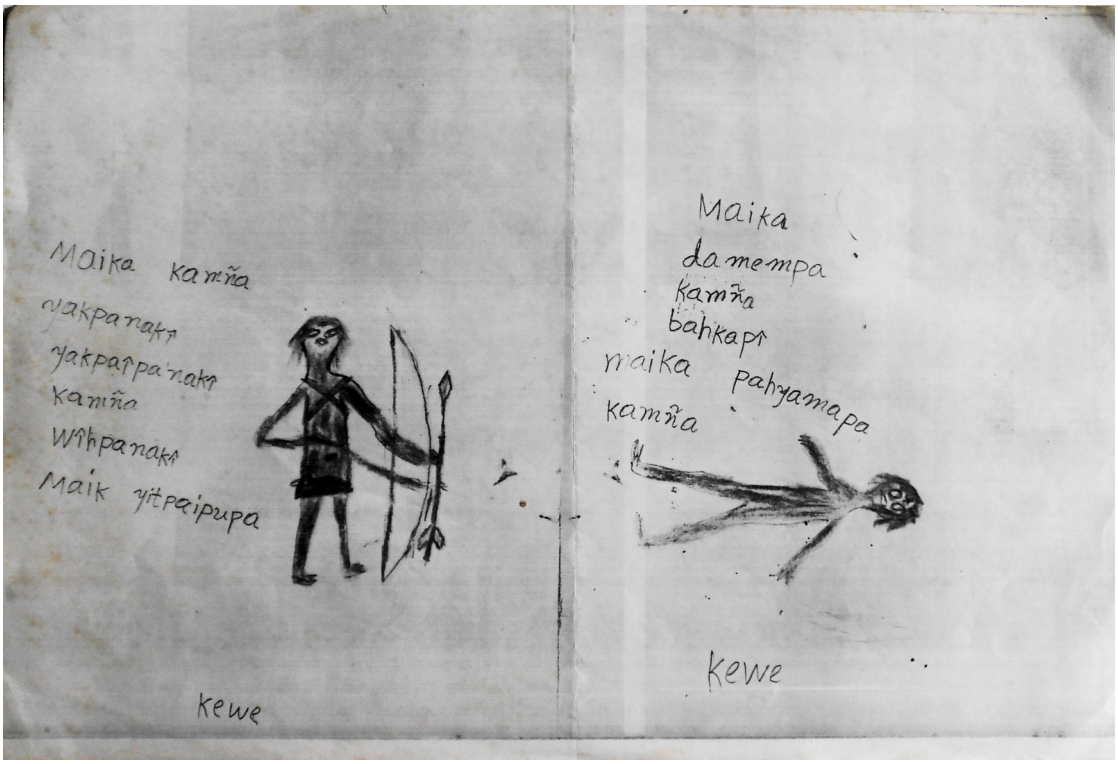


Desenho 18: Maiká. Escola Yawará, 24 abr. 1986. Autoria: Feliciano Yaba

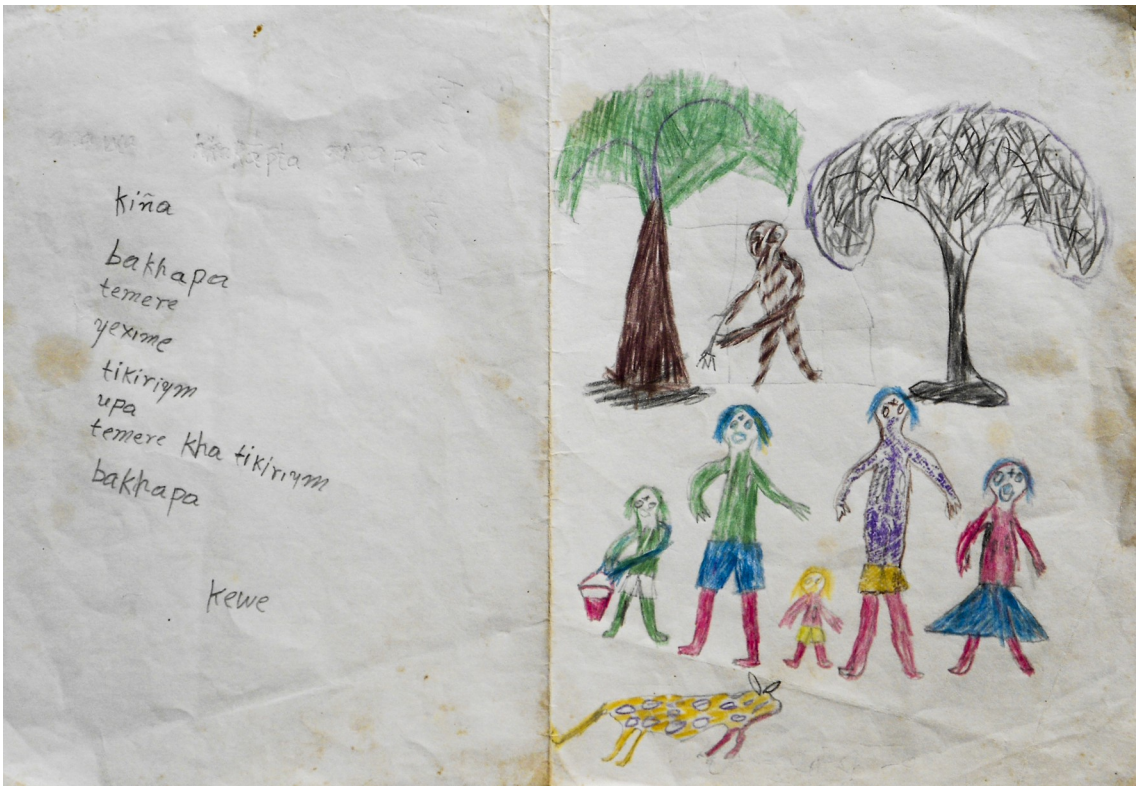


Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 19: Maiká *Kamña Nakpanaki*. Escola Yawará, s/d. Autoria: Claudio Kewe

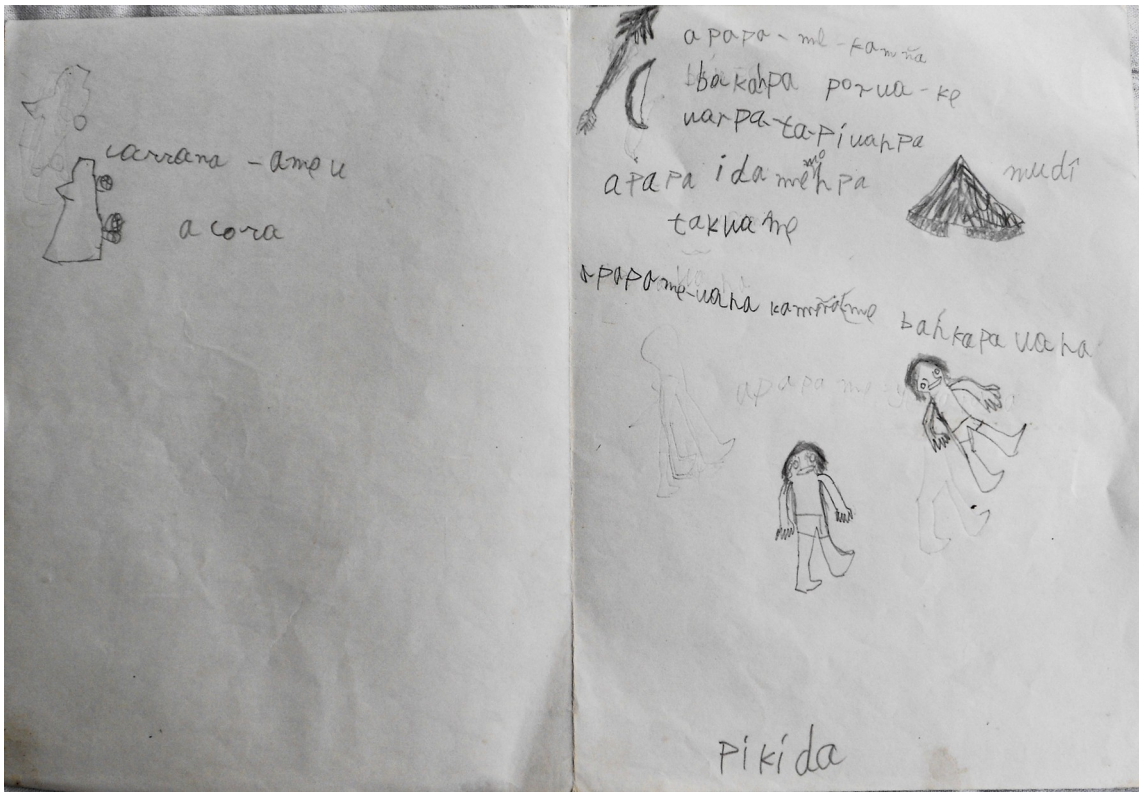


Desenho 20: Tikiriya. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autoria: Claudio Kewe

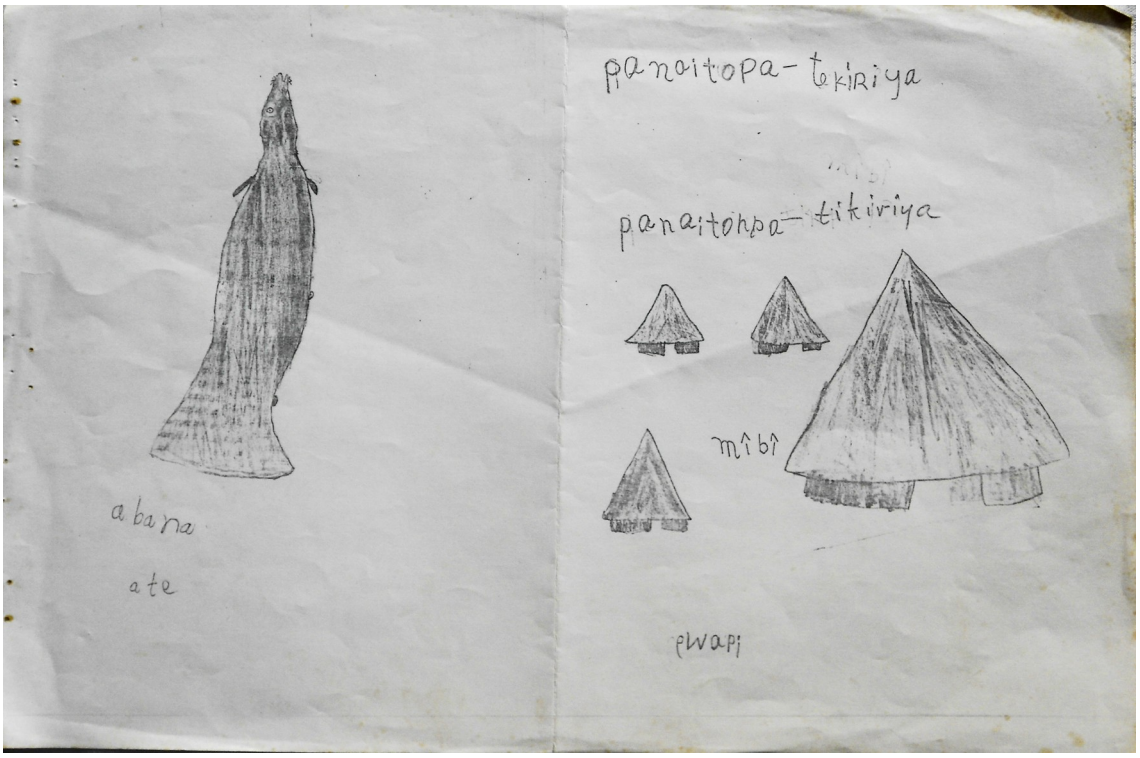


Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 21: *Kamña* atirou. Escola Yawará, s/d. Autoria: Pikida

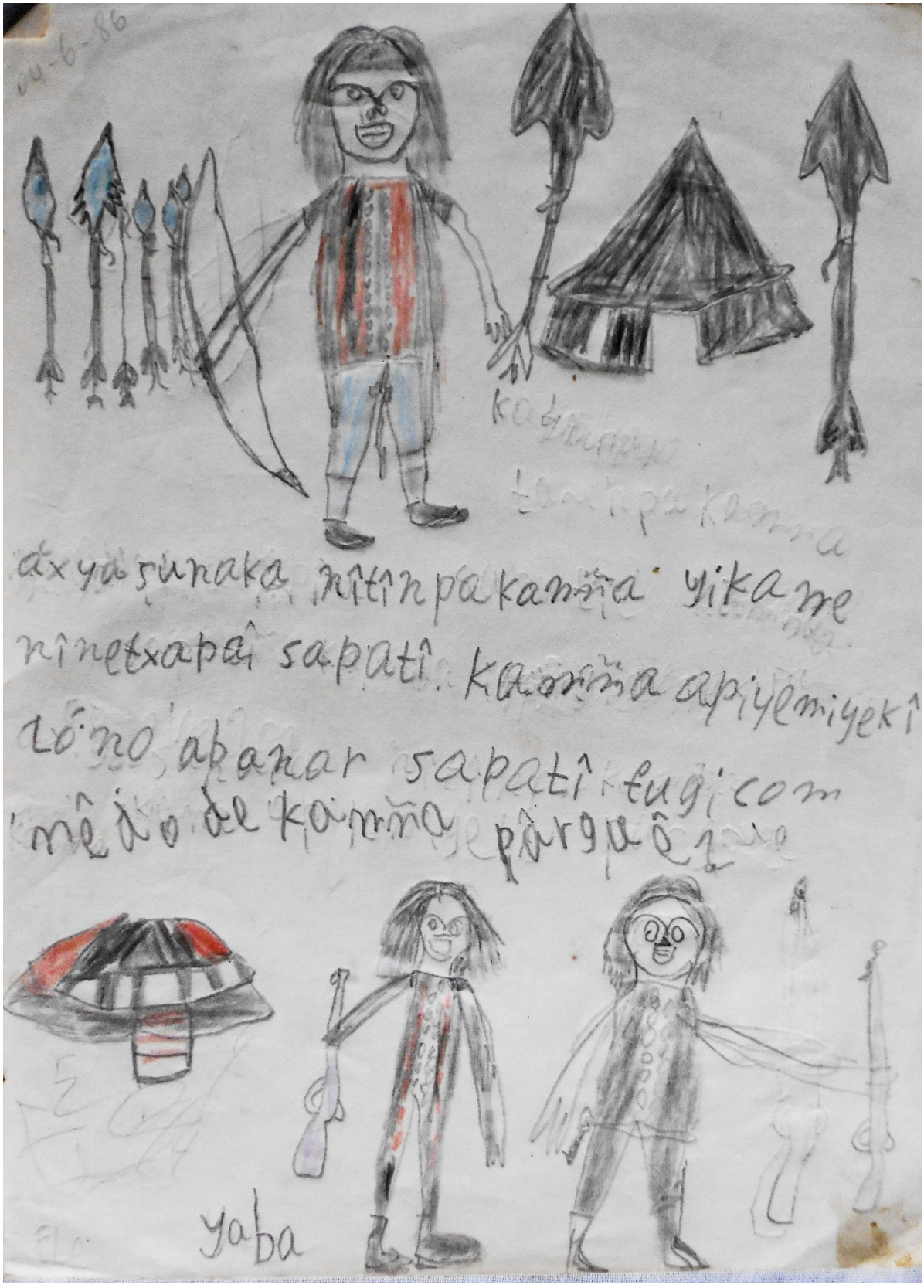


Desenho 22: *Panaitopa* Tikiriya. Escola Yawará, 20 mai. 1986. Autoria: Ate



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Desenho 23: *Kamña apiyemiyekî.* Escola Yawará, 04 jul. 1986. Autoria: Feliciano Yaba



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Não pode passar despercebido o fato de que a historiografia brasileira tem sua parcela de responsabilidade no silenciamento deste e de tantos outros povos indígenas na história recente do país. Pesquisadores formados após a redemocratização podem alegar a ausência de estudos e levantamentos anteriores, assim como os historiadores das gerações anteriores podem justificá-la como fruto do período repressor. Porém, mais destacadamente perseguida era a chamada esquerda, não sendo empecilho para uma grande profusão de trabalhos e pesquisas a seu respeito realizadas já durante a ditadura.

Fortemente influenciada por correntes europeias, o trabalho, as relações de poder a partir dele estruturadas, a economia e a industrialização foram, de modo geral, o foco dos historiadores brasileiros, que acabaram relegando os povos indígenas para além das margens. De modo geral, isso ainda está presente na formação dos futuros historiadores, excetuando a bibliografia específica às temáticas indígenas, fruto da Lei 11.645,[353] de 2008, portanto muito recente.

Mesmo quando a historiografia se propõe uma abordagem pelo viés dos movimentos sociais, como fizeram Aquino *et al*.,[354] o que se nota é uma abordagem superficial e estereotipada, por mais que buscassem escapar dela. Numa mescla de história cultural e história econômica, entre capítulos dedicados à expansão europeia, ao escravismo, às rebeliões etc., aos indígenas foi reservada uma rápida passagem para se registrar somente que seu legado está no consumo de "mandioca, do milho, da batata-doce […] entre outras iguarias que tanta alegria produzem ao paladar do brasileiro",[355] além de técnicas de pesca e produção agrícola, contribuição ao vocabulário e a presença de seus mitos no imaginário popular, sendo reduzidos a folclore. A despeito da 3ª edição de tal obra ter sido lançada em 2000, encontra-se nela conteúdo de orgulhar o mais romântico dos literatos do século XIX.

Em casos mais graves, referências bibliográficas, como a produção de Emília Viotti da Costa,[356] simplesmente não dão atenção à presença indígena em todo processo de construção do que hoje chamamos de Brasil. Passivos, irrelevantes ou

353 Lei que torna obrigatória a temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm >. Acesso em: 18 nov. 2021.
354 Cf. 2000.
355 Op. cit., p. 31.
356 Cf. 1999.

ignorados? Independentemente do motivo, o fato é que os indígenas surgem apenas como coadjuvantes num processo que coloca o ocidental como agente de todas as transformações. Mesmo dedicando um capítulo inteiro à política de terras no Brasil, o que invariavelmente passa por territórios indígenas, apenas uma menção a esses povos é feita, mas no contexto dos Estados Unidos, utilizado como comparativo. Até por isso, não é de se estranhar que tenha se criado uma tradição ou um padrão historiográfico em que as populações indígenas apenas compõem um quadro social, mas sem grande importância ou papel de destaque. Se considerarmos autores de outras áreas, como a economia, em que se destaca Celso Furtado, ocorre o mesmo. Em sua *Formação econômica do Brasil* (2007), indígenas são citados apenas por terem sido escravizados e caçados e seus territórios, destacando-se em sua perspectiva para os anos seguintes à publicação o completo silenciamento dos povos indígenas. Lançada em 1959, não é de admirar que sua análise tecnicista do desenvolvimento tenha incluído a Amazônia entre "os beneficiários da grande expansão da região cafeeiro-industrial"[357], ignorando completamente os impactos aos territórios ancestrais indígenas e suas populações. Indo além, o autor traçou o processo para crescimento econômico em que passava pelo "desflorestamento, a extensão das plantações, a abertura de estradas, o aumento dos rebanhos, a edificação rural",[358] capitalizações baseadas no uso extensivo de mão de obra e "recursos naturais", levando a uma transformação estrutural do sistema de produção. Por sua vez, cresceria a procura por equipamentos mecânicos, levando ao intercâmbio externo, não por acaso se alinhando às medidas políticas que se sucederam.

Se focarmos estritamente no período da ditadura, a historiografia tem reservado sua atenção a conflitos entre a esquerda armada ou a resistência popular – ainda considerada de esquerda – e os militares. Isso fica demonstrado em trabalhos como *Imagens da revolução: documentos políticos das organizações clandestinas de esquerda dos anos 1961-1971* (1985), de Daniel Aarão Reis Filho, e *Combate nas trevas* (1987), de Jacob Gorender, para citar apenas dois exemplos. Ainda que em dado momento os Kinja tenham sido tratados como guerrilheiros, o que será visto no próximo capítulo, os indígenas desapareceram das narrativas.

357 Op. cit. p. 329.
358 Idem, p. 324.

Em termos historiográficos, Fico[359] atenta para o fato de que no início dos anos 2000 a ditadura militar ainda era um campo recente de estudos. Pode-se dizer que se tratou de uma incorporação por parte dos historiadores de temas teorizados quase que exclusivamente por cientistas políticos, sociólogos e por aqueles que vivenciaram o período, como Marcelo Ridenti, Emir Sader e Fernando Henrique Cardoso, dentre muitos outros. Até por isso, duas vertentes literárias se destacam sobre o tema. A primeira, uma espécie de politologia inspirada na ciência política estadunidense, em que "muitos estudiosos buscaram explicar e classificar, em termos quase nominalistas, as crises militares de países como o Brasil"[360] e outros temas envolvendo as Forças Armadas. A segunda, a memorialística, que ganhou força com patrocínio do governo de Ernesto Geisel, constituindo "o primeiro conjunto de versões sobre a ditadura militar, algumas das quais se revelariam mitos ou estereótipos".[361]

Fico[362] destaca que nesse gênero, "livros como os de Luís Viana Filho, chefe da Casa Civil de Castelo Branco, e de Daniel Krieger, líder do governo no Senado, serviram para construir um perfil do primeiro general-presidente como 'moderado' e 'legalista'", enquanto os de Jayme Portella de Mello e Hugo Abreu deram destaque a diferenças, desmentindo a unidade militar. Também a produção da esquerda é incluída nessa categoria, como as de Fernando Gabeira e Alfredo Sirkis, que colaboraram para mitificar a "figura do ex-guerrilheiro, por vezes tido como um ingênuo, romântico ou tresloucado, diluído no contexto cultural de rebeldia típico dos anos 60, algo que não condiz com as efetivas motivações da assim chamada 'luta armada'",[363] termo que também não representa bem as "descontinuadas e incertas iniciativas militares da esquerda brasileira de então".[364]

Ora, ainda que pesquisas historiográficas sobre a ditadura tenham crescido exponencialmente, dado o rompimento com a antiga tradição de se pesquisar recortes mais distantes - mas também devido ao permanente distanciamento com o período em questão -, o fato é que até 2012 não se fazia relação alguma entre indígenas e ditadura. A que se deve tamanha ausência? Desconhecimento dos

359 Cf. 2004, p. 31.
360 FICO, op. cit., p. 31.
361 Idem.
362 Op. cit., p. 32.
363 Idem.
364 Idem.

casos envolvendo os indígenas? Poder-se-ia argumentá-lo, com os veículos de comunicação divulgando casos envolvendo os indígenas, incluindo os Kinja, além de o Tribunal Bertrand Russel ter condenado o Brasil por crimes contra essas populações? Não entendia a historiografia serem os indígenas agentes sociais históricos, tal qual afirmou o Visconde de Porto Seguro, Varnhagen? Eram as fontes escassas, dado o período de repressão e retenção documental? Seja qual for a explicação, não se aplica mais à historiografia contemporânea.

4.3 Narrativas do Conselho da FUNAI

O trabalho me reservou um constante processo de perturbação não só pela grande quantidade de documentos, mas por ter possibilitado uma maior compreensão acerca dessa entidade até então cercada de mistérios. Isso porque não foram poucas as vezes em que amigos indígenas expuseram sua opinião negativa sobre a FUNAI, além de me deparar com reportagens abordando esse descontentamento com alguma periodicidade,[365] criando um sentimento ambíguo a seu respeito. O acesso ao acervo e o contato direto com tantos documentos possibilitaram identificar suas ações, no mínimo, dúbias, me fazendo entender o motivo de tantas críticas à Fundação.

A narrativa presente nos documentos é extremamente relevante para um maior entendimento dos interesses subjetivamente presentes em suas linhas. É possível identificar interesse por parte da FUNAI de garantir os direitos indígenas e seu bem-estar, seja por cumprimento burocrático das leis, seja por convicção. Entretanto, fica muito claro que, a despeito dos esforços da Fundação, há um limite claramente estabelecido sobre sua atuação. Por vezes, perguntei-me sobre sua real autonomia na tentativa de encontrar explicações em suas ações tão contraditórias. Mas, como dito no capítulo anterior, o fato de a Fundação ter estado subordinada ao Ministério do Interior e ter seu mais alto quadro hierárquico escolhido por seu ministro, pode significar um campo de atuação limitado por esferas governamentais mais altas. Por outro lado, não se pode negar autonomia administrativa e nas ações

365 Entre os indígenas, há aqueles que são extremamente contrários à FUNAI. O contexto, o histórico de contato e a situação em que se encontra a demarcação de suas terras influenciam nesse posicionamento. Cf. VALENTE, 28 ago. 2020.

de seus servidores quando estavam nas aldeias, Postos Indígenas e Delegacias Regionais espalhados pelos rincões do país.

Os documentos demonstram que havia alinhamento ideológico com o governo condicionando sua autonomia. Em outras palavras, não havia contradição ou limitação em sua atuação, posto que estavam, FUNAI e Governo, fincados na mesma estrutura colonialista que tinha como projeto de país a modernização. Ou seja, a preservação da vida dos indígenas era parte do plano de incluí-los na tal comunhão nacional, objetivo iniciado já com o SPI, mas de acordo com os ideais de segurança e desenvolvimento nacionais.

Assim, pode-se entender as relações da FUNAI sob dois aspectos, interno e externo. No primeiro caso, tratava-se das relações e dinâmicas entre os servidores e funcionários e aqueles que ocupavam cargos hierárquicos mais altos. Por exemplo, o papel dos antropólogos. Sua função, como especialistas em etnologia, era a de dar seu parecer sobre a relação de uma população com o território, para casos de demarcação, como especificou o Decreto nº 76.999/1976, e sobre os impactos dos empreendimentos realizados em terra indígena, como o caso dos Kinja e a inevitável chegada das obras. Entretanto, não significava necessariamente que suas recomendações seriam acatadas, como poderá ser visto abaixo. Em muitos casos, o papel de especialistas era burocrático ou de mitigadores, ante a inexorável chegada da máquina modernizante. Isso demonstra que, por mais que houvesse respeito pela figura do antropólogo e que se considerasse seu parecer de especialista, os interesses políticos e econômicos eram muito mais determinantes para qualquer medida.

Além disso, a FUNAI possuía departamentos, como o Departamento Geral do Patrimônio Indígena, o Departamento Geral de Operações, a Divisão Fundiária, as Delegacias Regionais, entre outros, criados para assuntos específicos, ocasionando um trânsito burocrático de informações que iam e vinham até que algo fosse decidido pela alta hierarquia. Nesse sistema, informações eram perdidas ou se desencontravam, ocasionando situações em que nem mesmo os servidores da Fundação tinham conhecimento sobre o que era ou não autorizado. Isso fica demonstrado em um telegrama do dia 19 de janeiro de 1982, em que os servidores da FUNAI informavam não saber se a Paranapanema tinha autorização para “abrir picada saindo da margem direita da BR-174”, após flagrarem o geólogo Scalabrini,

que trabalhava para a empresa de mineração, dentro da terra indígena. Ademais, é claro que posicionamentos legitimamente favoráveis aos indígenas podiam estar presentes entre servidores da FUNAI, mas estando todos presos na mesma estrutura colonialista, incluindo a estrutura mental de perceber o indígena como inferior, a melhor das intenções não era mais do que uma armadilha colonial ou um atenuante ante o inexorável.

O segundo caso é a forma como a Fundação se posicionava diante de outras instituições e situações, o que inclui sua relação com o Ministério do Interior e outras pastas, com o Exército, com outros órgãos do Estado, empresas privadas ou estatais, entidades religiosas, pesquisadores independentes etc. Em relação ao Ministério do Interior, a possibilidade de discordância direta podia existir, mas era baixa, e nesses casos, prevaleceu a decisão do ministro do Interior. O fato de a FUNAI estar submetida a ele não significava necessariamente concordância irrestrita, mas considerando os presidentes da entidade durante o recorte desta pesquisa, e que eram escolhidos pelo ministro, vê-se que grosso modo estavam muito alinhados político e ideologicamente. Em termos práticos, isso significa que presidente algum da Fundação agiu de forma contrária aos objetivos e interesses do ministério, ainda que houvesse discordância e as especificidades indigenistas inerentes à entidade.

Quanto à sua relação com religiosos, mesmo quando permitiu o acesso de Doroti e Egydio, que sempre se apresentaram como representantes do CIMI, para trabalharem junto aos Kinja, não significou que a FUNAI esteve em consonância com os objetivos dos missionários. A propósito da forma como a Fundação lidava com a classe de indigenistas, não havia uma política clara e específica. Cada presidente atuou de acordo com o contexto que vivia, com seus interesses e conveniência. Se, por um lado, José de Queirós Campos promoveu o 1º Simpósio FUNAI-Missões Religiosas e fez convênio com o *Summer Institute of Linguistics*, a gestão de Jeronymo Bandeira de Mello, que consolidou a política de “segurança e desenvolvimento”, se afastou dos missionários, ao passo que Ismarth Araújo de Oliveira retomou essa relação, mas não de forma harmoniosa.

A relação entre a FUNAI e o Exército pode ser considerada uma parceria. Não só porque quase todos os presidentes da Fundação eram militares durante a ditadura, mas porque em casos como o da construção da BR-174 atuaram

conjuntamente. Claro que a categoria “militares” engloba diferentes instituições e possíveis discordâncias, mas não se pode perder de vista que o indigenismo estatal estava diretamente relacionado à política de segurança nacional, elemento chave durante todo o regime ditatorial. Assim, considerando o contexto militar, as patentes presentes na FUNAI e a hierarquia institucional, as ações do Exército independiam de autorizações da Fundação, relação evidenciada na Nota Oficial de 13 de fevereiro de 1973. Nela, o General de Brigada Octavio Ferreira Queiroz relata como os militares foram “testemunhas das tremendas dificuldades enfrentadas pelos dedicados homens da FUNAI no cumprimento da tarefa mais árdua, difícil e arriscada que se tem notícia neste País”. Finalizou dizendo que “Beneficiamo-nos permanentemente desse trabalho e consideramo-lo fator decisivo dos êxitos até agora alcançados na nossa missão, pelo que lhes somos infinitamente gratos”.

Entre a FUNAI e outras instituições (federais e estaduais) não se pode dizer que havia um canal estreito de comunicação e, novamente, a construção da BR-174 é um exemplo. Possivelmente dificultado pelas dimensões continentais do país, pelo emaranhado burocrático e por uma boa dose de indiferença, o cumprimento das leis indigenistas não era o maior exemplo vigente. As reuniões do Conselho Diretor, criado para deliberar sobre os temas indígenas, por vezes serviram de palco para o confronto de ideias. Não só esse conflito era frequente, como também muito sobre a relação entre a FUNAI e outras entidades era exposto. Transcrições como as Notas Taquigráficas de 7 de janeiro de 1969[366] retratam muito dessa dinâmica interna e externa e é uma grande ajuda para compreender o papel da Fundação. Em tais registros, o então presidente da FUNAI, José de Queirós Campos, talvez sem se dar conta das informações que subjetivamente revelava, relatou suas experiências a respeito.

Em sua pesquisa sobre Fluxo de Informação em textos taquigrafados, Rezende[367] destaca que “Após registrar os símbolos correspondentes a cada palavra, o profissional redige o texto, digita-o, de acordo com as normas da língua

366 A data das Notas Taquigráficas utilizadas é alvo de controvérsia. O documento aponta que a reunião foi realizada no dia 7 de janeiro de 1968, mas contém uma alteração feita à caneta para 1969. A partir do que foi abordado em seu conteúdo, é fácil concluir que a data original está errada. Afinal, em suas páginas o Conselho discute sobre o caso Calleri, que aconteceu em novembro de 1968. Com alguma margem para dúvida, acatei a correção feita presumidamente por Egydio Schwade de que houve erro de datilografia, e de que a data correta é 7 de janeiro de 1969.

367 2013, p. 25.

portuguesa, procurando ser, ao máximo, fiel ao texto de origem", e que sua presença é de primordial importância por não ser meramente uma captação mecânica, mas "um trabalho de retextualização da linguagem oral para a linguagem escrita, o que requer conhecimento linguístico, habilidade e discernimento por parte de quem faz o registro taquigráfico e a retextualização". Entretanto, é preciso ter em mente a árdua tarefa que é interpretar a frieza das letras em um pedaço de papel. Ainda que se registre fidedignamente o que se passa nas sessões, a captação de sentimentos, tom de voz e intenções acaba passando pela interpretação e subjetividade de quem interpreta o documento.

Isso posto, o documento inicia com algumas falas sobre a contratação de médicos e o que pareceu ser uma rusga entre o Conselheiro Noel Nutels, um engajado médico sanitarista que atuou junto aos indígenas desde os dias do SPI,[368] e Queirós Campos, sendo abrandada pelo conselheiro Roberto Cardoso, que apelou ao senso de dever e responsabilidade que julgou estar presente em todos, alegando que mutuamente se sentiam "perfeitamente a vontade em colaborar […], sobretudo nos problemas indígenas e discutir, ainda que acaloradamente, os nossos pontos de vista".[369]

Aparentemente mais calmo, Queirós Campos procurou justificar ausências em reuniões passadas do Conselho Diretor: "Quanto ao fato de não estar presente em algumas reuniões, desejo lembrar aos Srs. Conselheiros que tive de ficar ausente, mais de uma vez, a fim de tomar deliberadamente ações imediatas e urgentes". Sua explicação não esclarece que urgências eram essas, mas alegou que "nunca surgiram, como agora, tantas ameaças simultâneas à propriedade e à vida do índio".[370] Antes mesmo que pudesse concluir, Nutels o interrompeu afirmando que

368 Dos conselheiros, Nutels deve ter sido o mais preocupado com a situação dos indígena, tendo atuado em diversas regiões, engajando-se socialmente por meio da medicina, especificamente a saúde indígena. Foi um dos idealizadores do Parque Nacional do Xingu, e chegou a ser homenageado por Carlos Drummond de Andrade com o poema Entre Noel e os índios, em 1973. Seu depoimento na CPI de 1968 indica seu posicionamento a respeito das ações modernizantes em territórios indígenas: "Nesta hora que estamos conversando aqui, alguém deve estar matando índio. Nós vamos saber muito mais tarde que o índio está morto. É a cobiça da terra, é a cobiça do subsolo, é a cobiça das riquezas naturais. E o remédio pra isso? É evidentemente um vício de estrutura econômica. Enquanto nós não fizermos realmente uma reforma agrária, enquanto terra for mercadoria e especulação, vai se matar índio pra vender terra. […] O crime não interessa ao homem que mata o índio. Se os senhores quiserem pegar a quem interessa o crime, vão ver quem é que detém as terras do índio. Quem é o dono da terral atual?". Cf. ÍNDIO, memória de uma CPI. Dir.: Hermano Penna, 1998.

369 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 17.

370 Idem.

“Não estamos contra a presença do Presidente, mas, sim, contra a ausência do Conselho”. As tensões entre Nutels e Queirós Campos podem indicar discordâncias entre eles, mas também a pressão vivida pelo presidente da FUNAI. No período em questão, apesar de a Fundação estar no início de suas atividades, o indigenismo estatal passava por cobranças devido à CPI de 1968 e à malsucedida tentativa do Padre Calleri de atrair e pacificar os Kinja.

Já ciente de que as ameaças mencionadas se relacionavam a esse povo indígena, o Conselheiro José Cândido interveio expondo sua estranheza quanto à não associação entre o “caso do Padre Calleri” e a FUNAI divulgado em programas de TV, supondo que todo e qualquer assunto relacionado a indígenas passaria por eles, e alegou que tinha “o mesmo problema dos demais Conselheiros, isto é, sinto-me alienado e gostaria de ser mais útil à Fundação”.[371]

Por sua vez, Queirós Campos, tangenciando, alegou trâmites anteriores à sua ocupação no posto mais alto da FUNAI, quando era “delegado do Ministro, ou melhor, uma pessoa de confiança que cumpria as suas decisões [que] se configuraram em três autorizações para a aproximação com os índios, no tempo em que os nossos sertanistas não eram em número suficiente” e que a missão foi confiada ao Padre Calleri “antes que êsse Conselho tivesse sido constituído”.[372]

Mais relevando do que aceitando a explicação, o conselheiro José Cândido Carvalho declarou ser o momento oportuno para um maior e melhor entrosamento e colaboração por parte dos conselheiros. Numa polida demonstração de respeito com um sagaz toque de subserviência, falou por todos sobre o desejo de trabalhar com

371 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 17.

372 Idem, p. 18. A criação do Conselho consta nos Estatutos da FUNAI, criados pelo Decreto nº 62.196, de 31 de janeiro de 1968. Nessas Notas Taquigráficas, cuja data de criação acatei sendo a de 7 de janeiro de 1969, há uma fala do Conselheiro José Cândido Carvalho, afirmando que o grupo tem “mais de seis meses de contato e pode haver, então, um melhor entrosamento e colaboração”. A partir dessa afirmação e da dinâmica que aparenta ser de pessoas que ainda estão se conhecendo, presumo que o Conselho só tenha iniciado suas atividades por volta de maio ou junho de 1968. Portanto, por volta de seis meses após o Decreto nº 62.196/68, ao passo que há registros do DER-Am citando o Padre Calleri em março de 1968. Entretanto, as mesmas Notas registraram as palavras de Queirós Campos de que, tendo a FUNAI se envolvido com a construção da BR-174, Calleri recebeu instruções para a missão Alalaú e que não tendo-as cumpridas, invadiu o território indígena. Isso remete à outra controvérsia que é a contratação do Padre Calleri para a missão de “amansar” os Kinja. Ainda que a Fundação tenha repassado orientações, o projeto da BR-174 teve início antes mesmo de ela ter sido criada, e como dito acima, um documento do DER-Am menciona o Padre já em março. A partir dos documentos que digitalizei do acervo da Casa da Cultura do Urubuí, o que reitero não totaliza a produção das entidades citadas, assumo que o primeiro contato com o padre foi o DER-Am tendo alguma participação de Queirós Campos, mas quando este ainda não era presidente da FUNAI.

Queirós Campos, destacando o patriotismo e a boa vontade do presidente da FUNAI, porém, alegando que todos se sentiram, “neste período inicial, um pouco marginalizados”. Para ter certeza de que deixara clara uma manifestação de respeito e estima, concluiu afirmando que “Não temos a menor mágoa, apenas o desejo de ajudar e creio que, de agora por diante, acharemos um meio de prestar maior colaboração”.[373] Toda sutileza e reverência, que não explicitam se por polidez ou insegurança dos primeiros dias pós dezembro de 1968, revelam nas entrelinhas que os conselheiros não acreditaram na justificativa de Queirós Campos, já que reforçaram seu interesse em ter maior participação, mas ao mesmo tempo reafirmaram seu compromisso junto à instituição. Da mesma forma, fica subentendido que no período em questão a Fundação ainda buscava encontrar o próprio propósito, especialmente após a CPI de 1968 e a polêmica surgida com a morte do Padre Calleri destacarem o indigenismo do Estado brasileiro, os próprios métodos e caminhos.

O conselheiro Paulo Padilha endossou a fala de Cândido Carvalho, mas aproveitou a oportunidade para iniciar a importante pauta envolvendo a construção da rodovia: “Sr. presidente, gostaria de esclarecer um assunto. O Sr. sabe que o território de Roraima, hoje, está na ordem do dia por sua posição estratégica e estamos tendo problemas de alta política internacional com a Venezuela por causa da Guiana. Se não me engano há uma região de índios no local”.[374] A resposta de Queirós Campos foi enfática. “Tôda a fronteira é território indígena”.[375]

Se até o momento o diálogo do Conselho Diretor demonstrou como é equivocada a ideia de uma completa harmonia institucional na Fundação, o que se sucedeu ilustra a ruidosa comunicação entre as entidades governamentais.

Demonstrando preocupação em relação ao Plano Rodoviário do Governo de construir uma rodovia através do território de Roraima até a fronteira da Guiana, o conselheiro Paulo Padilha expressou que “Gostaria de saber se já existe alguma providência da Fundação com relação a presença de elementos estranhos às populações indígenas”. Como resposta, Queirós Campos explicou:

373 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 18.
374 Idem.
375 Idem.

> Desde quando eu era Delegado Ministerial, que oficiei a todos os Departamentos estaduais de Estrada de Rodagem da região da Amazônia legal, no sentido de que me mandassem seus planos rodoviários a fim de que a FUNAI observasse se essas estradas cortavam território indígena. A única resposta recebida foi do estado do Pará. Mais de uma vez comuniquei ao Ministro que êsses planos deviam ser previamente comunicados à FUNAI mas não informando que a estrada 'vai de tal ponto a tal ponto' mas, sim, que me enviassem um mapa ao milionésimo a fim de que eu pudesse verificar através o Departamento…[376]

Antes mesmo de finalizar, Padilha interrompeu questionando sobre a possibilidade da presença de um representante do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem no Conselho para falar a respeito, e completou: "Pode haver um entendimento colateral ou tem que ser um entendimento de cúpula de Ministro para Ministro?".[377]

Ao que Queirós Campos explicou.

> O primeiro contato que tive, ainda como Delegado Ministerial. Com o DNER, foi através [d]o seu representante no Amazonas, a propósito da invasão da área dos atroaris, surgindo daí, a missão Calleri. Somente quando o Coronel Carijó, que estava dirigindo os trabalhos da estrada Manaus-Caracaraí encontrou índios, é que procurou a FUNAI.[378]

É interessante notar a forma com que o presidente da Fundação se referiu à chegada das obras ao território ancestral dos Kinja: invasão. Se, por um lado, isso pode evidenciar seu posicionamento diante do empreendimento, por outro, pode demonstrar seu descontentamento com o desenrolar do processo até finalmente chegar ao conhecimento da FUNAI. Ou seja, uma insatisfação diante da indiferença de outras instituições.

O conselheiro Roberto Cardoso de Oliveira manifestou incompreensão sobre por que "a Fundação entregou essa tarefa ao Padre Calleri, que era pessoa evidentemente despreparada para essa função", justificando que, pelo que sabia, "a tradição da FUNAI é de jamais entregar a particulares, muito menos a religiosos, a função de pacificação".[379]

376 Idem, p. 19.
377 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 19.
378 Idem.
379 Idem, p. 20.

Mais uma vez, Queirós Campos argumentou que tudo se deu sem o conhecimento da Fundação.

> O Padre Calleri antes da missão do Deeram[380] já havia sido convidado, sem que houvesse consulta à FUNAI, pelo DNER, no princípio do ano, para fazer uma missão de pacificação naquele local. Pelo que sei também não houve consulta ao extinto SPI. Isso aconteceu antes ainda que eu fôsse delegado Ministerial, O Coronel Carijó estava fazendo as obras pelo DEERAN e estabeleceu, naquela época, o que apurei posteriormente, uma espécie de emulação entre o DEERAN e o DNER. Ora, quando sucedeu a consulta e foi mandada uma pessoa, a única disponível para fazer a missão era o Padre que, inclusive, já havia sido consultado. Quando aqui chegou o representante do DNER e me relatou os incidentes havidos na Missão do Rio Santo Antônio, pedi que se retirasse o seu representante, esperando que êles, temerosos, suspendessem os trabalhos da estradas. Foi realmente o que êles fizeram, alegando, posteriormente, dificuldades econômicas. Algum tempo depois é que disseram que a FUNAI estava impedindo a abertura da estrada. O próprio representante do DNER esteve no Ministério e na FUNAI e indicou o Padre Calleri como pessoa que fazia, há muitos anos, a pacificação dos índios de Roraima e que tinha obtido algum êxito. Com determinações para estudar o problema, vindas do Ministério do Interior onde era, na época, simples Delegado do Ministro, comuniquei-me com êsse Padre para ver, realmente, quais os seus merecimentos. A Prelazia de Roraima mandou ao Sr. Ministro um relatório com todos os seus trabalhos e tenho êsse documento arquivado aqui, na FUNAI, em poder do Malcher, com os despachos dados, em cada trecho, pelo Ministro do Interior. (sic).[381]

Ao utilizar o argumento de que a FUNAI não foi consultada previamente para a construção da rodovia pode-se entender 1. que os responsáveis pelo projeto concluíram que a área não era habitada, 2. que a Fundação não tinha sua autoridade reconhecida, ou, 3. que se sabia ou se suspeitava que a área era habitada, mas por completo descaso ignorou-se. Por mais vasta que a floresta fosse – ou talvez justamente por sê-la – era improvável que qualquer trajeto planejado não se deparasse com grupos indígenas.

A Fundação, por sua vez, ainda estava em seus primeiros anos de vida, o que pode levar a crer que não estava plenamente estabelecida e com relevância suficiente, tese que dificilmente se sustenta devido ao histórico de polêmicas que

380 A passagem utiliza “deeram” e “DEERAN” no que parece ser um equívoco da pessoa encarregada em datilografar a reunião. Trata-se do Departamento de Estradas de Rodagem do Amazonas.

381 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 21.

ganharam as páginas de todo o país e do mundo, colocando em evidência o indigenismo estatal, chegando a ponto de extinguir o SPI. O pressuposto de que o descaso era a força motriz não pode ser ignorado. Todas as narrativas Kinja sobre como se deu a construção da rodovia revelam que não havia pudor em ceifar as vidas daqueles que resistissem às obras. Diante dos objetivos desenvolvimentistas e dos interesses econômicos, o papel da FUNAI não pode ser entendido como o de quem visa garantir os direitos indígenas, mas o de quem reage, negocia e media utilizando a retórica indigenista estatal.

Como se previsse o futuro ou simplesmente não ignorasse os interesses e os fatos postos, o conselheiro Paulo Padilha fez perguntas que podem soar absurdas, considerando que se tratou de uma reunião da FUNAI:

> Sr. Presidente, é aceitável a hipótese de chacina de índios com a construção dessa estrada? Como deve ser do seu conhecimento, essa estrada será construida sob pressão e sendo o território de Roraima completamente isolado do resto do País, pois só se pode chegar lá por via aérea, eu pergunto: há possibilidade dessa chacina? Qual a providência que a Fundação tomará pra evitar isso? (sic).[382]

Pragmático e evasivo, a resposta de Queirós Campos gerou outro momento de tensão.

> Quem autorizou a missão foi o Delegado do Ministro e, portanto, é solidário nas providências tomadas por êle, muitas das quais sugeridas pelo próprio Ministério. Quando houve o incidente a primeira providência tomada pelo Ministro do Interior foi a de não admitir, de maneira nenhuma, qualquer revide contra os índios. O Ministro tem a intenção de não permitir qualquer ocorrência que fira a incolumidade dos índios. (sic).[383]

A despeito de a resposta não dar maiores explicações sobre o risco de haver chacina, a discussão prosseguiu com os conselheiros questionando o presidente. O inquieto Paulo Padilha perguntou sobre as providências tomadas, e durante a resposta, quando Queirós Campos utilizou uma conjugação verbal no passado, o conselheiro o interrompeu: “foram ou serão?”.

382 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 22.
383 Idem.

Então, o presidente apresentou a nova estratégia adotada pelos interessados e envolvidos:

> Foi, por enquanto, a suspensão dos trabalhos naquela área. O Governador de Roraima esteve no Ministério recentemente e comunicou que a estrada será reiniciada de Caracaraí para cá, pois naquela região todos os índios estão pacificados. A partir do limite do território de Roraima com o estado do Amazonas, é que vamos encontrar os Gauimiris e Atroaris, que ainda reagem de maneira violenta contra a penetração em seu território. De maneira que eu acredito que se na ocasião em que o DNER iniciar os trabalhos a FUNAI mandar, juntamente com essa frente pioneira, os seus homens de linha de aproximação, não haverá incidentes. A estrada Belém-Brasília foi construída, tôda ela, sem incidentes, porque o Gôverno…" (sic).[384]

Novamente interrompido, dessa vez pelo conselheiro Roberto Cardoso de Oliveira, foi lembrado que, na ocasião mencionada, "A estrada não passou em território indígena".[385]

Enquanto dizia que havia obtido "informações precisas" sobre a construção da rodovia Belém-Brasília, Noel Nutels o interrompeu para lembrá-lo de que fizera a viagem, mas antes de concluir foi impedido por Queirós Campos, que insistiu em sua argumentação: "continuo a dizer que tenho informações, através do [ex-diretor do SPI José Maria da Gama] Malcher, de que o SPI foi chamado a fim de verificar se havia índio naquela área. Desta vez, porém, a Fundação não foi chamada […] para ver se haveria ou não índios no local".[386]

Insatisfeito, Nutels lembrou que o presidente "disse que não tinha havido nenhum problema com os índios daquela Área". Numa tentativa de se isentar e à FUNAI, reforçou seu ponto e deixou no ar a sugestão de risco premeditado por parte dos responsáveis pelas obras da BR-174:

> Estou dizendo que não houve, porque se por ventura a estrada passasse por território indígena, os homens que iam na frente, avisariam da existência de índios no trajeto. Nesse caso de agora, não houve nenhuma consulta prévia à FUNAI e êles fizeram o traçado da estrada iniciando a frente pioneira, sem qualquer conhecimento de nossa parte. Êsse é que foi o caso. É bastante que

384 Idem, p. 22-23.
385 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 23.
386 Idem.

> haja a hipótese da existência de índios na área, para que se consulte a FUNAI. (sic).[387]

Diferentemente de um roteiro teatral, as notas taquigráficas não revelam o humor ou o estado emocional dos envolvidos. Mas é possível notar o descontentamento com as explicações de Queirós Campos que, além de presidente da FUNAI, cumpria o papel de presidente do Conselho como representante do Ministério do Interior.[388]

Por ter entre seus membros representantes de outros ministérios e entidades, as reuniões do Conselho, além de fazerem cumprir seu papel administrativo da Fundação, revelavam o jogo de poder e interesse por trás dos territórios indígenas. A fala do conselheiro Roberto Cardoso resvala nessa questão. Ao pedir a fala, comentou que "O Conselheiro representante da Marinha, expôs um problema da maior importância: por que aguardar que nos consultem? É melhor que o Govêrno…" (sic),[389] sendo interrompido por Queirós Campos, que se defendeu: "Não é aguardar, eu fiz…". Nessa troca de interrupções, Roberto Cardoso retomou a fala e, na exposição de sua opinião, apontou o problema de comunicação entre as entidades e o critério utilizado para o planejamento da rodovia que cortou o território ancestral Kinja.

> Já não se trata mais da estrada que ligará Manaus à Boa Vista mas, sim, de outra estrada que pretende ir além de Boa Vista. Então, digamos que o 'caldo já está entornado' nesta primeira etapa até Boa Vista. Parece-me que o que resta da construção ainda está no plano das cogitações e, neste caso, não se pode esperar que nos procurem. Creio que deveríamos nos dirigir, não através de circular a que ninguém responde mas, sim, através de uma carta dirigida a quem de direito, na qual a FUNAI diga que é impreterível que se apresente o roteiro dessa obra para nosso exame. Por que? Porque esta abertura de estradas de Boa Vista à Manaus deveria evitar, pelo menos em parte, a passagem pelo território indígena pois os engenheiros, naturalmente, quererão se manter em plena 'onda' moderna de construção de estradas, isto é, estradas retas, o que acho perfeitamente válido. Êles dizem que esta será reta. Se não fôsse reta podiam pegar o espigão e, assim, não passaria pelas terras dos índios. Êles desejam fazer a estrada reta alegando que a moderna técnica rodoviária é assim e que se gasta em abrir as

387 Idem.

388 O parágrafo 3º do art. 5º dos Estatutos da FUNAI determina: O Presidente do Conselho Diretor será o representante do Ministério do Interior.

389 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 23.

> estradas, aterragens, etc, compensa o gasto. Acho que devemos discutir um outro plano, não em têrmos de estrada reta mas, no caso, desde que se trata de um problema humano como é o indígena, em que pudéssemos estimular planos que visem uma estrada de contôrno, ainda que demore um pouco mais. (sic).[390]

Endossando tal posicionamento, Noel Nutels ilustrou o assunto: “A estrada que ia em direção à Manaus, cortava o Parque do Xingu mas, hoje, essa mesma estrada, contorna o Parque”. Ao que Roberto Cardoso complementou revelando o que estava em jogo: “Mas essa posição êles não querem aceitar. Há interesses muito poderosos na área, inclusive interêsses do govêrno. Sei que não é fácil” (sic).[391] Os integrantes do Conselho tinham consciência do contexto que viviam. Ainda que realizada a portas fechadas, longe da inquisição hierárquica, quando diálogos podiam ser relativamente francos, sentia-se a presença do AI-5, e ir contra os projetos desenvolvimentistas do governo podia significar o mesmo que atentar contra a própria vida política, o que tornava qualquer prática indigenista minimamente real um grande desafio. Nota-se cuidado em não deixar registradas nas notas taquigráficas material contra si, deixando críticas nas entrelinhas e subjetivas, apesar da tensão perceptível.

O que veio a seguir escancara a forma como politicamente se lidava com os indígenas e seus direitos, a despeito das leis, do SPI ou da FUNAI. Aproveitando o comentário de Cardoso, Queirós Campos revelou que “Tôda área marginal que passa pelo Rio Santo Antônio, mediante proposta do Governador do Amazonas, foi loteada até 50 km, por lei da Assembléia Legislativa” (sic), para a conclusão de Roberto Cardoso: “Então, passou por terra indígena”. Queirós Campos, novamente, marcou seu posicionamento: “Mas eu protestei, na ocasião, quando era Delegado Ministerial”.[392]

Roberto Cardoso utilizou o histórico do Parque Xingu e aproveitou para lembrar a todos o papel da Fundação, recomendando um plano de ação:

> Isso tem que acabar. Em 1954, já estava loteada, no Xingu, uma área enorme. Assim, creio que se pode, pelo menos, tentar desviar o curso da estrada sendo essa, a meu ver, uma parte da atuação que a FUNAI deve empreender. A outra é nos anteciparmos a êles, nesse

390 Idem, p. 24.
391 Idem.
392 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 25.

> trecho de Boa Vista em diante, pedindo-lhes um roteiro da estrada, para conhecimento da FUNAI, antes do reinício da construção. Naturalmente, estudarão a área e o Conselho, em seguida, tomará conhecimento. Acho que vale a pena endossar a opinião do colega..."[393]

Queirós Campos, concordando com a fala, mais uma vez descreveu o processo burocrático de comunicação:

> Eu já achava isso quando era Delegado Ministerial, tanto que tomei as providências sugerindo ao Ministro essas ligações da FUNAI com órgãos de outros Ministérios, ligações essas que se fazem mediante ofício do Ministério do Interior ao Ministério interessado. No caso dessa estrada, por exemplo, deverá haver um ofício do Ministro do Interior para o Ministro da Aviação. É uma relação interministerial. Se a Fundação precisa construir campos de aviação dentro do território indígena, deve ter alguma ligação com o Ministério da Aeronáutica.[394]

Ao que emendou Noel Nutels: "Para isso temos um Conselheiro que representa o Ministério da Aeronáutica". Nesse momento, um consenso começou a tomar forma e a reunião rumou ao objetivo comum de não serem surpreendidos por futuras rodovias. Nas palavras do presidente do Conselho,

> tem que ser de Ministro para Ministro e não adianta o meu interêsse pessoal. Os dois Ministros é que devem se entender. O que se pode fazer […] é que os Conselheiros apresentem uma indicação consubstanciando aquilo em que todos nós concordamos, ou seja, que só se construam estradas com a prévia audiência da FUNAI e que o traçado seja estudado de tal maneira que a mesma não corte o território indígena. Isso já demonstrado em vários ofícios, ao Ministro do Interior, e êle tomou as providências cabíveis.[395]

Sugerindo, mais do que questionando, Noel Nutels quis saber se Queirós Campos "não podia tomar uma medida qualquer sem que houvesse uma prévia indicação nesse sentido",[396] sendo informado pelo presidente que seria necessária "a aprovação de todo Conselho".

A essa altura, um personagem até então silencioso se manifestou para lembrar ao Conselho de que tal discussão não era novidade. O conselheiro David

393 Idem.
394 Idem.
395 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 25.
396 Idem, p. 25-26.

Azambuja destacou que “[…] êsse assunto foi discutido na reunião passada e, na ocasião, usei a palavra e V. Excia. deve estar lembrado que a sugestão foi justamente essa: que a FUNAI se antecipasse a essas formalidades”. Buscando uma decisão mais prática, Queirós Campos declarou:

> Nós precisamos votar uma indicação aproveitando o número de membros presente ao Conselho e formalizar um documento, a não ser que eu, baseado nos apontamentos taquigráficos, considere unânime a decisão dos membros presentes, no sentido de: 1º) – oficiar ao Ministério do Interior, pedindo aviso ao Ministério dos Transportes, no sentido de que quaisquer planos rodoviários no território indígena […] ou que possa interessar ao território indígena, sejam prèviamente comunicados à FUNDAÇÃO, a fim de que ela estude êsses traçados. 2º) – Verificando-se que o traçado corta território indígena, a FUNAI indicará alteração no sentido de evitar choques entre a frente pioneira rodoviária e as populações indígenas interessadas. (sic).[397]

Indagado por Paulo Padilha sobre quais medidas poderiam ser tomadas na impossibilidade de alterar o traçado, Roberto Cardoso emendou subitamente: “É melhor não darmos essa alternativa”.

David Azambuja, então, mencionou a situação no Ministério da Agricultura. “No IBDF,[398] agora, por exemplo, nenhum traçado pode passar em floresta protetora declarada pela União, mesmo em mãos de particulares, sem audiência do IBDF. Nós embargamos definitivamente. Esta semana…”. Antes mesmo de finalizar, um incrédulo Queirós Campos perguntou: “Os Senhores têm proteção legal para isso?”, recebendo a confirmação e um complemento de Azambuja: “Temos. Mas V. Excia. tem o regimento”. Por sua vez, o presidente lamentou: “o Regimento não me dá autorização para impedir a atividade dos outros ministérios”.[399]

Antes de o escopo da discussão voltar aos projetos em terras indígenas, Queirós Campos e alguns conselheiros registraram sua preocupação em resguardar documentos que os isentassem de responsabilidade nos atentados aos direitos dos indígenas, numa demonstração de reconhecimento dos limites de suas ações e também ainda sob os efeitos do Relatório Figueiredo e das investigações de parlamentares acerca de crimes contra os indígenas. David Azambuja lembrou que

397 Idem, p. 26.

398 Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, autarquia integrante da “administração do Ministério da Agricultura”, de acordo com o Decreto-Lei nº 289, de 28 de fevereiro de 1967.

399 FUNAI. Notas taquigráficas do Conselho Diretor, 07 jan. 1969, p. 26-27.

sua recomendação de se fazer a representação de um conselheiro ao Ministro do Interior

> era no sentido de não só se concretizarem medidas mas, também, de salvaguardar a nossa responsabilidade. Se o Govêrno não tomar providências, o Ministro do Interior assumirá o ônus da responsabilidade futura e, nesse caso, V. Excia. estará perfeitamente livre para, no momento oportuno, tomar as providências necessárias. (sic).[400]

Queirós Campos emendou dizendo ter toda documentação pessoal com cópia, desde que assumiu a presidência da FUNAI,

> provando que, em cada caso, ainda como simples Delegado Ministerial, não só tomei conhecimento dos fatos como fiz advertências. Uma das minhas primeiras providências como Delegado, dois dias depois de nomeado, foi no caso de Roraima e Rondônia, com índios Cintas Largas. Fiz três sugestões para atendimento imediato, mediante ofício ao Ministro da Justiça, ao Ministro dos Transportes e ao Ministro de Minas e Energia. […] como Delegado ministerial, me protegi. Se amanhã disserem que eu, na oportunidade, não tomei providências, direi que as pedi, pois não tinha autoridade para tomá-las. Creio que tanto quanto eu, o Conselho também pode se cobrir […].[401]

O diálogo entre Queirós Campos e os conselheiros demonstra um aparente real interesse em se fazer cumprir os direitos indígenas e que, a despeito de todo ímpeto modernizante em voga havia anos, lidar com o Programa de Integração Nacional foi um desafio cujas soluções foram construídas de acordo com o desenrolar dos projetos. E, fundamentalmente, que o engajamento individual presente no interior da FUNAI não teve força suficiente frente o ímpeto do progresso. A maior prova, para não fugirmos do diálogo acima e ficarmos com um exemplo, é a própria rodovia BR-174, concretizada a custo de muitas vidas.

Além disso, considerando apenas esses recortes pode-se concluir que, neste caso, Queirós Campos agia estritamente em nome dos direitos dos povos originários. Entretanto, a despeito das declarações acima, foram de sua responsabilidade medidas como a militarização de indígenas para atuarem como

400 Idem, p. 27.
401 Idem, p. 28.

agentes do Estado.[402] Mais do que incoerência, seu posicionamento representava o de alguém que seguiu convicto de que fazia o certo, apesar de posteriormente ter escrito um livro, não publicado, em que se inclui entre os "assassinos de índios".[403] Presumidamente por partir de uma perspectiva colonialista, sua prática indigenista soava dúbia. Ademais, ele foi apenas o primeiro dos presidentes da Fundação, e cada um teve suas próprias características e questões para lidar.

Ainda sobre as relações entre a FUNAI e outras entidades, sem dúvida, as que mais me intrigaram foram as mantidas com empresas de mineração, como a Paranapanema e suas subsidiárias, e a Eletronorte, subsidiária da Eletrobrás, empresa do setor elétrico que, apesar de manter uma economia mista, é estatal. Isso porque, à época, ainda com um olhar desforme e uma boa dose de ingenuidade sobrea Fundação, julgava ser paradoxal ou desprovido de sentido qualquer conexão entre essa autarquia e uma empresa. Entretanto, como espero que essas linhas já estejam demonstrando, considerando o "espírito da época", torna-se compreensível – jamais aceitável – que a Fundação Nacional do Índio, criada na ditadura militar em meio ao arroubo modernizante e de um capitalismo delirante e impetuoso, tenha estabelecido contratos com empresas que visavam o lucro e legavam a tragédia e a destruição. São os documentos referentes a essa passagem que abaixo destacarei.

4.4 Narrativas "oficiais"

Inicialmente, enquanto trabalhava na Casa da Cultura do Urubuí, os documentos mencionando parcerias com empresas de mineração chamaram muito minha atenção, mas posteriormente revelou-se que não eram os únicos com conteúdo intrigante. Inegavelmente, a estrutura colonialista fundante da FUNAI estava expressa em sua política, sua atuação e também nos documentos. O olhar que já tenha passado minimamente pelo processo de descolonização e de decolonização nota rapidamente todos os elementos rigorosamente arbitrários e nenhum posicionamento indígena. E não se trata de reconhecê-los como sujeitos de direito. Após diversas leis específicas, já era fato consumado, já havia toda uma

402 Cf. capítulo 5.

403 A verdade de cada um. Inédito, S/d. Livro de Queirós Campos não lançado. Uma cópia datilografada se encontra no acervo da Casa da Cultura do Urubuí.

estrutura legal a respeito, ainda que colonialista. Porém, também as ações danosas a essas populações tinham uma base legal as sustentando. Ainda que grupos indígenas se manifestassem, se rebelassem e reivindicassem, suas demandas eram atendidas muito moderadamente ou quando conviesse ao Estado. E isso, apenas nos casos dos grupos que se encontravam em um estágio mais avançado de contato com os brancos. No caso dos recém contatados, como os Kinja, o processo de atração e pacificação e a chegada das obras foram praticamente concomitantes, tendo eles um intervalo muito pequeno para assimilar a nova realidade.

Ouso afirmar que os autores de todos os documentos produzidos por instituição indigenista do Estado jamais consideraram de fato uma consulta real junto aos povos indígenas, excetuando, talvez, os antropólogos. Tal afirmação não significa que não tenha havido quem realmente se importasse com essas populações e atuado verdadeiramente por seus direitos. Refiro-me a um entendimento concreto de que os povos originários viviam de acordo com suas tradições e culturas e não como seres em condição de transição que ainda se encontravam num estágio atrasado de uma pretensa evolução humana, precisando ser guiados ao estágio do branco. Mesmo quando a FUNAI contou com indígenas entre seus servidores não significou necessariamente uma mudança de paradigma, já que sua estrutura e hierarquia se mantiveram intocáveis. Portanto, não se trata de questionar a índole dos servidores da FUNAI, mas a mentalidade a qual estavam todos submetidos, institucionalizados, imbuídos no ideal do progresso e da modernidade.

Vamos aos fatos.

Os documentos analisados sempre têm como premissa a inevitável e irremediável presença de operários, maquinário e diversos canteiros de obras, seja da rodovia, da usina ou das empresas de mineração. Não havia mais volta. O progresso e a modernidade chegaram com todas as mazelas que lhes são inerentes. Por mais que tenham resistido e lutado, aos Kinja, aos indígenas do Brasil não foi dada a alternativa de manter seu território e seu modo de vida, deviam ser civilizados. Nesse sentido, a FUNAI exerceu papel fundamental, estando acima das escolhas dos indígenas, cumprindo o papel colonialista de quem media, julga e toma as decisões pelos povos originários.

Dos inúmeros documentos presentes no acervo da Casa da Cultura do Urubuí, destaquei alguns que mostram as fases desse período que engloba a chegada da rodovia, o estabelecimento das empresas de mineração e, por fim, a usina de Balbina, na região ancestral e tradicionalmente ocupada pelos Kinja. Os documentos deixam rastros sobre o papel da FUNAI e suas entrelinhas são reveladoras, como afirmou Peter Burke.[404] Por um lado, indicam suas ações e, por outro, se relacionam com os fatos narrados pelos Kinja. Além disso, como será visto no próximo capítulo, o testemunho de Stephen Baines, que teve oportunidade de acompanhar a atuação da Fundação no início da década de 1980, resultando em sua tese de doutorado *É a FUNAI que sabe: a Frente de Atração Waimiri-Atroari* - e diversos artigos, costuram essa malha de narrativas.[405]

Entre as centenas de documentos, esses foram os que mais chamaram atenção e despertaram meus questionamentos e inquietações, por indicarem com mais clareza a prática daquilo que chamei de retórica indigenista estatal, quando apenas começava a ter conhecimento dessas histórias. Há ainda muito mais a ser explorado no acervo da Casa da Cultura do Urubuí, que deve ser alvo de muito mais pesquisas e recortes. A riqueza histórica lá presente é indescritível! Para os objetivos de minha pesquisa e visando uma melhor organização, dividi os documentos em três grupos: hidrelétrica, mineração e rodovia BR-174, que também representam cada momento desse processo e manifestam seu posicionamento colonialista. Suas autorias não se restringem à FUNAI, mas todos se relacionam a ela e demonstram seus trâmites e conexões.

Provavelmente, aqueles que acompanharam os veículos de comunicação durante a década de 1980 ouviram falar da tão polêmica Usina Hidrelétrica de Balbina, considerada uma das “obras faraônicas” do Brasil pois, como aponta Fearnside, da mesma forma que as pirâmides do antigo Egito,

> […] estas maciças obras públicas exigem esforços de uma sociedade inteira para se completar, apesar de não trazerem praticamente

404 Cf. 1992, p. 25.

405 As investigações de Baines resultaram em diversos artigos sobre os Kinja, entre eles: Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari (1993), O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial (1993), A usina elétrica de Balbina e o deslocamento compulsório dos Waimiri-Atroari (1994), O impacto da escrita na sociedade Waimiri-Atroari (1996).

> nenhum retorno econômico. […] servem a interesses a curto prazo dos envolvidos, desde as firmas que recebem contratos de construção até de políticos que querem para os seus distritos, empregos e facilidades comerciais gerados pelos projetos durante a fase de construção.[406]

As pesquisas verificando a possibilidade desse projeto se iniciaram na década anterior, como aponta ofício[407] do diretor do Departamento Geral de Operações da FUNAI, Francelisio Van Der Brooke, comunicando ao delegado da 1ª Delegacia Regional da FUNAI, Kazuto Kavamoto, sobre esse interesse. Cumprindo o papel correspondente à sua posição hierárquica e aos trâmites internos da Fundação, o diretor informou sobre uma carta da Eletronorte a respeito da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina e solicitou um pronunciamento do delegado "sobre a viabilidade do empreendimento e suas implicações, considerando-se a inevitável inundação parcial da área indígena […] onde se localiza a tribo dos índios WAIMIRI-ATROARI".

A resposta[408] de Kavamoto veio poucos dias depois com diversos outros pareceres anexados e arquivados como um único documento, e assim presente na Casa da Cultura do Urubuí. Nele consta o posicionamento do assistente do diretor José Marinho dos Santos Neto apontando que, a princípio, parece ser "realmente mínima a interferência da área de inundação do Reservatório UHE-Balbina com a Reserva Indígena Waimiri-atroari", mas não sem levantar dúvida sobre a "existência de 'malocas' situadas dentro do perímetro de inundação que ainda não tenham sido detectadas". Porém, chamou atenção ao que considerou ser um "problema de maior gravidade", o "loteamento efetuado pela Secretaria de Produção do Estado do Amazonas, já que os lotes […] se localizam em proximidade excessiva com relação a área indígena, ou mesmo possuem limites que claramente interferem com a Reserva Indígena".[409] Finalizou sugerindo que fosse "enviado o presente processo à Comissão de Terras FUNAI/INCRA, tendo em vista obter para os problemas levantados soluções o mais pesadas e pensadas", o que foi endossado pelo chefe

406 FEARNSIDE, 2015, p. 98.

407 FUNAI. Ofício nº 59/DGO/76, 05 out. 1976.

408 FUNAI. Ofício nº 789/76, 22 out. 1976.

409 O loteamento de áreas incidentes ao território dos Kinja já havia sido mencionada anteriormente. O Memorando nº 20, de 04 de novembro de 1974, do sertanista Gilberto Pinto Costa, aponta para a necessidade de ampliar a Reserva após um sobrevoo identificar malocas em área onde "grupos chefiados por deputados federais e outros venderam em São Paulo áreas que provavelmente atingiram a área onde estão situadas as quatro malocas recentemente descobertas".

da Divisão de Estudos e Pesquisas Melatti,[410] que ainda incluiu outros loteamentos com os mesmos problemas.

Kazuto Kavamoto, a partir dos pareceres informou que a

> construção da Usina Hidrelétrica de Balbina, no Rio Uatumã, em nada prejudicará os interesses dos indígenas nem os trabalhos de pacificação que ali processam.
> Chega a ser […] até conveniente dita construção, eis que isolará ainda mais a área em causa, dificultando a ação de eventuais invasores.
> Por isso e porque a tendência migratória dos índios citados permanece no sentido norte, é, a outro aspecto, a manutenção dos limites atuais da Reserva

Um aspecto estético chama atenção nesse ofício em especial. Na parte inferior, um pouco abaixo da assinatura do delegado, as marcas de um carimbo proclamam em letras garrafais: “ESTE É UM PAÍS QUE VAI PRA FRENTE”. Seja uma ideologia cegamente seguida, seja algum requinte de sadismo, tal lema em um documento da FUNAI decidindo sobre os limites territoriais de um grupo indígena registra em sua subjetividade que, a despeito dos direitos dos indígenas previstos, nada ficará em seu caminho. Ademais, como pode ser visto nas palavras de Kavamoto, já havia um movimento na Fundação para viabilizar o projeto, encontrando justificativas antropológicas e de proteção dos indígenas para se concretizar tamanha aberração.

Fechando esse “pacote”, um documento[411] do diretor do DGPI, João Crisóstomo da Silva, ao presidente da FUNAI, Ismarth de Araújo Oliveira. Partindo de três pontos, que são: a) o posicionamento favorável do sertanista Sebastião Nunes Firmo, considerado aquele que “realmente conhece a área”; b) a concordância de Kavamoto com esse posicionamento; e c) a não confirmação de José Marinho de “existência de malocas dentro da área a ser inundada”, ignorando os outros pontos levantados por ele, concordou com o pedido da Eletronorte.

Claro que a mentalidade colonialista apresentada no primeiro capítulo passou completamente despercebida pelos personagens desse contexto. Estava posta a condição de tutelado do indígena e previsto na lei o papel da FUNAI como sua responsável. Mas não deixa de causar espanto a completa ausência de uma mísera

410 No documento só foi possível identificar o sobrenome.
411 FUNAI. Encaminhamento nº 80, 07 fev. 1977.

opinião por parte dos Kinja e a naturalidade com que se decidia o que era melhor ou não para os “interesses indígenas” mencionados por Kavamoto.

Poucos dias depois, o presidente da FUNAI encaminhou ofício[412] a Raul Garcia Llano, presidente da Eletronorte, informando que “Os estudos finais para definição do limite sul da Reserva Waimiri/Atroari estabelece como sendo os Rios Uatumã e Pitinga. Assim, qualquer medida da ELETRONORTE com relação à construção da Usina Hidrelétrica de Balbina, deverá ser a partir dessa informação” (sic). Ou seja, novamente, os limites territoriais foram alterados de acordo com os interesses do capital e do Estado.

Assim, a solicitação de uma autorização por parte da Eletronorte gerou um processo[413] na FUNAI, sendo concedida por Ismarth de Araújo Oliveira em maio de 1977. Nos termos do documento,[414] a empresa ficou autorizada a “proceder o mapeamento do reservatório da UHE de Balbina, no Estado do Amazonas, em área indígena denominada RESERVA INDÍGENA DOS WAIMIRIS-ATROARIS” (sic) sob algumas condições, como a proibição de “interferir sob nenhuma hipótese, nas atividades e nos costumes dos silvícolas”, sob o risco de automaticamente serem suspendidos os trabalhos “se ocorrer reação contrária incontornável por parte dos silvícolas”. Deve sempre saltar aos olhos a forma de tratamento dada aos indígenas por parte dos *kaminja*. Manifestando-se as colonialidades na linguagem, é extremamente significativo que tenham sido associados “reserva”, “silvícola” e “reação incontornável”, como se fossem animais de comportamento instável, ignorando que sua alcunha de “arredios” e “agressivos” está mais para alguém que defende seu território e muito menos a um traço idiossincrático de personalidade ou característica étnico-racial.

Se, como ficou demonstrado, à Eletronorte interessava o rio Uatumã, o rio Pitinga já vinha despertando interesse devido a seu potencial mineral, colocando em cena a Mineração Taboca S.A. Apesar de ser uma empresa de mineração, esses documentos foram incluídos no grupo referente a hidrelétricas devido a uma particularidade: a Taboca é uma das poucas empresas de mineração no mundo a possuir usina própria, localizada justamente no rio Pitinga. O conjunto de

412 FUNAI. Ofício nº 70. 10 fev. 1977.
413 FUNAI. Processo nº 4638, iniciado em 23 set. 1976.
414 FUNAI. Autorização do Proc. FUNAI/BSB/4638/76. Maio de 1977.

documentos[415] referentes à sua construção indica o processo pelo qual passou o projeto, revelando que a FUNAI, na década de 1980, ainda estava submetida a um papel secundário, a exemplo do que demonstraram as Notas Taquigráficas de 1968, quando o Conselho Diretor se queixou de não ser informado sobre os empreendimentos realizados em território indígena.

Enviado ao Ministro do Interior, Mário Andreazza, por João Leitão de Abreu, Ministro Chefe do Gabinete Civil, esse conjunto é composto por uma carta do então Ministro das Minas e Energia, Cesar Cals, ao Presidente da República; uma cópia do projeto de decreto que outorga à Taboca concessão para aproveitamento de energia hidráulica; e o parecer de um antropólogo da FUNAI, entre outros registros.

Ao relatar a João Figueiredo o interesse da Taboca em construir a usina, Cesar Cals deixou claro que se tratava de uma geração energética exclusivamente voltada à exploração mineral e, endossando os interesses empresariais, destacou o que chamou de "desenvolvimento de importante reserva de cassiterita, possibilitando significativa economia de derivado de petróleo, que seria utilizado caso adotada a alternativa de geração termelétrica" e que o "estanho a ser obtido através da cassiterita a ser produzido no local será destinado ao mercado interno (companhias siderúrgicas) e ao mercado externo". Atentou ainda ao fato de a Taboca não ter apresentado os comprovantes de "aquisição do direito de ribeirinidade ou ao direito de dispor livremente das áreas de terra necessárias ao aproveitamento pretendido", exigência estabelecida no Decreto nº 41.019, de 26 de fevereiro de 1957, e ainda assim requerer outorga independente da apresentação da documentação. Alegou a empresa estar empregando esforços junto ao INCRA desde o ano anterior "no sentido de conseguir autorização para a inundação correspondente de área", mas que segundo o Instituto "ainda não tiveram oportunidade de conceder terras com outros objetivos que não sejam os de desenvolvimento da agricultura e pecuária".

Somente após descritas com alguma minúcia as consideradas vantagens à produção mineral e a tentativa de subverter o processo que aparentemente a empresa considerava burocrático, fez-se menção ao povo originário habitante da região. Em poucas linhas, mencionou-se laconicamente a "presença da reserva indígena Waimiri-Atroari nas proximidades do local onde se pretende implantar a

415 FUNAI. Aviso nº 278, 05 jul. 1984.

usina hidrelétrica o que torna necessário entendimentos com a FUNAI". A interpretação de "entendimentos" por parte da Taboca levanta suspeitas. Analisando em perspectiva, tendo a usina já sido construída, conclui-se que a Fundação e a empresa se "entenderam". Mas quem sofreu os maiores danos seguem invisibilizados, os Kinja, que têm sua história ocultada, e o meio ambiente, que segue com seu testemunho silencioso após ter sido declarado como bem de consumo a ser apropriado.

Cesar Cals tomou o devido cuidado de não ignorar as pendências legais a serem cumpridas junto ao INCRA e à FUNAI, e não se furtou de anexar à carta o projeto de decreto que visava outorgar a concessão pleiteada. Entre os 8 artigos presentes, foi feita uma menção aos Kinja, no art. 4º, apontando a necessidade de serem "assegurados direitos de população indígena na região afetada", e mais nada.

Esse conjunto conta ainda com documentos da FUNAI solicitando a "planta de situação da área, com as coordenadas geográficas" e "informações sobre seu plano de atividade na área", para saber se ela "incide em terra indígena", posto que "tudo indica tratar-se de terra habitada pelos índios Waimiri-Atroari".[416] Consta também o parecer técnico[417] do antropólogo Célio Horst, que analisou a Exposição de Motivos apresentada a João Figueiredo e apontou os problemas referentes à Reserva Indígena Waimiri-Atroari em forma de histórico, partindo do primeiro documento referente às terras Kinja, a Lei nº 941, de 1917, passando pela construção da BR-174 e a construção da barragem de Balbina.

O parecer considerou ainda o interesse da empresa Minas D'Aliança de estabelecer acampamento para extração e "dirimir conflito de delimitação existente com o Grupo Paranapanema", a construção de uma escola e o financiamento de outras obras em terras Kinja por parte da própria Taboca, concluindo que um técnico deveria "realizar um levantamento in loco a fim de poder instruir convenientemente […] e realizar um estudo sobre a situação deste grupo indígena em todos os aspectos".

Não integra o conjunto de documentos algo a respeito do pedido de Horst. Apesar de os empreendimentos na região amazônica estarem constantemente associados ao Projeto de Integração Nacional, ao discurso de soberania e

416 FUNAI. Informação nº 134, 18 jul. 1984.
417 FUNAI. Parecer nº 40, 17 ago. 1984.

segurança nacionais, a um ideal ufanista em prol do país, o fato é que a usina foi construída atendendo exclusivamente os interesses de uma empresa. O projeto de decreto de 1984 foi sancionado dois anos depois com o Decreto nº 92.426, de 25 de fevereiro de 1986, que reduziu o número de artigos para 7 e já não trazia menção alguma sobre os Kinja. Entretanto, ainda em 1985, o então delegado da FUNAI em Manaus, Sebastião Amâncio, a partir dos testemunhos de funcionários da própria mineradora, confirmou haver indígenas na região onde a Paranapanema já construía a usina.[418]

> Na oportunidade os líderes das aldeias Yawara e Xeri, respectivamente, Viana Womé Atroari e Mario Paruwé Atroari, denunciaram ao Presidente da República [José Sarney] o ato, afirmando que aquela era área dos Tikiria, um grupo pertencente aos Waimiri-Atroari, e dos Piriutiti, ambos sobreviventes do período da construção da BR-174. A existência desses grupos isolados foi confirmada ainda em notícias de 1988. Neste tempo a Sacopã (uma empresa paramilitar comandada por dois militares da reserva, Tenente Tadeu Abraão Fernandes e Coronel Reformado Antonio Fernandes, e 'um coronel da ativa, João Batista de Toledo Camargo', então chefe de polícia do Comando Militar da Amazônia, especializada em 'limpar a selva'), comandavam a segurança da Mineração Taboca/Paranapanema.[419]

Desde então, notícias sobre os Tikiriya e os Piriutiti somente pelos relatos dos que não foram exterminados e pelos desenhos produzidos pelos Kinja.

418 CEDVMJA, op. cit., p. 57.
419 Idem.

Fotografia 8: Obra da Hidrelétrica de Pitinga, 1986.



Fonte: Acervo da Casa da Cultura do Urubuí

Desse recorte documental, o segundo grupo, mineração, é o mais ampliado. Isso reflete com alguma proporcionalidade a presença dessa categoria no acervo da Casa da Cultura do Urubuí. Mas também não se pode ignorar que ao buscar em minha memória as experiências do trabalho realizado em Presidente Figueiredo, os documentos referentes a empresas de mineração surgem com algum destaque. Em alguma medida, é claro que isso acaba por também representar a forma ainda ingênua que eu tinha de entender a FUNAI e o quão absurdo soava esse tipo de parceria, consequentemente, apontam particularmente seu impacto sobre mim.

Antes, porém, de modo a elucidar o leitor acerca da abrangência de atuação das empresas mineradoras, peço licença para brevemente contar a história do "5º maior grupo empresarial privado nacional na produção mineral brasileira e o 17º maior grupo empresarial sediado no País", o grupo que "participou com 0,89% do total da PMB (Produção Mineral Bruta) de 1980 correspondendo a 31,2% da produção total de cassiterita",[420] o Grupo PARANAPANEMA – nome registrado pela

420 FERNANDES, 1982, p. 811.

própria empresa com letras maiúsculas, demonstrando seu ímpeto megalomaníaco. O Grupo foi fundado em 1961 com a constituição da Cia. Construtora Paranapanema S.A., que mais tarde teve sua razão social alterada para Paranapanema S.A. Mineração, Indústria e Construção, uma empreiteira criada por Octávio Lacombe.

Não se engane o leitor. Se iniciei essa passagem destacando a grandeza da empresa não foi no sentido de exaltá-la, mas de introduzir uma atuação que, em alguns casos, beira ao monopólio e que para muitas pessoas e para o meio ambiente representou um impacto irreversível em nome do desenvolvimentismo e do capital privado. Muito mais do que extração mineral, o grupo é uma empresa de holding e trading, e juntamente à Paranapanema Nigéria S.A., atua no setor da construção civil no exterior. Para se ter uma ideia, em 1980 a metalurgia do estanho e a extração e beneficiamento de cassiterita foram responsáveis por quase 70% de seu faturamento, sendo que a fonte dessas matérias-primas se encontrava majoritariamente em territórios indígenas.

Pensando em valores de produção e lucro, em um contexto em que o crescimento econômico é um dos principais objetivos, a mineração é vista com bons olhos e representa em muitos aspectos a ideia de desenvolvimento do país. Afinal, está relacionada a atividades no comércio internacional e diretamente envolvida com a construção civil. Mas o que está em curso é uma guerra entre um projeto desenvolvimentista e todos os modos de vida considerados primitivos por ele.

Para alcançar seu objetivo de acumular desenfreadamente o máximo de capital possível, a Paranapanema estabeleceu uma série de frentes para ampliar sua atuação e minimizar seus possíveis prejuízos, com diversas subsidiárias. Entre elas, na década de 1980, estavam a Mineração Aripunã S.A., a Mamoré – Mineração e Metalurgia S.A., a MINEBRA – Minérios Brasileiros Mineração e Industrialização Ltda., além de outras dezenas de empresas que atuavam extraindo minerais metálicos e não-metálicos e na ampliação das reservas minerais. Desses nomes, três têm mais significado para esta pesquisa: a Mineração Taboca S.A., a Acaraí Indústria de Mineração Ltda. e a Timbó Indústria de Mineração Ltda. Assim, falar das subsidiárias é falar da Paranapanema. Não é à toa que documentos referentes a elas ostentam o mesmo endereço na cidade de São Paulo, a Rua Haddock Lobo, 578/11º andar.

Voltando aos documentos destacados, o primeiro é da Acaraí, que em agosto de 1981 encaminhou ao DNPM (Departamento Nacional da Produção Mineral) um documento emitido pelo Banco Mercantil do Brasil atestando que a referida empresa possuía "disponibilidade de recursos para investimento previsto, no plano conjunto de pesquisa de Cassiterita […] a realizar-se em 4 (quatro) áreas de 10.000 ha cada uma, perfazendo um total de 40.000 ha, situadas no local denominado Rio Alalaú […] no Estado do Amazonas". Esse trâmite se deu antes mesmo do Decreto nº 88.985/1983, que regulamentou a exploração mineral em terras indígenas. Cabe dizer que essa documentação específica não envolve a FUNAI, tratando-se de uma comprovação financeira entre a empresa e o DNPM. De qualquer maneira, independentemente de haver ou não regulamentação autorizando as ações das empresas, a Paranapanema e suas subsidiárias não se furtaram a investir esforços e encaminhar os processos burocráticos para alcançar seu objetivo, como demonstram alguns telegramas de janeiro de 1982.

O primeiro[421] foi enviado por uma servidora da FUNAI após ser flagrado dentro da reserva Waimiri-Atroari o geólogo Scalabrini, que alegou ter autorização do Ministério de Minas e Energia e da própria Fundação, sendo informado, ainda no mesmo dia, que não havia permissão para a Paranapanema, apenas um processo solicitando autorização "para suas subsidiárias Acaraí – Ind. de Mineração LTDA, Mineração e Com. Anauá LTDA. e Rio Negro Min. e Com. LTDA.".[422] Paralelamente, em 22 de janeiro, um telegrama[423] do diretor do DGPI informou sobre uma solicitação por parte da Timbó – Indústria de Mineração LTDA para construir uma estrada a partir da BR-174 incidindo nas terras interditadas.

Um quarto telegrama[424] a respeito da presença indevida, aparentemente direcionado a esferas hierárquicas mais altas da FUNAI, informou sobre o caso, acrescentando que o geólogo comandava uma equipe de cinco pessoas e, mais surpreendente, que em breve chegariam máquinas pesadas para continuar os trabalhos. A mensagem, longa para um telegrama, informava que todos foram convidados a se retirar, ainda que Scalabrini tenha afirmado que seus superiores haviam contatado a Fundação. Finalizava com o relato do súbito aparecimento de

421 FUNAI. Telegrama de Hildegart Rick para a Secretaria. 19 jan. 1982.
422 FUNAI. Telegrama de Carlos Vellozo para a Assessoria. 20 jan. 1982.
423 FUNAI. Telegrama de Cláudio Pagano. 22 jan. 1982.
424 FUNAI. Telegrama da 1ª Delegacia Regional. 25 jan. 1982.

Kinja e a indignação de Viana Womé, que já entendia palavras em português e prometera expulsar os invasores.

Após as primeiras investidas das empresas de mineração, cumprindo seu papel nessa complexa rede de interesses o antropólogo Célio Horst, dirigindo-se ao coronel Ivan Zanoni Hausen, assessor técnico chefe, emitiu seu parecer[425] sobre a intenção de a Timbó construir uma estrada. O especialista destacou todos os malefícios causados aos indígenas no caso de mais uma estrada cortando seu território. Além da considerável área desmatada, "no mínimo 98 ha", com "a instalação de unidades de lavra industrial" e "a introdução de maquinaria de grande porte haverá uma intensa movimentação pela estrada e novos e sérios conflitos voltarão a ocorrer". Desse modo, "As atividades que a TIMBÓ pretende desenvolver dentro da Área dos Índios Waimiri-Atroari são NOCIVAS e INCONVENIENTES ao processo (ainda em andamento) de atração e pacificação deste grupo" (grifos do autor).

Assim, Horst avaliou que o pedido da Timbó deveria ser indeferido, além de recomendar incisivamente a retirada dos funcionários da empresa ainda presentes em território Kinja. Da mesma forma, sugeriu ao presidente da FUNAI que a Timbó "seja terminantemente proibida de atuar na R. I. Waimiri-Atroari" e que se mantivesse "contato com o índio atroari Viana para lhe explicar as providências tomadas pela FUNAI – expulsão dos invasores – e que seja feito um levantamento sobre os estragos já causados pela mineradora invasora".

O coronel Hausen, por sua vez,[426] dirigindo-se à direção geral, remeteu seu posicionamento de que a FUNAI não deveria autorizar a construção da estrada pela Timbó se os Kinja não a aceitassem, numa demonstração pouco usual, posta a condição de tutelado dos indígenas. Como se previsse o futuro, ou simplesmente entendesse as regras do jogo, sugeriu que "a Empresa [deveria] eximir a FUNAI de qualquer responsabilidade na eventual mudança de conduta dos índios" e que "a Empresa [deveria] garantir e custear toda e qualquer medida no sentido de não ocorrerem represálias aos índios, em caso de agressão, atitudes inamistosas e até massacre". Por fim, aconselhou que "qualquer decisão deverá ter ampla discussão a nível do Conselho Indigenista". Em um documento de uma página, Hausen

425 FUNAI. Informação nº 64/82-AGESP. 29 jan. 1982.
426 FUNAI. Parecer de Ivan Zanoni Hausen sobre o Proc. FUNAI/BSB/3929/81. 15 fev. 1982.

demonstrou a aplicação da retórica indigenista estatal. Iniciou sua argumentação favoravelmente aos indígenas, mas antevendo o cenário promissor à empresa tratou de isentar a Fundação de responsabilidade e custos.

A essa altura, por meio de um decreto,[427] o presidente João Figueiredo declarou o território Kinja interditado "para fins de atração e pacificação de grupos indígenas", revogando o decreto[428] de Médici que criara a Reserva Indígena Waimiri-Atroari e alterando "a parte leste da TI, [...] a um total de 526.800 ha"[429], exatamente onde se encontram as áreas de interesse da Taboca e onde veio a ser construída a Usina de Pitinga, como demonstra o mapa 2.

Dando continuidade ao caso da estrada, foi a vez do antropólogo Cláudio dos Santos Romero emitir suas considerações em um relatório[430] encaminhado diretamente ao presidente da FUNAI, Nobre da Veiga, redigido em fevereiro de 1982. Romero registrou que a Paranapanema já "vinha realizando pesquisas minerais dentro do território interditado" e que a empresa precisava de uma "autorização da FUNAI para continuar na área indígena ou, de um documento (certidão negativa) dizendo não existir índios na região". Dessa forma, por meio de uma Instrução Técnica de outubro de 1980 – indicando o tempo que a empresa já agia na área -, o Departamento Geral do Patrimônio Indígena "mandou que os funcionários Ney da Fonseca e Hildegart M.C. Rick verificassem a existência ou não de índios na região NORDESTE". Após apenas um dia de investigação, "foram da opinião de que a reserva deveria ser diminuída" nessa área.

A seguir, foi criado um grupo de trabalho composto pela antropóloga recém-contratada pela FUNAI, Angela Maria Baptista, e pelo engenheiro cartógrafo Lucélio César Sabe Franco, posteriormente substituído por Gilberto Ferreira, chefe do Setor de Cartografia. De acordo com Romero, a equipe já saiu de Brasília com ordens para "diminuir a reserva dos índios Waimiri-Atroari na região em que a empresa PARANAPANEMA S/A estava atuando". No entanto, em seu parecer, Angela Maria Baptista se posicionou contrária à diminuição da reserva - o que foi completamente ignorado, como pode ser visto no Decreto nº 86.630/1981 -, resultando em sua

427 Decreto nº 86.630, de 23 de novembro de 1981.
428 Decreto nº 68.907, de 13 de julho de 1971.
429 RODRIGUES; FEARNSIDE, 2014. p. 56.
430 FUNAI. Considerações de Cláudio dos Santos Romero sobre o Proc. FUNAI/BSB/3929/81. 15 fev. 1982.

demissão após sua primeira e única viagem oficial. Romero lembra que o projeto que implementou a usina de Pitinga estava oficialmente fora da reserva indígena, mas afirmou que “ele continua todavia em território de perambulação dos índios Waimiri-Atroari”.

Dando continuidade, Romero começou a indicar seu posicionamento em relação à construção da estrada a partir de uma retrospectiva dos trágicos contatos anteriores. Não se furtou de dizer como a construção da BR-174 – observando a participação da Paranapanema - fora uma experiência extremamente traumática aos Kinja, “tendo ocorrido na época inclusive choques armados entre os índios e o B.E.C., sendo que muitas vidas humanas foram perdidas de ambas as partes, principalmente entre os índios”. Destacou ainda que os Kinja estavam se aproximando cada vez mais do acampamento da Paranapanema, deixando os funcionários da FUNAI apreensivos com possíveis reações violentas por parte de todos. Por fim, propôs negar a construção da estrada e apontou três motivos principais: o perigo de novos massacres por parte dos Kinja, o fato de a nova estrada estar muito próxima a essa população ainda sem contato e o perigo de contato desordenado entre pessoas despreparadas e os Kinja, podendo gerar epidemias e dizimação do grupo, o que, de acordo com Romero, traria “consequências negativas para essa Fundação”.

Porém, a exemplo do coronel Hausen, reconhecendo o poder do capital, tratou de destacar que, sendo inevitável a construção da estrada em nome do “desenvolvimento da Nação”, como descreveu, algumas medidas deveriam ser seguidas. Estipulou condicionantes como a proibição do uso de armas de fogo, da caça, da coleta e da pesca; o controle da entrada na área, e a FUNAI ditar “todas as normas de trabalho dentro do território indígena, a fim de que o mal causado a comunidade seja o menor possível” (sic), ilustrando o papel mitigador e negociador da Fundação.

Outros pontos se referiram à prática comum de os chamados civilizados atribuírem preço ao que é inestimável. Assim, sugeriu que “todas as despesas necessárias para manter a paz e inviolabilidade do território indígena [ocorressem] por conta da empresa”, e, ainda, que a FUNAI, “em nome da comunidade indígena, seja indenizada de todo o prejuízo causado pela empresa naquela área (desmatamentos, fuga das caças etc)”. Por fim, sugeriu que a Fundação deveria

enviar à área “indigenistas experimentados, sendo que no caso dos Waimiri-Atroari a pessoa mais indicada pelo conhecimento que possui sobre aqueles índios, é o ex-funcionário da FUNAI, José Porfírio Carvalho, que já trabalhou muitos anos na Amazônia e conhece bem a região em questão”.

Dois pontos devem ser aqui considerados. O primeiro é o fato de todo servidor que trabalhou para a FUNAI possivelmente ter se encontrado, em algum momento, entre suas próprias convicções e manter seu trabalho, sem contar a constante pressão por se envolver com temas sensíveis ao regime, como o desenvolvimento e a segurança nacional, o que fatalmente poderia influenciar seu posicionamento. O segundo, é como José Porfírio de Carvalho já nesse momento despontava como um dos principais personagens envolvendo a história dos Kinja. Ainda em fevereiro de 1982, também ele registrou seu parecer[431] a respeito da construção da estrada, encaminhado diretamente ao presidente da FUNAI, coronel Paulo Moreira Leal.

Após descrever a forma como se viu envolvido no caso, relatou ter questionado se já havia autorização do presidente da Fundação para a construção da estrada, o que lhe foi confirmado. Em um excelente exemplo de como o discurso ufanista e a imposição de uma unidade nacional têm objetivos escusos, revelou ter sido informado que “esta decisão teria sido em função do grande interesse da nação em explorar o mais rápido possível os minerais existentes naquela região”, ainda que a beneficiária seja a Paranapanema. Antes de aceitar atuar junto ao empreendimento, expôs a intenção de conhecer a empresa e seu projeto e visitar a área em questão. No local, permaneceu por três dias, ouvindo os funcionários da FUNAI e conversando com os próprios Kinja da aldeia Taquari. Posteriormente, deixou evidenciar a intrincada estrutura de comunicação da Fundação ao relatar uma informação contradizendo a indicação afirmativa do presidente da FUNAI. De acordo com Porfírio de Carvalho, o diretor do DGO, coronel Silveira, “deixou transparecer que a decisão de permitir a construção da estrada ainda não fora dada”.

Após seus levantamentos, ao descrever o histórico de atuação da Paranapanema na área, destacou quão confuso ficou diante de tantos nomes e questionou: Timbó ou Taboca? Sobre o flagrante sofrido por Scalabrini e sua equipe,

431 FUNAI. Parecer de José Porfírio F. de Carvalho. 27 fev. 1982.

relatado no telegrama, afirmou que “Quando os funcionários da FUNAI impediram o trabalho da Paranapanema, a ‘picada’ já estava em fase de conclusão”. Com tal histórico, a relação entre os funcionários da empresa e da autarquia era das mais ruidosas. Além de um “constante deslocamento de aeronaves da pista de pouso existente na margem direita do rio Santo Antonio do Abonari, num acampamento da Paranapanema, [que] vem provocando entre os índios uma apreensão fora do comum”, a respeito da afirmação de Scalabrini acerca da iminente chegada do maquinário pesado, Porfírio de Carvalho relatou que “Nas proximidades da reserva Waimiri Atroari, no acampamento da Paranapanema, já se encontra vários veículos e tratores novos, prontos para tão logo seja permitido a construção da estrada, entrarem imediatamente em atividade”. Ou seja, além de não se poder ignorar a possibilidade de aeronaves a serviço da Paranapanema terem atentado contra a vida dos Kinja, em pouco mais de um mês, ignorando a necessidade de autorização, a empresa realizou uma ação clandestina deixando tudo preparado, esperando apenas uma assinatura.

Utilizando argumentos muito similares ao já descritos, Porfírio de Carvalho sugeriu vetar a construção da estrada, além de declinar um convite do coronel Hausen para trabalhar junto à Paranapanema na obra.

Paralelamente, nos primeiros dias de março de 1982, adotando uma estratégia que mais lembra uma tática de guerra, investindo contra o território dos Kinja com várias frentes, a Paranapanema pediu autorização para pesquisa mineral, mas dessa vez por meio da Acaraí, como ficou registrado na mensagem de Gilberto Ferreira da Silva, chefe do Serviço de Cartografia, para a Divisão Fundiária.[432] De acordo com a planta fornecida pela empresa, os limites da área interessada, chamada “gleba ‘D’, […] encontra-se totalmente incidentes na TERRA INDÍGENA WAIMIRI/ATROARI, que foi interditada para fins de atração e estudos”. Poucos tempo depois, em mensagem[433] enviada a Claudio Pagano de Mello, diretor do DGPI, Orival Prazeres, chefe da Divisão Fundiária, reforçou o interesse da Acaraí em pesquisar cassiterita e lembrou que a “Portaria Interministerial nº 6, de 15 de janeiro de 1981, restringiu a empresas estatais, de âmbito federal, as possibilidades

432 FUNAI. Informação nº 43 /DDF/DGPI/82. Ref. Proc. DNPM/880.226/81. 09 mar. 1982.
433 FUNAI. Informação nº 51 /DF/DGPI/82. Ref. Proc. DNPM/880.226/81. 17 mar. 1982

de pesquisa e lavra minerais em terras indígenas, à critério da FUNAI, nos casos em que a substância mineral for considerada pelo DNPM como estratégica à segurança e ao desenvolvimento nacionais". O ufanista chefe disse ainda que "o interesse nacional na região, não poderá sujeitar-se a razões locais em detrimento dos objetivos de segurança e desenvolvimento a que estão ligados os problemas energéticos e de mineração". Em tom de alerta registrou que "compete a FUNAI, sob pena de infidelidade definir o tratamento recomendável de proteção e respeito à cultura na região, e assegurar os direitos dos índios", mas não sem mencionar as "condições especiais e legais a serem impostas à empresa de forma a assegurar a mais perfeita harmonia com a população e cultura indígenas".

É claro que para Prazeres, invocar o discurso nacionalista abarcava invariavelmente os direitos dos povos indígenas, mas passou despercebida por ele uma incongruência. Ainda que para a lógica desenvolvimentista seja possível harmonia entre a exploração desses recursos e a garantia dos direitos dos indígenas, o fato é que nesse processo diversos povos desapareceram ou chegaram perto do extermínio. Por mais que ele tenha encerrado o documento rogando por uma "convivência harmoniosa com os homens e máquinas em operação na região", o fato é que tal realidade existiu apenas na frieza do papel e com o silenciamento dos Kinja.

Alguns meses depois, a antropóloga Diana Cléa Garcia da Motta[434] lembrou da interdição da área e de todas as "consequências negativas que os projetos rodoviários e de desenvolvimento da região Norte do Brasil, têm acarretado, ao processo de atração e pacificação" dos Kinja para indeferir o pedido da Acaraí. Para tanto, destacou as "advertências anteriormente emitidas em relação à TIMBÓ […] quando de sua solicitação para a construção da estrada". Mas, como será visto, usar o caso da estrada para argumentar favoravelmente aos Kinja não era a melhor das estratégias.

Em uma nova fase do processo, o coronel Hausen expôs mais uma vez sua contrariedade em relação à construção da estrada, mas agora diretamente ao presidente da FUNAI, Paulo Moreira Leal.[435] Entretanto, seu posicionamento, que

434 FUNAI. Informação nº 224 /82 – AGESP. Ref. Proc. 880.226/81. 03 ago. 1982.
435 FUNAI. Memo. nº228/82 – AGESP. 30 mar. 1982.

antes considerava a opinião dos Kinja, passou a ser mais pragmático e econômico. Visando defender o que chamou de “direitos e interesses dos grupos indígenas Waimiri-Atroari”, suas poucas alegações iniciaram pela ausência de “benefício” às populações indígenas, para logo apontar justificativas mais jacobinas, como um “prejuízo para a Política Indigenista do Governo”, depois de todo trabalho de atração dos Kinja, e o fato de o local em que a Paranapanema atuava ser constituído de uma “valiosa reserva mineral para a Nação Brasileira”. Utilizando o relatório de José Porfírio de Carvalho, alegou que “o filão da reserva de cassiterita existente na região conhecida por PITINGA, está localizada exatamente no local onde a PARANAPANEMA S/A deseja construir a estrada”, para finalizar que havia “alternativas da própria empresa para a construção da estrada por fora da Reserva Indígena”.

Este curto documento é por si uma grande oportunidade para diversas discussões. Custa a aceitar que qualquer empreendimento na região amazônica – ou em qualquer outra área do país - tenha de fato levado algum tipo de benefício aos povos indígenas. Os relatos de indígenas e de não-indígenas apontam para massacres, doenças, espólios, violência, estupros, sequestros, as mais variadas crueldades e perversidades contra as vidas e culturas, de modo que só posso vislumbrar a possibilidade de o coronel Hausen ter projetado seu próprio entendimento de “benefício” nos indígenas.

Além disso, se por um lado a ideia de “direito dos grupos indígenas” suscita um amplo debate, já que pode colocar em questão a que direitos o coronel se referia - se aos concebidos pelos próprios indígenas ou se aos criados pela lei dos brancos -, ela também permite questionar que interesses teriam esses indígenas, já que em nenhum momento foram consultados durante esses processos.

Dessa forma, só se pode apontar que não se tratava exatamente dos direitos e interesses dos indígenas. No caso dos direitos, claro que se tratava daqueles criados e estipulados por não-indígenas, por si só questionáveis; e no caso dos interesses, posto que a opinião dos indígenas não era considerada, pode-se imaginar que quem os definiu foi a FUNAI, o que a essa altura diz muito. Caso contrário, qualquer possibilidade de se construir a estrada secundária teria sido eliminada quando do flagrante da equipe de Scalabrini em território Kinja, gerando a grande indignação de Viana Womé.

De qualquer maneira, analisando os documentos em uma sequência cronológica é possível notar que seus autores já vislumbravam a inevitabilidade da construção da estrada e, portanto, buscavam argumentos que fossem sensíveis e caros aos seus superiores. Isto é, considerando que cada nova etapa também significou incluir posições hierárquicas mais altas da instituição, as argumentações parecem ir se moldando àquela realidade. Assim, se as posições “mais baixas”, as que lidavam diretamente com os indígenas, utilizavam-se de justificativas para proteger seus modos de vida, suas relações sociais, suas relações com o meio que os cercam, em suma, proteger suas culturas, conforme o processo foi chegando mais próximo do presidente da FUNAI e, consequentemente, do próprio ministro do Interior e do presidente da República, os argumentos mudavam dos povos indígenas para os interesses do Estado.

Ainda que todos os posicionamentos e pareceres tenham sido contrários à construção da estrada, sua concretização era cada vez mais certa. Nas esferas mais elevadas da FUNAI, foi a vez do procurador geral, Afonso Augusto de Moraes, cumprir sua função, ficando sob sua responsabilidade a minuta de contrato a ser celebrada entre a Fundação e a Timbó.[436] Logo nas primeiras linhas, deixou claro que “o contrato que se pretende formalizar entre esta Fundação e a Timbó-Indústria de Mineração Ltda., não encontra guarida na Constituição Federal, como não tem agasalho na Lei nº 6001”. Ou seja, não havia amparo legal. Em seguida, entretanto, como costumeiramente se dava nos dias de tão fervoroso nacionalismo, alinhado à visão ufanista, registrou que o “escoamento do minério da Mina de Pitinga, de propriedade da empresa é, não há a negar, de reconhecido interesse para o desenvolvimento nacional, para a economia do País”. Numa postura que denuncia seu posicionamento, complementou afirmando que o “alargamento das fronteiras econômicas é, não apenas inevitável, mas imprescindível ao progresso do País, à sua caminhada ascendente rumo aos seus grandes destinos, ao seu posicionamento no concerto das grandes nações do mundo”.

Não era gratuita a narrativa de,a exemplo do século XIX, incluir o Brasil entre as grandes potências mundiais. Abraçou-se tão fortemente a ideia do progresso e do desenvolvimento que nada era obstáculo para se alcançar esse objetivo. Nesse aspecto, o projeto brasileiro era o mais perfeito exemplo de um programa

436 FUNAI. Parecer nº 28. Ref.: Proc./FUNAI/BSB/3.929/81. 21 mai. 1982.

colonialista. A forma como se desenrolou essa escalada desenvolvimentista demonstra quão disposto se estava para alcançar esse fim. A construção dessa estrada é apenas mais um dos inúmeros exemplos de como os assuntos relacionados aos povos originários sempre foram tratados.

Firmado seu posicionamento, Moraes partiu para as argumentações jurídicas, sem esquecer de sempre inserir elementos patriotas. Em sua retórica indigenista estatal, alegou que

> O primado do direito […] deve ordenar o desenvolvimento nacional, apoiá-lo e humanizá-lo. Se o homem é o centro, o núcleo da política de Govêrno, devem ser encontradas alternativas que viabilizem a construção da estrada pretendida, o escoamento do minério, vital à economia nacional, preservando-se a incolumidade da área indígena, a paz, o sossêgo e a sobrevivência dos índios WAIMIRI-ATROARI, poucos identificados com a comunhão nacional, um número desconhecido considerado 'isolados', incapazes de entender a grandiosidade do empreendimento, os altos objetivos do Govêrno.

Afirmou ainda que o "Direito não é contra a construção da estrada, contra o progresso, contra a pesquisa, descoberta, exploração e comercialização das riquezas nacionais, do desenvolvimento do País", assim como "não é contra o espírito empreendedor, contra o esforço patriótico de empresariado brasileiro, que oferece ao Govêrno e à nação, o seu contributo para o fortalecimento da economia nacional e para o seu desenvolvimento e progresso, sempre crescentes". Sua introdução terminou proclamando que "O Direito é pela conciliação do desenvolvimento e do progresso, com o respeito à Lei, que emana do próprio Estado, objetivando a defesa e a proteção dos seus cidadãos, indiscriminadamente", preanunciando seu posicionamento a respeito da estrada.

A estratégia adotada por Moraes, de utilizar o discurso legalista sempre mesclando com o discurso nacionalista, permeia todo o documento. Por um lado, teve o cuidado de demonstrar estar a par das questões econômicas, por outro, lembrou das diretrizes adotadas pelo governo de conduzir a integração respeitando a cultura, a língua, as tradições, os costumes e o patrimônio dos povos indígenas. Ao mencionar a construção da BR-174, apontou que no seu entender não se justificava a abertura de outra estrada. Em suas palavras, "um erro não justifica outro erro". Lembrou que "Estes mesmos índios resistiram, na época, o quanto puderam, à

construção da BR0174", mas que "Era, entretanto, um imperativo do desenvolvimento nacional".

Demonstrando estar ciente de todo o processo, apontou a importância dos estudos científico-culturais e afirmou serem indissociáveis do aspecto jurídico. Assim, concluiu que "houve um consenso, unanimidade entre os Antropólogos, sertanista e Assessores que estudaram o pedido da Empresa" e que inexistia "respaldo científico para autorização da construção da estrada". Então, Moraes partiu para uma estratégia mais socrática e convidou o presidente da Fundação a refletir sobre os levantamentos realizados. "Se houve unanimidade na FUNAI, o que se pode esperar da comunidade científica do País, da imprensa nacional, das Entidades Representativas dos diversos segmentos da sociedade nacional?". E o próprio Conselho Indigenista, criado para fazer cumprir a "legislação relativa à proteção e assistência ao índio e comunidades indígenas […], daria o seu apoio, o respaldo científico à construção da estrada, como requerida?".

Sem correr o risco de ir contra o discurso do desenvolvimento nacional, sua narrativa legalista amparada pelos levantamentos realizados por outros funcionários da FUNAI encontrou seu ápice em suas conclusões, simplificadas em três pontos. No primeiro, novamente apontou que "O art. 2, do Decreto nº 86.630, de 23 de novembro de 1981, a Constituição Federal e o ESTATUTO DO ÍNDIO, retiram qualquer amparo legal à construção da estrada, se considerados os pareceres, informações e manifestações de caráter técnico-científico, constante no processo". No segundo, reforçou que "A competência para decidir sobre o pedido da Empresa […] é do Presidente da FUNAI", para, enfim, ser mais um servidor da Fundação a afirmar que "A autorização para a construção da estrada deve ser negada, por falta de amparo legal".

O processo da estrada chegou à sua fase final em junho de 1982, quando Paulo Moreira considerou "a impossibilidade de uma solução que permitisse uma construção do ramal contornando a Reserva Indígena WAIMIRI-ATROARI", além dos "custos elevados e inacessíveis", mas especialmente "os estudos acurados dos Ministérios do Interior e das Minas e Energia, da Secretaria de Planejamento da República, e da Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional [...], [para concluir] que o empreendimento minerador […] consulta os altos interesses nacionais". Assim, o presidente da FUNAI, que vale lembrar foi integrante do

Conselho de Segurança Nacional, concedeu autorização[437] à Timbó "para construir um Ramal Rodoviário de Ligação entre o Km-250, da Rodovia Manaus-Caracaraí, (BR-174) e a Mina de Pitinga". Inegavelmente, esse caso ilustra bem que a despeito de todo corpo de especialistas que integravam a FUNAI, não havia justificativa que pudesse se sobressair aos "interesses nacionais".

Portanto, no dia 9 de julho de 1982, Paulo Moreira Leal, presidente da FUNAI, e Carlos Octávio Cavalcanti Lacombe, da Paranapanema, assinaram o contrato[438] objetivando a construção da estrada. Sua argumentação legal foi exatamente o decreto que fechou a área, já que um de seus artigos facultou à Fundação "impedir ou restringir o ingresso, trânsito e a permanência, na área ora interditada, de pessoas ou grupos, cujas atividades sejam consideradas nocivas ou inconvenientes ao processo de atração e pacificação dos índios".

Causa estranheza que Moreira Leal tenha julgado que tal obra não fosse um empecilho no processo de integração ao qual os Kinja estavam submetidos, já que o histórico recente da construção da BR-174 deixou gravíssimas sequelas. Não é absurdo dizer que Moreira Leal considerou apenas um dos lados da história, pois a despeito dos pareceres dos especialistas da própria FUNAI tomou tal decisão. Por outro lado, o período era de extremo empenho em integrar os indígenas. Se não pelo malfadado projeto de emancipação de Rangel Reis ou pelos frustrados "critérios de indianidade" de Nobre da Veiga, de quem Leal fora assessor, por meio de um discurso mais objetivo e indiscutível em tempos de assaltos à democracia, a segurança nacional. Esse processo foi apenas um capítulo dessa trama que estava longe de acabar.

Pouco tempo depois, a Timbó iniciou o cumprimento de algumas cláusulas do contrato, encaminhando[439] à 1ª Delegacia Regional da FUNAI a quantia de Cr$ 7.500.000,00 (Sete milhões e quinhentos mil cruzeiros) para a aquisição de uma viatura e sistema de rádio e energia para o primeiro dos três postos de vigilância a serem instalados na nova estrada. Nessa ocasião, a empresa enviou mais do que o dobro do previsto "ficando a quantia remanescente como antecipação de recursos que deveriam ser pagos quando da apresentação do Laudo de Avaliação".

437 FUNAI. Autorização de Paulo Moreira Leal. Ref.: Proc./FUNAI/BSB/3.929/81. 18 jun. 1982.
438 FUNAI. Contrato nº 39. Ref.: Proc./FUNAI/BSB/3.929/81. 09 jul. 1982.
439 TIMBÓ. Encaminhamento de cheque à FUNAI. Manaus, 13 set. 1982.

No início de 1983, Moreira Leal encaminhou à Timbó um ofício[440] a respeito do referido laudo. Nele, ficou estipulado o "valor avaliado para efeito de indenização pelos danos causados ao Patrimônio Indígena, de Cr$ 36.402.000,00 (Trinta e seis milhões e quatrocentos e dois mil cruzeiros), relativo ao desmatamento para construção da estrada". Em resposta, a Paranapanema encaminhou um documento informando ao presidente da FUNAI que, não tendo sido possível atender a uma convocação para uma reunião, a empresa "se permitiu" enviar um cheque no valor de Cr$ 11.000.000,00 (Onze milhões de cruzeiros), que somado ao primeiro cheque a empresa presumiu ser a metade do valor total a ser pago como indenização. Note, leitor, que não havia a menor preocupação em manter alguma continuidade em relação à empresa que estava realizando o negócio. Os nomes Timbó e Paranapanema eram apenas um pormenor, assumindo para todo e qualquer efeito que se tratava da mesma organização.

Por fim, tendo-se passado alguns meses desde a autorização da construção da estrada e do contrato firmado, as partes envolvidas assinaram um Termo Aditivo[441] alterando algumas cláusulas que já se encontravam obsoletas por tratarem especificamente do processo de construção. Os três postos que a empresa obrigatoriamente deveria construir foram reduzidos a dois, tendo também diminuído o contingente de servidores. Chama atenção uma cláusula firmando que "Os equipamentos ou quaisquer outros bens que […] foram ou vierem a ser instalados ou usados nos Postos de Vigilância, constituem bens da Empresa que ao final da vigência do contrato […] serão doados à FUNAI", remetendo aos dias mais venais do antigo SPI.

Outras cláusulas faziam menção a valores pagos pela empresa, que foram endossados por um recibo anexado ao termo. De acordo com o comprovante, incluindo a indenização por prejuízos e danos causados ao Patrimônio Indígena e uma taxa de servidão pela construção da estrada, a empresa pagou o total de Cr$ 47.322.600,00 (Quarenta e sete milhões, trezentos e vinte e dois mil e seiscentos cruzeiros), valor esse que deve ser multiplicado inúmeras vezes para se aproximar do lucro obtido pela Paranapanema, que teve ganhos atuando como Timbó, Taboca e Acaraí.

440 FUNAI. Ofício nº 53 /PRES/DGPI. 20 jan. 1983.
441 FUNAI. Termo Aditivo nº 01/83. Ref.: Proc./FUNAI/BSB/3.929/81. 22 jun. 1983.

Esse processo ilustra bem a prática da retórica indigenista estatal pela FUNAI, mas o contexto da primeira metade da década de 1980 vai além. O governo Figueiredo (1979-1985) foi dos mais agressivos nas tentativas de regulamentar a mineração em terras indígenas e, não à toa, as investidas da Paranapanema se deram nessa época. Nesse contexto, após ter sido editado o Decreto nº 88.985/83, uma Minuta de Portaria[442] da FUNAI pretendeu estabelecer suas normas a respeito da mineração, mas talvez o mais impressionante foi a tentativa de implementar uma empresa de mineração da própria Fundação.

Na ocasião da criação da minuta, seu presidente fixou as normas relativas à mineração em áreas indígenas a partir do próprio decreto, de modo que se pode dizer que um complementava o outro. Como de praxe – sem me referir ao fato de usarem o termo "silvícola" -, a exigência do assentimento da FUNAI associado ao argumento frequentemente utilizado por representantes do Estado, o discurso cívico. A autorização só se daria quando se tratasse de "minerais considerados estratégicos, necessários à segurança e ao desenvolvimento nacional, tais como: cobre, fosfato, zinco, estanho, carvão, enxofre, fluorita, chumbo, minerais de pegmatito, ouro, minerais radioativos e outros a serem definidos em portaria do diretor-geral do Departamento Nacional da Produção Mineral". Ou seja, apesar da especificação de alguns minerais, há uma abertura para que se inclua todo e qualquer mineral de toda e qualquer área. Como dito outrora, somente a empresas estatais, com exceção de casos em que a empresa privada se encaixasse nas condições acima, havendo novamente uma brecha para se incluir toda e qualquer empresa.

Claro que não ficaram de fora itens visando alguma salvaguarda ambiental e financeira, como indenizações e a obrigação de a empresa "recompor e reflorestar o terreno lavrado", evitar o "extravio das águas e drenar as que possam causar danos

442 FUNAI. Minuta de Portaria de Regulamentação do Decreto nº 88.985/83. O documento consultado não possui uma data oficial. Nos registros da Casa da Cultura do Urubuí, a data marcada é 14 set. 1984. Entretanto, há um Parecer da ANAÍ (Associação Nacional de Apoio ao Índio) em que critica a Minuta de Portaria do presidente da FUNAI registrado em 10 set. 1984. Portanto, é seguro dizer que a Minuta é anterior à data registrada no documento consultado. Porém, fica ainda a dúvida sobre quem era o presidente da FUNAI à época. Considerando a data do Decreto nº 88.985, 10 nov. 1983, e que dificilmente a Minuta seria feita ainda em 1983, há um recorte que vai de janeiro a setembro de 1984 como período de sua autoria. Apesar do curto período, há três possibilidades: Otávio Ferreira Lima, que permaneceu na presidência até abril, Jurandy Marcos da Fonseca, que ficou até setembro, e ainda Nelson Marabuto, que iniciou seu mandato em setembro, sendo o último o menos provável pela falta de tempo.

e prejuízos" aos indígenas, evitar a "poluição do ar ou água, pelo uso de elementos químicos" e "Responder pelos danos e prejuízos causados", mas o que é necessário legalmente e bonito no papel raramente é visto na prática, como a história tem demonstrado. Mais audacioso, quiçá cínico, foi incluir veto de autorização em "área na qual a população indígena […] esteja em processo de atração ou seja recém-contactada", como era o caso dos Kinja.

A minuta prossegue abrangendo diversos tópicos em que se podem reconhecer os antigos dias do indigenismo estatal, como a possibilidade de as empresas de mineração utilizarem mão de obra indígena "levando em conta a capacidade de trabalho e o grau de aculturação". Ora, ainda que se tenha registrado "os direitos e garantias das leis trabalhistas", fica claro que, além da exploração dos recursos naturais, também pretendia a minuta uma regulamentação da exploração do trabalhador indígena, fonte de mão de obra barata. Em outras palavras, ao invés de atuar como protetora dos seus direitos, estava agindo para fazer deles ferramenta dos próprios interesses econômicos.[443] Maquiavelicamente, os artifícios legais foram se emaranhando aos direitos dos povos indígenas, num cenário em que a exploração do meio ambiente e dos territórios indígenas se confundiam com o discurso nacionalista. Dessa forma, ardilosamente se estabeleceu uma realidade em que críticos eram chamados de antipatriotas ou, em casos mais graves, acusados de agirem em nome de agentes externos, como Doroti e Egydio Schwade.

A respeito dessa minuta, a ANAÍ (Associação Nacional de Apoio ao Índio) emitiu um parecer incisivo ao apontar graves consequências aos indígenas e ao meio ambiente. Primeiro, porque apesar de ter mencionado os casos de povos recém-contatados e em processo de atração, ignorou os que ainda se encontravam isolados e a dinâmica social que poderia haver entre esses e os grupos que já mantinham algum tipo de contato com os não-indígenas. "Isso é tanto mais marcante porque epidemias […] podem-se difundir de tribos em contato para outras que jamais hajam visto um branco e dizimá-las; com a agravante de estarem fora de alcance para qualquer atendimento médico".[444] Indo além, atentou ao fato de que

> a Minuta não restringe de modo substancial os possíveis resultados nocivos sobre as populações indígenas […]. Por exemplo, considera

443 Cf. ANAÍ, 1984, p. 21-22.
444 ANAÍ, 1984, p. 20.

> os rios como essenciais, mas esquece que agir no leito de um rio significa perturbar potencialmente toda a bacia a que ele pertence, e isto não só a vazante: peixes que se desloquem rio acima, de trechos poluídos para outros que não o sejam, e para os afluentes são capazes de levar consigo elementos de contaminação para as redes alimentares do eco-sistema. Noutro ponto, aplica o conceito de indenização tão só àquela devida por benfeitorias prejudicadas ou destruídas; mas esquece que as matas e rios com seus recursos naturais não são benfeitorias, e que são eles que sofrem mais sérios prejuízos com a mineração.[445]

Em consonância aos discursos críticos à estrutura colonialista e às colonialidades, o Parecer da ANAÍ sobre a minuta considerou o "Decreto e a Minuta de Portaria como totalmente inadequados à condução de uma política indigenista coerente com a realidade pluriétnica do país e com a igualdade e não discriminação que deve prevalecer entre as diversas etnias que o somam".[446] E, assim, recomendou sua revogação. Entretanto, as forças que atuavam em nome da mineração reservaram mais um feito ao ano de 1984.

Um documento ilustra o espírito do período, especialmente do governo Figueiredo. Um projeto que levaria a mineração em terras indígenas a outro estágio, o Termo de Convênio[447] entre a CPRM (Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais)[448] e a FUNAI. Pesquisando no *Diário Oficial da União* no site da FUNAI e no da CPRM, não encontrei indícios de que essa proposta tenha saído do papel.

445 Idem, p. 22.

446 Idem, p. 23.

447 CPRM. Termo de Convênio visando a mútua colaboração na pesquisa de recursos minerais em áreas sob jurisdição da FUNAI. 1984.

448 A título de curiosidade, a CPRM, foi criada a partir do Decreto-Lei nº 764, de 15 de agosto de 1969, vinculada ao Ministério das Minas e Energia, e iniciou suas atividades em 30 de janeiro de 1970, com o objetivo de alavancar a mineração brasileira que, de acordo com Antônio Dias Leite Júnior, encontrava-se "em atraso, em relação a outros setores de atividade econômica" (Exposição de Motivos nº 56/69 – GB. 17 jul. 1969). A partir do final de 1994, passou a ser uma empresa pública e mudou o nome para Serviço Geológico do Brasil, ainda que mantenha a sigla inicial. Em 2007, os Ministros do Tribunal de Contas da União se reuniram no dia 11 de abril e determinaram, entre outras tarefas, que a FUNAI "facilite a realização dos levantamentos geológicos básicos a cargo da CPRM". E, apesar de destacar que essa ação "não se confunde com a pesquisa e a lavra", cabe à Fundação empregar "todos os esforços necessários para que a Companhia possa cumprir seu mister a contento e sem embaraço, inclusive alertando as comunidades indígenas da natureza dos trabalhos a serem executados". (BRASIL. *Plenária do Tribunal de Contas da União*. Acórdão 560/2007. Processo TCU: 007.759/2004-0. 11 abr. 2007, p. 11.). Claro que não demorou para que organizações indígenas e indigenistas se manifestassem contra. (Cf. CIMI. 14 abr. 2007). Porém, essa decisão do TCU não chega nem perto do audacioso termo que seria assinado pelos então presidentes da FUNAI, Jurandy Marcos da Fonseca, e da CPRM, Gen. Salvador Gonçalvez Mandim.

Entretanto, a desfaçatez de se ter chegado a redigir o documento já é uma demonstração do que se pensava e se desejava sobre o assunto.

Baseando-se no polêmico Decreto nº 88.985/1983, o Convênio tinha como objetivo a constituição, por parte da Fundação, de uma "Empresa de Mineração principalmente com vistas à associação com o CPRM na pesquisa e lavra experimental de jazidas localizadas em áreas indígenas e associação para lavra, no caso de viabilidade econômica", como definiu a cláusula primeira. Na cláusula seguinte, definiram-se as obrigações da CPRM que seria, entre outros trâmites burocráticos, "Orientar a FUNAI na constituição de sua Empresa de Mineração" e "Ceder à Empresa de Mineração da FUNAI os técnicos que se fizerem necessários a seu funcionamento". A cláusula terceira determinava que a FUNAI, entre outras incumbências, deveria "Liberar as áreas requeridas pela CPRM para pesquisa e posterior lavra experimental" e "Fornecer mão-de-obra não especializada para serviços que possam ser executados pelos silvícolas".

E não se engane o mais ufanista dos leitores. A não ser que se considere o lucro de uma empresa como desenvolvimento do Estado, em nada se tratava de progresso ao país, já que de acordo com o Decreto que criou a CPRM, entre seus objetivos estava o de "Orientar, incentivar e cooperar com a iniciativa privada na pesquisa e em estudos destinados ao aproveitamento dos recursos minerais e hídricos", como descreve o art. 4º, o que em muitos aspectos estava mais de acordo com o que vinha acontecendo.

Sendo um documento com timbre da CPRM, pode-se dizer que se tratava de uma proposta por parte da Companhia que foi prontamente negada pela FUNAI. Dos males, o menor. Mas essa passagem, mais simbólica do que comprobatória, é apenas mais um capítulo nesse processo trágico para os indígenas e rentável para empresas.

Por fim, a respeito da BR-174, entre os documentos da FUNAI constantes do acervo da Casa da Cultura do Urubuí não há muitas opções, sendo as Notas Taquigráficas mencionadas acima as mais reveladoras sobre a participação da Fundação no início. Os documentos oriundos do Departamento de Estradas de Rodagem do Amazonas, como ofícios, relatórios, mensagens, memorandos, apontam a ausência da entidade estatal criada para tratar dos assuntos envolvendo

os povos indígenas. Nem mesmo após a desventurada expedição de Padre Calleri, chamada de Missão Alalaú, a FUNAI foi mencionada. Claro que há de se considerar que não estão presentes no acervo a completude documental da entidade em questão, e que quando a rodovia começou a ser projetada a Fundação ainda não existia. Por outro lado, o relatório da Comissão Nacional da Verdade é incisivo em afirmar que

> A partir de 1968, foi criado entre a Funai, o Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER), o Instituto de Terras (ITERAM), o Ministério da Aeronáutica e o Grupamento Especial de Fronteiras do Exército um plano de ação para possibilitar a invasão do território Waimiri-Atroari e a execução dos projetos econômicos do governo militar para aquela região. A criação dos Postos Indígenas de Atração (PIA) nos rios Camanaú, em 1969, Alalaú, em 1970, e Santo Antônio do Abanari, em 1972, ocorreu como consequência desse plano e visava a remoção dos índios e de suas malocas do traçado da rodovia. Em relatório da Frente de Atração Waimiri-Atroari lê-se que o PIA:
>
> > tem como principal objetivo realizar a atração dos grupos indígenas Waimiri-Atroari acelerando seu processo de integração na sociedade nacional, assim como realizar trabalhos de apoio aos serviços da estrada BR-174.[449]

Indubitavelmente, o argumento de desenvolvimento econômico é uma constante, e é fato que a FUNAI se envolveu posteriormente com tudo relacionado à rodovia, mas até o dia da reunião do Conselho Diretor, quando Queirós Campos alegou ter o Departamento de Estradas de Rodagem atuado sem o conhecimento da FUNAI, em janeiro de 1968, muito já havia sido feito pelo coronel Mauro Bolivar de Moura Carijó, diretor geral do DER-AM.

Como já dito, o trajeto da BR-174 não é obra do acaso ou do que resultaria no menor percurso. Se algum estudo foi basilar para a sua escolha, foi o que diz respeito ao solo e aos minérios nele contido. Antes mesmo das investidas da Paranapanema, próximo do local onde a Taboca iniciou a lavra, em 1944 houve uma expedição “que penetrou pelo Rio Alalaú até a Cachoeira Criminosa sob o comando dos militares norte-americanos, tenente Walter Wiliamson e sargento Baitz do ‘4th Photo Charting Squadron’ do Exército americano”.[450] Portanto, quando o coronel Carijó enviou uma carta ao escritório da Petrobras em Belém, em 30 de julho de

449 CNV. 2014b, p. 234.
450 CEDVMJA, op. cit., p. 53.

1967, solicitando “informação sobre o potencial mineral do Estado em vista da elaboração de um Plano Diretor de Transportes para o Estado do Amazonas”,[451] já se planejava o trajeto a ser realizado.

De fato, pouco tempo depois, a rodovia deixou de ser apenas um plano quando o coronel Carijó emitiu uma ordem de serviço[452] comunicando que à firma Irmãos Prata S.A. Engenharia e Comércio “foi adjudicada a execução dos serviços de desmatamento, destocamento e limpeza da Rodovia AM-90 – Manaus-Alalaú – BR-174, trecho do Km. 47 ao Km. 247, sendo o 0 em Manaus”. O que foi ratificado e reforçado pelo Conselho Executivo do DER-AM poucas semanas depois, como ficou registrado em ata.[453] Na ocasião, foram firmados convênios entre a SUDAM e o DNER para “serviços de desmatamento destocamento, limpesa e Engenharia Final de trechos da Rodovia BR-174 e BR-319” (sic). Pela breve ata, nota-se que a reunião visou definir questões de ordem prática, como a solução para a falta de pilotos de helicópteros. Entre as entidades mencionadas, o SPI surgiu por ter colocado “um funcionário à disposição do DER-AM”. À parte isso, nenhuma menção a povos indígenas foi registrada.

Como não poderia ser diferente, o DER-AM tratava diretamente com o Estado do Amazonas as questões referentes à rodovia, como quando apresentou o contrato da Irmãos Prata S.A. Engenharia e Comércio ao Tribunal de Contas daquele estado.[454] Enquanto isso, novas concorrências públicas eram realizadas para levar o projeto adiante. Para executar os serviços de engenharia final da rodovia AM-90, trecho Manaus-Alalaú da BR-174, saiu vencedor um consórcio composto pela ASTEP S.A. e pela TRANSCON – Consultoria Brasileira de Transportes Ltda.[455]

Nesse processo, não foram poucos os conflitos entre os “civilizados” e os Kinja. Por parte dos indígenas, tão logo ficou clara a inevitável intenção de se atravessar seu território, houve resistência e luta. Por parte dos agentes do Estado, o avanço dos que, obedientemente, seguiram ordens em nome do desenvolvimento e do progresso em detrimento das vidas e culturas indígenas.

451 CARIJÓ apud CEDVMJA, op. cit., p. 54.
452 DER-AM. Ordem de Serviço nº 1, 28 set. 1967.
453 DER-AM. Ata da 35ª Sessão do Conselho Executivo do DER-Am, 07 nov. 1967.
454 DER-AM. OF. DER/AM/DG/Nº079/68. 14 fev. 1968.
455 DER-AM. OF. DER/AM/DG/Nº147/68. 19 mar. 1968.

> Na passagem do Rio Urubu, há menos de 100 km de Manaus encontraram a primeira resistência dos índios. A partir daquele momento, o governo manteve um ambiente de invasão armada durante toda a construção da BR-174, ou seja, até 1977 quando conseguiu esmagar toda a resistência daquele povo. Durante o ano de 1968 os pedidos de armamento e munição se sucedem mês a mês.
>
> Dia 14 de março de 1968, o Coronel Mauro Carijó [...] solicitou autorização para a compra de 6 caixas de bala calibre 44 para rifle. Menos de um mês depois, dia 04 de abril de 1968, Otávio Kopke de Magalhães Cordeiro (que substituía temporariamente Carijó no DER-Am), solicitou '6 revolveres 'Taurus' calibre 38 duplo [...], '2 espingardas calibre 16, 53 caixas de cartuchos calibre 16, 16 caixas de bala calibre 38 longo, 25 caixas de cartucho calibre 20, e 2 caixas de bala calibre 32 simples'.[456]

Nos meses seguintes, mais pedidos. Em agosto, foram mais 5 caixas de balas calibre 38 duplo, 5 caixas de balas calibre 32 duplo, 2 caixas de balas calibre 32 simples e 5 caixas de balas calibre 22. Em setembro, o pedido subiu: 3 caixas de balas calibre 38 duplo, 3 caixas de balas calibre 32 simples, 5 caixas de balas calibre 38 duplo, 1 caixa de cartucho calibre 32, 10 caixas de balas calibre 44, 2 caixas de balas calibre 32 duplo, 5 caixas de cartuchos calibre 205, 5 caixas de cartuchos calibre 24, 5 caixas de cartuchos calibre 16, 20 caixas de cartuchos calibre 20, 10 caixas de cartuchos calibre 16, 10 caixas de balas calibre 38 duplo, 20 caixas de cartuchos calibre 20, 10 caixas de cartuchos calibre 32 duplo e 20 caixas de balas calibre 22, registrados em ofício.[457]

Enquanto a frente se armava e as obras seguiam em consonância com os objetivos de integração nacional do governo militar, uma reunião do Conselho Executivo discutia os meios para que o resto do país tomasse conhecimento do desenvolvimentismo que se alargava no Amazonas.[458] O plano era publicar, em forma de suplemento especial no periódico carioca *O Jornal* e no mineiro *Diário da Tarde,* aquilo que o governo golpista estava fazendo "(agora através do Presidente Costa e Silva) para a integração do Amazonas ao Brasil", que consistia no que foi chamado de "Trilogia do Desenvolvimento da Amazônia Ocidental". A saber, a Zona Franca de Manaus e as rodovias Manaus-Porto Velho e Manaus-Fronteira da Venezuela.

---

456 CEDVMJA, op. cit., p. 80.
457 DER-AM. OF.DER-Am/DG/Nº392/68. 08 out. 1968.
458 DER-AM. Ata da 15ª Sessão do Conselho Executivo do DER-AM, 30 abr. 1968.

Em claro tom propagandístico, o objetivo era que tais obras fossem um "testemunho de que o Govêrno Federal passou da promessa à ação" e que ficasse registrado o agradecimento "pelo sucesso pleno de tôda a sua ação a prol do desenvolvimento da Amazônia Ocidental". Especificamente sobre a BR-174, referida como Manaus-Fronteira da Venezuela, destacam-se o mantra da importância econômica e da segurança nacional e o plano do governo do estado para o povoamento das áreas abertas com as estradas, tido como consequência do esforço pela integração.

O discurso se mantinha em todas as esferas. Uma ata[459] reforçou esse pensamento, ao mesmo tempo em que condicionou avanços sociais à realização dessas obras. Sendo um documento interno, sem o objetivo de construir uma imagem ou de ludibriar a opinião pública, destacou que

> a melhoria de condições dessa população (do estado do Amazonas) […] só pode ser conseguida […] por obras que promovam o desenvolvimento, a industrialização e o maior número de emprêgos, isto a curto, a médio e a longo prazo. Há certas obras que só permitem a realização dessas condições a longo prazo, mas tem que ser feitos.

Tão obstinados estavam que tal empenho deixou sérias consequências, e está presente nos problemas fundiários do município de Presidente Figueiredo ainda hoje.[460]

No final de 1968, o processo burocrático para armar a frente que atuava nas obras se tornou desnecessário, já que estas passaram a ser responsabilidade da instituição que detém o maior potencial bélico do país, o Exército. Sob sua responsabilidade, e com o *modus operandi* oficialmente militarizado, passaram os indígenas a receber um tratamento mais voltado a inimigos do que para grupos que se objetivava integrar à comunhão nacional. Isso ficou claro num ofício de 21 de novembro de 1974 assinado pelo general de brigada Gentil Paes, recomendando que "esse Cmdo, caso haja visitas dos índios, realize pequenas demonstrações de

459 DER-AM. Ata da 5ª Sessão Extraordinária do Conselho Executivo do DER-Am, 06 dez. 1968. Curiosamente, esta ata foi escrita à mão, diferentemente das outras.

460 Cf. SCHWADE, 2012.

força, mostrando aos mesmos os efeitos de uma rajada de metralhadora, de granadas defensivas e da destruição pelo uso de dinamite".[461]

José Porfírio de Carvalho afirma que ouviu do próprio general a confirmação dessa tática. Em conversa com membros da Comissão Nacional da Verdade, quando visitaram o Projeto Waimiri-Atroari, afirmou que, à época, procurou persuadir Gentil Paes a paralisar temporariamente as obras para que se tentasse um diálogo com os indígenas e os convencessem a se afastar do eixo da rodovia. De acordo com ele, a resposta foi: "eu sou um General, eu sou do Exército, e sou um militar. Eu recebi a missão de construir essa estrada e vou construir. E se for necessário eu ter que matar esses 'índios assassinos', eu vou fazer".[462]

Se sob a gerência do DER-AM praticamente se ignorava o SPI e a FUNAI, na reunião realizada no quartel do Exército, no Km 220 da BR-174, em que se produziu esse ofício, estavam presentes dois representantes da Fundação, o delegado regional Francisco Mont'Alverne e o chefe da Divisão da Amazônia, major Saul Carvalho Lopes. No dia seguinte, o general Gentil Paes se encontrou com o general Ismarth de Araújo, presidente da FUNAI, selando a parceria que perdurou durante toda a construção da rodovia e que colocou em xeque a autonomia e a autoridade da Fundação a respeito dos Kinja. A concretização dessa nova realidade está estampada no desenho de Pikida, que registrou seu pai sendo recebido a balas ao tentar contato com os militares.[463]

461 PAES apud CEDVMJA, op. cit., p. 81-82.
462 DEPOIMENTOS. Dir.: Vincent Carelli, 2013.
463 Desenho 13.

Fotografia 9: Placa na BR-174



Fonte: Acervo Casa da Cultura do Urubuí

Fotografia 10: BR-174, 2019. Foto: Katie Mähler



Fonte: Acervo Pessoal

Durante minha fortuita estadia com os Schwade, pude presenciar uma entrevista[464] que foi de suma importância para a construção do relatório do Comitê Estadual da Verdade do Amazonas, realizada por Egydio e seu filho Maiká[465] com Raimundo Pereira da Silva, que trabalhou como mateiro durante a construção da BR-174 junto ao 6º BEC (Batalhão de Engenharia e Construção) e ao BIS (Batalhão de Infantaria da Selva). Seu testemunho contribui para revelar um pouco mais do comportamento dos militares e possibilitar um vislumbre do cotidiano das obras. Assim, além do acervo da Casa da Cultura do Urubuí, tive acesso ao depoimento de alguém que esteve diretamente envolvido com tudo o que vem sendo discutido sem que para tanto estivesse vinculado à FUNAI, a qualquer outra entidade do Estado ou a alguma empresa com interesses na região. Em suma, à parte seu próprio interesse ocupacional, dentro do que é possível, um posicionamento mais neutro.[466]

Um mês após o ofício do general Gentil Paes, quando o desmatamento da rodovia já havia sido realizado, um ataque atribuído aos Kinja ao Posto Indígena Abonari vitimou fatalmente o sertanista Gilberto Pinto e foi suficientemente significativo para suspender as obras. Há a suspeita de que tal ação tenha sido um ato escuso, pois na ocasião encontravam-se todos juntos, crianças, mulheres e os mais velhos, indo de encontro à acusação de ataque dos Kinja, posto que estes não o fazem em companhia desses familiares. De todo modo, como resposta, o Exército intensificou suas ações bélicas com manobras que demonstram o preço que os militares estavam dispostos a pagar para concretizar a rodovia. O substituto de Gilberto Pinto na FAWA (Frente de Atração Waimiri-Atroari), Sebastião Amâncio da Costa, endossando os militares declarou em entrevista que faria “uma demonstração de força dos civilizados que incluiria a utilização de dinamite, granadas, bombas de

464 SCHWADE, Egydio e SCHWADE, Tiago Maiká Müller (Orgs). Entrevista com Raimundo Pereira da Silva sobre a construção da BR-174. Presidente Figueiredo, 11 out. 2012.

465 Não confundir com a liderança Kinja.

466 Certamente se pode alegar a inexistência da neutralidade. A partir do momento que se envolve com algum fato ou situação aquilo que nos forma como indivíduos, nossos valores, aprendizados e experiências nos levarão invariavelmente a ter um posicionamento, exceto evidentemente casos não manifestados ou de completa indiferença. Assim, relatos podem ser colocados em dúvida e devem sempre ser alvo de análise e crítica. A memória e as lembranças de Raimundo por si só, como qualquer outra narrativa, não pode representar a totalidade do fato, apenas um recorte, sua perspectiva. De fato, assim é com todo e qualquer documento. Mas posta a confrontação entre as diversas narrativas (indígenas, do Estado, da iniciativa privada), o testemunho de Raimundo é também uma peça significativa nesse complexo quebra-cabeça.

gás lacrimogêneo e rajadas de metralhadoras e o confinamento dos chefes índios em outras regiões do País".[467]

Após esse evento, a ordem dos militares foi para que os homens que trabalhavam na limpeza da estrada não ficassem mais separados no trajeto, ao contrário do que acontecia anteriormente, quando ficavam espalhados em até 5 km de distância. Desde o fatídico acontecimento, ficavam todos em um mesmo grupo, enquanto os militares adentravam a floresta para realizar suas manobras, cujo acesso por civis era proibido. Assim, o que se sucedeu permanece na memória das testemunhas da ação ou em possíveis relatórios, inacessíveis por mim. No entanto, Silva relatou que em uma oportunidade contou 43 carros, jipes e caminhões, além de dois aviões, cujos ocupantes adentraram a floresta onde permaneceram por dias. Frequentemente, "entravam com arma pesada. Todo dia eles davam 600 tiros de manhã e 600 à noite. Todo dia".[468]

Quando já se encontravam numa região que Silva julgou ser o "meio da área indígena",

> Eles acharam um grupo de índios, duns... uns 30 índios, o BIS. Aí trouxe pra cá, chegou, eles deram 600 tiros aberando os índios. […] Índio ficava com medo, medo. E eles empurravam eles na boca do pau, pra subir na caçamba. 'sobe na caçamba!', empurravam na boca do pau. Rapaz índio ficavam assim ó, se tremendo. […] Aí botavam na caçamba e iam deixar lá na estrada. Agora lá nós não íamos, os civis não iam. Só o Exército. Nós não sabe se eles matavam eles lá ou soltavam. Civil nenhum sabe.[469]

A tática militar impressionou o entrevistado, pois "antes do exército entrar a gente via muito índio. Eles saíam no barraco da gente, muito, muito, índio. A gente tinha um bocado de coroa de ouro, e eles eram doido pra me levar pra lá. 'Maroca, maroca', vambora. Eu dizia, não, Manaus, Manaus". Mas "Depois que o BIS entrou nós não vimos mais índio. […] Antes, cansou de chegar 300, 400 índios no barraco da gente, […] e levava tudo que a gente tinha. A gente tinha medo, sabe? Esses índios aí não pediam, não tomavam, era trocar, trocar, trocar. Dava uma flecha, qualquer coisa deles. […] Naquele tempo, tinha aquele relógio Seiko, quase toda

467 CEDVMJA, op. cit., p. 86.
468 SCHWADE, Egydio e SCHWADE, Tiago Maiká Müller (Orgs). Entrevista com Raimundo Pereira da Silva sobre a construção da BR-174. Presidente Figueiredo, 11 out. 2012.
469 Idem.

semana eu perdia um. Tudo o que a gente perdia, o André (Moreira Nunes, o empreiteiro dessa estrada, e que trabalhava para o BEC) pagava".[470]

Em muitos aspectos, o assassinato de Gilberto Pinto foi conveniente para os propósitos do Exército, já que depois de sua morte os trabalhos avançaram com mais afinco. Silva afirma que era "Porque a gente não saia mais e era trabalhando direto. O BEC e a FUNAI acompanhando a gente. […] Antes, nós era 80 homens de limpeza. Depois, foi mais de 300".[471] Para elevar o número de mão de obra a procurava não parava, já que o risco de vida era grande e os militares deixavam isso claro, o que afastava muitos interessados. Silva relatou que

> O capitão Bonilla subia numa mesa, quando chegava dois, três ônibus de gente pra trabalhar. Ele dizia: olha, aqui é o seguinte, é pra morrer e não matar, é pra morrer e não matar. Quem tiver sua mãe, sua mulher, suas irmãs, quem tiver medo de não ver mais ela, o ônibus tá indo aí, pode voltar. Muitas vezes não ficava nenhum grupo. Era perigoso.[472]

Mesmo assumindo que o capitão se referia aos indígenas sobre a proibição de matar, não significa desacordo com a postura belicosa do exército. Bonilla, como disse Silva, atuou na "linha de frente", junto aos operários. Decerto, o discurso entre militares se distingue quando feito para civis da mesma forma que suas atitudes. O fato é que com o aumento do contingente e dos salários, a finalização das obras foi acelerada.

A certa altura da entrevista, curioso sobre a situação dos Kinja que se encontravam na área de interesse da Taboca, Maiká indagou Silva, que relatou ter havido 28 malocas na região. "Segundo o relatório do BEC, 10 mil índio e 28 maloca".[473] O número é claramente superestimado. Não fica claro se é uma interpretação equivocada por parte de Silva sobre o numerário constante no relatório ou se foi propositadamente majorado pelos militares a fim de elevar a população dos Kinja. Ao continuar, Silva relatou que "Quando (os indígenas) começaram atacar quase toda semana, o BEC fez um relatório e mandou pra Brasília (para criar um desvio na estrada)". De acordo com ele, o presidente Emilio Garrastazu Médici

470 Idem.
471 Idem.
472 Idem.
473 Idem.

ordenou que “se o pique topasse no esteio da maloca era pra cortar, a estrada tinha que passar. Aí foi onde o BEC botou gente”. Neste trecho o testemunho sofreu as peças que o tempo prega à memória. A estrada correspondente aos interesses da Paranapanema, adjacente à BR-174, foi construída já na década de 1980, ao passo que Médici foi presidente até 1974. Aparentemente, houve uma confusão sobre o presidente em vigência e suas ordens, pois ao explicar o desvio Silva demonstrou saber que se tratava da estrada secundária. Seu equívoco não invalida seu testemunho já que quando trabalhou na limpeza da estrada o presidente era de fato Médici e todo empenho aplicado nas obras demonstrava bem que “ninguém segura este país”.

Um relatório da FUNAI aponta que “Entre 1972 e 1975, desapareceram pelo menos seis aldeias no Vale do Igarapé Santo Antônio do Abonari. Outra na margem direita do Baixo Alalaú e três na margem direita do Médio rio Alalaú”.[474] É inegável que a tática militar tem relação direta com essa radical transformação negativa na vida dos indígenas. Para além do testemunho de Raimundo Pereira da Silva sobre essa atuação, um depoimento de Stephen Baines, em carta enviada a Egydio, corrobora as palavras do mateiro.

> Em junho de 1975, fui de carona de Manaus a Abonari, e no dia seguinte o comandante do 6o. BEC me enviou de volta para Manaus junto com os soldados do 6o. BEC, em ônibus fretados de Manaus, enquanto o 1o. BIS entrou para realizar demonstrações de força. Os soldados do 6o. BEC me contaram que iriam ficar 3 semanas em Manaus enquanto o 1o. BIS fez demonstrações de força ao longo da trajetória da estrada BR-174 que foi feita até 8 kms ao norte do rio Alalaú, e faltavam mais de 100 kms para ligar com a estrada sendo construída de Caracaraí em RR. O desmatamento da BR-174 já havia sido feito, e as obras foram suspensas com o ataque contra o Posto Indígena Abonari em dezembro de 1974 em que o sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa foi morto. Ao voltar a Manaus com soldados do 6o. BEC, vi caminhões do 1o.BIS vindos de Manaus com soldados do 1o. BIS com artilharia pesada. Após as 3 semanas de demonstrações de força em junho de 1975, o 6o. BEC voltou a Abonari para concluir a construção da BR-174.[475]

O general Octavio Ferreira Queiroz ter elogiado a FUNAI e o Exército negar qualquer ação ilegal contra os Kinja, é questão semântica. Em se tratando das

474 CEDVMJA, op. cit., p. 38.
475 BAINES apud CEDVMJA, op. cit., p. 84.

forças armadas num contexto de ditadura, defenderão os militares que nenhuma ilegalidade foi praticada, o que coloca em questão a própria definição do termo. A propósito das leis, ainda que se tenha passado por cima de algumas, buscou-se uma atuação legal a respeito dos indígenas e seus territórios. Entretanto, em 1975, o coronel Arruda, comandante do 6º BEC, sintetizou em poucas linhas o espírito do período, os objetivos, como a FUNAI era vista e, principalmente, o valor dado aos indígenas:

> A estrada é irreversível como é a integração da Amazônia ao país. A estrada é importante e terá que ser construída, custe o que custar. Não vamos mudar o seu traçado, que seria oneroso para o Batalhão apenas para pacificarmos primeiro os índios [...] Não vamos parar os trabalhos apenas para que a Funai complete a atração dos índios.[476]

Apesar de o ofício de historiador na maioria dos casos nos confinar a salas fechadas, bibliotecas, acervos, especificamente em relação à BR-174 foram de outra natureza, mais sinestésicas, por frequentemente transitar na via, meio de se chegar a Presidente Figueiredo. A proximidade da Casa da Cultura do Urubuí à rodovia fez com que entusiasmo se misturasse à indignação, que se elevava inquietamente conforme os documentos passavam por minhas mãos. As hidrelétricas, por sua vez, conheci a de Balbina, posto que a de Pitinga tem acesso restrito a funcionários. Mas já é uma amostra das consequências das obras faraônicas do período. Além de ter gerado pouquíssima energia em relação aos impactos, custos e esforços para sua construção, o que virou polêmica já no período, causou um inestimável impacto ambiental e cultural. As mineradoras, por sua vez, seguem lucrando com esse sistema predatório em que cada vez mais os prejuízos não se limitarão aos indígenas e às florestas, mas àqueles que habitam o mesmo planeta.

476 CNV, 2014b, p. 235.

5. Kinja e *kaminja*

5.1 “Atraídos” e “Pacificados”

Quando o Estado brasileiro passou a encarar o que foi suscitado pelo fato de povos indígenas habitarem os mais variados espaços dentro do território nacional, e buscou integrá-los, superando a dicotomia aliado/inimigo, em muito foi devido ao positivismo ter forte presença e pelo primeiro órgão indigenista estatal ter Rondon como idealizador, representação ideológica e exemplo prático. Se não era antropólogo por formação, Rondon acabou por inspirá-los, como foi com Darcy Ribeiro, influenciando as políticas indigenistas que se sucederiam. Como consequência, destacam-se dois pontos. O primeiro, quem determinou os métodos utilizados nos contatos com as populações originárias e, o segundo, quem estipulou a narrativa oficial sobre tais povos.

As experiências de Rondon na construção das linhas de telégrafo acabaram por orientar os processos de contatos com populações que estavam em diferentes condições de proximidade com os brancos. Aqui é importante ressaltar um dos equívocos que termos e conceitos generalizantes podem gerar. Ao se pensar em “índios”, ou mesmo em “povos indígenas”, como dito anteriormente, pode passar despercebida a imensa diferença étnica e cultural existente entre eles, como se fossem um grupo homogêneo, da mesma forma que se pode ignorar que há distinções em como e onde vivem e no tipo de contato estabelecido com não-indígenas. Enquanto o senso comum os coloca inseridos nas florestas ou associados à natureza, diversas populações se encontram em contexto urbano ou muito próximas a este. O fato é que sempre coexistiram diversas realidades, exigindo que os órgãos indigenistas estatais definissem métodos para estabelecer contato com essas populações, o que também alimentou o proposto “critério de indianidade” tão defendido durante a ditadura – ou mesmo depois -, resultando em mais generalizações preconceituosas.

No caso de populações consideradas de “recente contato”, como a própria expressão aponta tratava-se de grupos que precisavam passar por um processo gradativo até que as relações estivessem estabelecidas, ou em termos práticos, sob o controle do Estado. Entretanto, ser classificado como de recente contato não significava que era a primeira intervenção por parte dos brancos. Muitos grupos optavam por se manter afastados, cientes dos males inerentes a esses contatos. Os próprios Kinja passaram por diversas experiências negativas que os levou a optar por um relativo isolamento. De modo geral, o processo de contato consistia em duas etapas, a “atração” e a “pacificação”. Nas palavras de Darcy Ribeiro,

> A pacificação é, em essência, uma intervenção deliberada numa situação de conflito aberto entre índios e civilizados, movidos uns e outros por um ódio incontido e pela maior desconfiança mútua. Para o índio hostil ou arredio, o civilizado é um inimigo feroz a quem cumpre combater ou evitar. É como tal que ele encara os servidores do SPI, identificando-os com os invasores de suas terras que avançam pelas matas, afugentando a caça com armas poderosas e barulhentas, assaltando suas aldeias e dizimando os índios com que deparam”.[477]

Ao associar os embates ao ódio, Ribeiro pode induzir à interpretação de que era esse sentimento a real motivação de ambas as partes, colocando-as em igualdade. Óbvio que eventualmente, diante de mortes e violência, a cólera e o rancor podiam motivar ataques de ambas as partes. Mas, como ele mesmo complementou, tratavam-se os conflitos de ação e reação. Um deliberado avanço por parte dos invasores e a obstinada defesa por parte dos que sofreram a invasão. Por sua vez, Queirós Campos, cujas palavras sempre refletem a retórica indigenista estatal, apontou quão vagaroso esse processo podia ser, podendo

> durar alguns meses e […] extender-se por decênios. As tribos são verdadeiras nações pouco numerosas, mas com costumes e crenças peculiarissimos. É preciso respeitá-los. Uma contrariedade, o rompimento de um tabu tribal pelo branco, pode representar o ínicio de graves hostilidades. (sic).[478]

A despeito de essas colocações terem sido registradas após sua saída da Fundação, portanto, após ele mesmo ter estimulado iniciativas que romperam com o

477 2017, p. 136.
478 A verdade de cada um, p. 67.

que chamou de “tabu tribal”, como veremos mais no próximo capítulo, é certo que o processo de pacificação surgiu da necessidade de controlar reações daqueles que resistiram à chegada e à imposição do modo de vida dos brancos. Dos consequentes conflitos, surgiram novos métodos e categorizações.

O ponto de partida não se diferenciava muito do que era praticado desde os dias de colônia ou pré-independência, quando os indígenas eram classificados como aliados e inimigos, remetendo ao binômio Tupi/Tapuia descrito já no século XVI por Gabriel Soares de Sousa.[479] No caso, destaca Monteiro[480] os Tupi “foram relegados a um passado remoto, quando contribuíram de maneira heroica à consolidação da presença portuguesa através das alianças políticas e matrimoniais”, ao passo que os Tapuia “situavam-se no pólo oposto […]. [Eram] Retratados no mais das vezes como inimigos e não como aliados […] [e] representavam o traiçoeiro selvagem, obstáculo no caminho da civilização”. Em termos históricos, essa divisão indica também as consequências vividas por eles. Se aos brancos os Tupi entraram no imaginário como aliados, para esses indígenas o preço pago foi uma intensa fragmentação de seus povos,[481] ao passo que no século XIX os Tapuia ainda seguiam resistindo às políticas visando seu extermínio.

Monteiro[482] ressalta que

> Varnhagen e outros historiadores traduziam as lições da história num discurso que condenava os grupos indígenas contemporâneos, sobretudo os Botocudos no leste, os Kaingang no sul e vários grupos jê do Brasil central. Desta feita, estes grupos adquiriram um duplo estigma: primeiro, como o anti-Tupi nos textos históricos e, segundo, como obstáculos à civilização pelos padrões da época.

É visível quão influente os relatos de Soares de Sousa ainda eram no século XIX, inspirando as políticas da época, quando fervilhavam os debates para se

479 Monteiro esclarece que essa divisão visava “conferir algum sentido à intrigante sociodiversidade que tornava o litoral brasileiro tão difícil para descrever”, mas que a exemplo de outros escritores coloniais, Soares de Sousa utilizava o que seus informantes tupi lhes passavam, resultando em projeções que estabeleceram os “grupos tapuias como a antítese da sociedade tupinambá, portanto descrevendo-os quase sempre em termos negativos”. (2001, p. 18).

480 2001, p. 30.

481 Monteiro afirma que o domínio colonial custou aos Tupi “sua existência enquanto povo” (2001, p. 30). Entretanto, posto que o próprio autor inclui entre eles povos como os Tupinambá, que resistem ainda nos dias atuais, assumo que ele se referiu a uma quase completa assimilação e não ao seu desaparecimento propriamente dito.

482 2001, p. 30.

construir o Brasil, impactando os povos originários. Sobre o período, Sposito destacou que os povos indígenas, "além de não pertencerem à sociedade civil, não compartilhavam nem mesmo os valores da cultura ocidental, estando, portanto, fora dos planos político e social que se delineavam",[483] não sendo "nem cidadãos, nem brasileiros". Ora, considerando o binômio Tupi/Tapuia generalização de indígenas aliados e inimigos, faz sentido que não tivessem sido lembrados. Aos Tupi, reservou-se a memória fictícia de seu fim em nome da civilização ocidental, de modo que seus descendentes foram assimilados pelo sistema colonial. Não eram mais indígenas. Algo que podia ser estendido a qualquer população originária que se submetesse a essas condições. Logo, não havia motivo para política específica. Aos Tapuia, considerados entraves, reservou-se o enfrentamento. Eram inimigos. Algo igualmente estendido a qualquer população originária que resistisse aos domínios colonizadores.

Até o século XIX, a categorização dos povos indígenas era determinante para o tratamento a ser-lhes conferido. Cartesianamente, podiam ser aliados ou inimigos, mansos ou bravos. Como lembra Lima,[484] "Aos primeiros, aliados do conquistador […] não se poderia escravizar ou subtrair-lhes as terras sem compensação. Os segundos, insubmissos, eram passiveis de escravidão e de expropriação legalizada de seus territórios". O estabelecimento dos ideais republicanos deu margem ao surgimento de outros entendimentos e perspectivas filosóficas, mudou-se a práxis e o processo de contato. Porém, se ataques diretos eram inadmissíveis e assassinatos impensáveis, os conceitos utilizados não deixaram de remeter a um pensamento de conflito.

Cabia ao SPI, e posteriormente à FUNAI, a "atração" e a "pacificação" daqueles que, se não eram mais considerados inimigos, ainda recebiam a alcunha de selvagens. O processo civilizador teve como metodologia "atrair", remetendo às trocas de espelhos que ainda permeiam o imaginário social, e "pacificar", como se essas pessoas estivessem em estado de selvageria ou possuíssem um caráter belicoso, ignorando a barbárie do próprio ato de invadir e se impor a outros grupos. Considerando, é preciso dizer, que "Os índios selvagens eram os alvos principais da ação do Serviço não só por obstaculizarem o avanço sobre o interior ou se acharem

483 2006, p. 19.
484 1995, p. 122.

em guerra, mas também por oferecerem as melhores oportunidades para o trabalho de civilização",[485] que à época os tinha como alvos de uma educação adequada para virem a ser indivíduos sem "defeitos". Em outras palavras, tratava-se da luta pelo monopólio do poder tutelar sob gerência do SPI, remetendo aos "espaços sociais pacificados" que Norbert Elias[486] define como frutos do monopólio da força.

Na década de 1960, quando o contínuo avanço do "progresso" anunciou sua permanente chegada ao território ancestral dos Kinja, também eles estiveram sujeitos a essa metodologia, e por resistirem desde os primeiros contatos muitos anos antes, já tinham a fama de "índios bravos". O Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas é direto em afirmar que

> A prioridade da pacificação dos Waimiri-Atroari para a FUNAI foi remover o obstáculo que os índios representavam para o 'desenvolvimento', ou seja, aos projetos do governo na área: a BR-174, a mineração, o gado e a construção de Balbina. O método de pacificação consistiu em um processo de aliciamento, sedução e redução dos índios para dar lugar e proteção aos invasores, aos construtores dos projetos oficiais e oficiosos do Governo.[487]

E complementou alegando que "O governo não quis criar um clima para contatos pacíficos e tranquilos".[488]

A concepção de "inimigo" fortemente utilizada para legitimar as chamadas "guerras justas", até então superada, com o golpe de 1964 ganhou novos ares e foi atualizada. Se no caso de adversários políticos construiu-se um perfil ideológico sintetizado na figura do "esquerdista", demonizando a ideia de "comunista", e se "convidou" aqueles não presos e torturados a deixar o país, no caso dos indígenas com algum grau de isolamento, como os Kinja, a situação exigia outras metodologias. Ainda que oficialmente não fossem classificados como inimigos, é inegável que seu modo de vida e sua relação com os territórios eram entraves a serem superados pelo Estado para cumprir seus objetivos e,para tanto, foram sim tratados como tais.

Na imensidão amazônica, onde não foram poucas as ações do homem branco para conectar o território nacional por meio de estradas, diversas aldeias

485 Idem, p. 125.
486 Cf. 1993, p. 198.
487 2014, p. 95.
488 Idem.

Kinja tiveram a infelicidade de se localizar em regiões onde se concretizou uma dessas vias de asfalto. Como apontado no capítulo anterior, ávido por sua rápida realização, mas não ignorando as práticas indigenistas de contato, o DER-AM recorreu à tática de "atrair" e "pacificar", contratando diretamente os serviços do Padre Calleri, que posteriormente recebeu também orientações da FUNAI. Seu trabalho era o de "amansar", termo constantemente utilizado, os "ferozes" e temidos Waimiri-Atroari.

O indigenismo estatal da segunda metade do século XX era um emaranhado de todas essas construções históricas sobre o Outro.

Após o trágico fim da missão Calleri, o próprio Queirós Campos teve que esclarecer ao Conselho Diretor, a pedido deste, como se davam os contatos com os grupos isolados. Para esclarecer, partiu do próprio caso do padre para remeter aos primórdios do SPI e explicar que os métodos não seguiam um único modelo, variando de acordo com as pessoas envolvidas e com o grupo indígena. Fica claro que todos tinham o objetivo de submeter essas populações ao controle do Estado.

De acordo com Queirós Campos, a FUNAI dispunha de poucos sertanistas, depois das inúmeras polêmicas envolvendo o SPI, e que não havia "o mínimo interêsse em procurar atrair os índios que estão vivendo pacificamente em seu estado natural",[489] indicando uma tentativa de deixar subjetivada sua própria inocência e a da instituição, no caso da morte de Calleri. Seguindo seu raciocínio, expôs que como consequência dos projetos de expansão e ocupação territorial, o que vai ao encontro dos propósitos da BR-174, além dos interesses econômicos, como a exploração mineral, "se abrem frentes pioneiras dia a dia, […] que, obrigatoriamente, têm que passar pelo território indígena onde o índio é o natural ocupante dessas terras que julgamos desocupadas.[490] Note, leitor, que as entrelinhas da fala de Campos buscam sempre uma justificativa, uma explicação e uma "autoisenção", indicando o funcionamento da Fundação naqueles dias.

Antes de prosseguir, ressaltou que o padre foi orientado a "Atrair, de qualquer maneira, ao seu próprio acampamento os índios e só se aproximar do acampamento dêstes a seu próprio convite",[491] destacando que isso ficou registrado no *Diário Oficial.* Dizer "atrair de qualquer maneira" pode apontar para uma força de

489 FUNAI. Notas taquigráficas da reunião do Conselho. 17 dez. 1968, p. 5.
490 Idem.
491 Idem, p. 4.

expressão, mas também sugere que se valorizava menos os meios e mais os fins. Concisamente, declarou que “Não cabe nenhuma culpa à FUNAI”, indicando que as polêmicas que circulavam pelos periódicos de todo país estavam preocupando o Conselho. Não para menos. Enquanto a mídia reforçava estereótipos sobre indígenas, buscava-se explicações para tão fatídico fim. Não foi difícil culpar os Kinja, tidos como “selvagens”, mas questionava-se também as entidades envolvidas. Nesse embate de narrativas, o próprio Padre Calleri recebeu parcela de culpa, sendo acusado por Porfírio de Carvalho de não ter “os requisitos nem a experiência suficientes […] na tarefa de contatar os índios Waimiri Atroari”.[492] Porém, há nessa história mais do que uma suposta inépcia do padre.

Prosseguindo nas explicações, Queirós Campos não hesitou em afirmar que o objetivo da atração era a aproximação pacífica. Porém,

> O tipo de organização varia. É uma experiência tipicamente brasileira da qual foi pioneiro o Marechal Rondon ou, diria melhor, o então Tenente Manoel Rabelo, que morreu no posto de general e foi quem pacificou os Cainãs de S. Paulo. Lá no museu de S. Paulo se dizia, naquela época, que os índios eram verdadeiras bestas e feras e a civilização só chegaria onde êles habitavam depois da sua destruição. Em um ano, o Tenente Coronel Rabelo, levou os Cainãs ao Museu paulista e, então, êles pediram desculpas do que tinham dito. A missão do Rabelo procurava sobretudo, um grande grupo de penetração, cêrca de 50 homens dentre os quais, alguns que conhecessem o dialeto daquelas tribos que se estabeleciam por lá. O processo era deixar presentes nos taipiris, recuar, esperar que os índios levassem e se haviam retribuições. Primeiro, êles recebiam flechas. Quando recebiam os próprios arcos que é a arma, propriamente dita, os expedicionários se aproximavam com os seus intérpretes e estabeleciam contatos havendo, então, confraternização geral. Depois houve tribos muito mais ferozes como os caiapós e os Xavantes e os processos que utilizavam envolvia um certo meio de intimidação. O Francisco Meireles, por exemplo, leva na retaguarda, um arsenal de foguetões espetaculares. Quando vê qualquer movimento suspeito, a retaguarda solta os foguetões e os índios se retraem. O processo dêle, até então usado, era de invasão de território tribal. Êles iam ao território. Os mais modernos, do tipo do Padre Calleri, atraem o índio para fora do seu território para mostrar o que têm de bom e, ao mesmo tempo, demonstrar sua superioridade étnica. Enquanto que os nossos primitivos pacificadores procuravam demonstrar que os valores retribuidos pelos índios eram formidáveis e maravilhosos, o estilo da expedição do Padre Calleri, é a de mostrar que nós, etnicamente superiores, não consideramos aquêles presentes grande coisa. Os

492 1982, p. 79.

> expedicionários, então, abrem logo o jôgo, revelando ao índio que o seu valor está na sua fôrça de trabalho, no seu conhecimento da floresta e seu domínio da natureza. Êles admiram e dão relêvo às virtudes pessoais do índio e não àqueles pobres instrumento de trabalho. Nesses dois extremos, há tôda uma gama de métodos de processos de aproximação.[493]

Reforço que as reuniões do Conselho da FUNAI eram realizadas a portas fechadas, e as notas taquigráficas, registros para a própria entidade, vetadas ao público. Desse modo, pode-se presumir que seu caráter quase secreto permitisse a total franqueza entre os participantes. A franqueza não se questiona, já que não é preciso mentir para se ocultar algo. Mas sendo o Conselho formado por pessoas de várias outras instituições, o que estava em jogo era o equilíbrio de interesses distintos. O que era dito, e especialmente o não dito, revelam como a Fundação operava naqueles dias.

As notas não registraram qualquer reação do Conselho após a história contada por Campos. Se houve, passaram despercebidas quaisquer manifestações de apoio ou contrariedade. Ao que parece, os Conselheiros estavam mais preocupados com os processos burocráticos e o que poderiam pronunciar sobre o caso Calleri, se ou quando abordados pela mídia. Como se satisfeitos com a explicação sobre o método de contato, ou como se isso fosse apenas um meio de aprofundar o entendimento sobre o que levou Calleri à morte, insistiu-se em entender o processo. Questionado por Paulo Padilha sobre quem autoriza as expedições, Queirós Campos explicou que elas “são feitas pela própria Fundação” e que somente em situações específicas, como quando era ainda delegado e surgiram simultaneamente

> cinco invasões do território tribal e só dispunham, de imediato, de três sertanistas, tive que aceitar colaboração. Mas só aceitei depois de muito exame e muito planejamento e determinando objetivamente, nas autorizações, o procedimento que a FUNAI exigia.[494]

Aparentemente mais interessado – ou preocupado -, o conselheiro Paulo Padilha, procurando eliminar qualquer possibilidade de falha institucional, indagou se

493 FUNAI. Notas taquigráficas da reunião do Conselho. 17 dez. 1968, p. 6-7.
494 Idem, p. 7-8.

a missão Calleri fora precedida de estudos e planejamentos. Sem mencionar a participação do DER-AM, Queirós Campos afirmou que

> Êsse planejamento durou dois meses sendo assistido pela Fundação até que esta decidiu pela autorização mas prevenindo o Padre quanto ao seu comportamento, apesar de tôdas as referências excelentes sôbre o seu trabalho anterior e disciplinou-o na sua maneira de proceder. Não devia, siquer, usar helicópteros em vôos razantes porque assustam os índios. Só deveria penetrar pelos rios e nunca no território tribal. Acampar no território limítrofe para só atingir o território tribal a convite do próprio índio. (sic).[495]

Avaliando a missão Calleri, Queirós Campos alegou que uma mudança de percurso foi determinante para seu desfecho. Isso levou a expedição a se deparar com grupos Kinja cujo histórico de contato com os brancos era negativo e que, portanto, assumiram uma postura agressiva. Continuou:

> Eu acho que o tipo de índios que êle encontrou, foi uma temeridade. Mas, com índios mais primitivos, sem contato anterior, é tamanha a curiosidade dêles pelo elemento branco, que se pode fazer essa missão até com 6 pessoas com pleno êxito. Êle errou foi no caminho, não no seu processo. Sabe qual é o processo? É uma lancha 'Curaçá', imune às flechas, que desce o rio com duas famílias, homens e mulheres dentro da lancha e que, adiante do território indígena, arma o seu tapiri e põe os objetos de uso tais como armas, bagagens, panelas, etc, ao sol porque assim brilham permanentemente. Os brancos sabem que os índios os estão vendo do outro lado da margem mas procedem como se não soubessem da sua existência. Depois que os índios se mostram, êles que se colocam à montante das malocas, fazem descer cestos com presentes. Mas não presentes demais, apenas alguns. Então o índio sente que tem de ir lá e vai, naturalmente, levando os seus presentes também. Os índios são pessoas muito puras, muito mais primitivas e não têm, normalmente, desejo de atacar quem não os ataca e que não está ameaçando a sua propriedade. Assim, o Padre Caleri fez com dezenas de tribos dos territórios de Roraima com bastante êxito apesar de não ter muitos sertanistas". (sic).[496]

Queirós Campos, novamente, procurou deixar subentendido sua isenção de responsabilidade, mas, dessa vez, não de forma gratuita. Incluiu nesse complexo jogo de poderes uma entidade e um cargo político muito pouco associados à morte dos membros da missão Calleri. Da mesma forma que o próprio padre declarou que

495 FUNAI. Notas taquigráficas da reunião do Conselho. 17 dez, 1968, p. 8.
496 Idem, p. 11-12.

a mudança brusca do plano de pacificação foi "contra a sua vontade, […] motivada por pressões superiores",[497] Queirós Campos revelou ao Conselho que

> o Padre foi convencido pelo Governador da Amazônia […] e pelo DER que era onde estava o Coronel Carijó. […] Penso que pela própria carta […] do Padre a uma das irmãs dizendo que estava sendo afastado da missão Alalaô pra resolver problemas da estrada […] essa expedição não lhe parecia simpática e, no íntimo, êle sabia quase do seu insucesso. Não sei que tipo de coação moral êle sofreu para desobedecer às minhas ordens e as do seu próprio prelado, com quem conversei em Roraima, que me disse haver desaconselhado ao Padre Calleri ir pelo Rio Santo Antônio, porque era contrário aos planos traçados pela Fundação.[498]

"Atrair" significava ganhar a confiança das populações indígenas e "pacificar" era garantir que os projetos desenvolvimentistas não sofressem ataques para que estivesse completa sua "conquista", o que significava sua submissão aos interesses do Estado, para que permanecessem "aldeados". Ainda que se mantivessem no território, essa condição não deixava de ser um modo de controle. Qualquer que fosse a prática adotada, o fato é que os objetivos dos agentes (políticos e empresas) interessados nos contatos foram mais determinantes do que o bem-estar dos indígenas.

A releitura do documento indica uma presença silenciosa. Ainda que o propósito de existência da FUNAI sejam os indígenas, eles só são citados como agentes passivos diante das frentes de expansão. Nesse sentido, todo discurso voltado ao seu bem-estar nos vários métodos de atração e pacificação só são válidos quando sob a perspectiva do colonizador. Em outras palavras, o bem-estar dos indígenas só existia quando condicionado à vontade do branco.

No caso dos Kinja, a irrevogável construção da rodovia, somada à grande repercussão negativa gerada pelo caso da missão Calleri, levou à criação de um grupo na FUNAI voltado especificamente para sua "pacificação", a FAWA, que tinha "como principal objetivo realizar a atração dos grupos indígenas Waimiri-Atroari acelerando seu processo de integração na sociedade nacional, assim como realizar trabalhos de apoio aos serviços da estrada BR-174".[499] Fazendo jus ao intento

497 CEDVMJA, 2014, p. 96.
498 FUNAI. Notas taquigráficas da reunião do Conselho. 17 dez. 1968, p. 9.
499 CEDVMJA, op. cit., p. 52.

belicoso por trás da “pacificação”, as palavras do seu então coordenador, Sebastião Firmo, foram claras: “Agora é que precisamos de todo o apoio, nossa missão no sentido de pacificação é mais árdua, mais difícil e sensível, mas conseguiremos. A Frente de Atração precisa de mais servidores, necessita de armamento, munições e tudo isto já foi pedido”.[500]

Mesmo após o término da construção da BR-174, nos primeiros meses de 1977, a FAWA manteve-se atuante pela próxima década. O fato de habitarem tão cobiçada área fez com que os Kinja passassem a viver sob constante monitoramento, num permanente processo de “pacificação”. Concluída a rodovia, foi a vez de as empresas de mineração montarem suas estratégias de ocupação, e a FAWA teve grande importância nesse momento. Apesar da percepção de ataques iminentes, apaziguaram-se os ânimos e a imprensa começou a circular matérias como “40 Waimiri-Atroari visitam o posto da FUNAI. Sem ameaça”[501] e “Os Waimiri-Atroari já aceitam o branco”.[502] Para provar seu sucesso, a FAWA, por meio de seu coordenador, Giuseppe Craveiro, nos mesmos moldes dos antigos zoológicos humanos, exibiu “crianças Waimiri-Atroari em passeio pela Zona Franca de Manaus, dizendo que esses índios já estão integrados à civilização como ‘agricultores pacíficos’”.[503] O próprio delegado da FUNAI, Kasuto Kawamoto, declarou:

> Os índios Waimiri-Atroari, que sempre foram ferozes, agora se tornam mais amáveis e começam a assimilar os costumes dos civilizados. Depois de assistir uma ‘pelada’ entre os trabalhadores do posto da Funai, tem-se tornado admiradores do futebol, ao ponto de tentarem jogar. Isto significa que todo o dia traz os Waimiri-Atroari sempre mais perto dos brancos, sem nenhuma maldade. Acredita-se também que eles começam a aceitar nossa maneira de ser, nossos costumes, em parte pela ligação com o futebol e quem não faz! Eles dão muita importância às roupas e comportam-se como os homens da FUNAI.[504]

Quando o maior representante local da Fundação ratificou o passado “feroz” e violento desses indígenas para, então, revelar sua “nova” realidade de pacificados, Kawamoto, em apenas um parágrafo, endossou a construção histórica sobre os

500 Apud CEDVMJA, op. cit., p. 97.
501 Cf. CEDVMJA, op. cit., p. 101.
502 Idem.
503 Idem.
504 Apud CEDVMJA, op. cit., p. 100.

indígenas, uma suposta positivação do indígena e a violência silenciosa do Estado.

O contexto: a consolidação da Taboca/Paranapanema.

Nas diversas etapas dessa incursão sobre o território ancestral Kinja, a imprensa teve papel de extrema importância na propagação do racismo e do ódio, já propensos a eclodir numa sociedade como a brasileira. O caso da missão Calleri, ou seu trágico fim, contribuiu enormemente para que os Kinja ganhassem as páginas dos noticiários nacionais e internacionais. O fato de o italiano Calleri ter sido ligado à Igreja Católica acabou se tornando mais um motivo para fazê-lo "herói" ou mesmo mártir do "progresso". Jornalistas de todo mundo se amontoavam em Manaus, ávidos por qualquer informação que pudesse alimentar o imaginário popular. "A história parecia saída de um romance de aventuras: em plena segunda metade do século XX, uma expedição comandada por um padre desaparece na selva, provavelmente massacrada por índios selvagens",[505] comentou Silvano Sabatini a respeito do sensacionalismo presente.

A despeito de Roberto Cardoso de Oliveira, conselheiro da FUNAI, ter alegado que o Padre Calleri não tinha o devido preparo para lidar com os indígenas, o que permaneceu foi o alargamento dos debates que colocavam os indígenas como inimigos e empecilhos ao desenvolvimento e progresso. O próprio presidente da FUNAI, Queirós Campos, testemunhou o que se pensava a respeito dos Kinja:

> O ambiente que encontrei em Manaus quando cheguei, foi o seguinte: entrei numa loja para comprar alguma coisa e lá me disseram: 'Se fôsse eu, subia num avião e jogava uma bomba nesses índios e acabava com tudo. Não se pode obstar o progresso da Amazônia por causa dêsses índios que matam gente pelas costas'.[506]

Não é improvável que Campos tenha ouvido tal relato, já que o espírito anti-indígena era fortemente alimentado. Mas, considerando que os testemunhos dos indígenas indicam um real ataque aéreo, surge a dúvida sobre quanto o indigenismo estatal não se aproveitou de um contexto favorável para realizar incursões de ataques armados. Assim, tal relato em reunião do Conselho podia soar como uma

505 SABATINI, 1998, p. 29.
506 FUNAI. Notas taquigráficas da reunião do Conselho. 17 dez. 1968, p. 13.

avaliação tácita sobre a repercussão a ser enfrentada posteriormente. Afinal, durante todo o período de construção da rodovia, a imprensa disseminou manchetes trazendo títulos, muitas vezes em letras garrafais, como “Índios mataram com pauladas”,[507] “Como foi o massacre de brancos na selva”,[508] “Índios waimiri matam três e destroem posto da Funai”,[509] “Índios Atroaris atacam o presidente da FUNAI”[510], e “Terror da selva não aceita mais paz com branco, Maroaga comanda o terror no vale do Rio Negro”.[511]

O que se via soava como um ataque coordenado àqueles indígenas. Enquanto a sociedade era bombardeada pelo sensacionalismo midiático, sob a suspeita de que havia guerrilheiros entre os indígenas, surgiu a “Operação Atroaris”. Nessa tática de guerra psicológica, ao utilizar o nome da etnia, não estavam somente associando uns aos outros, mas visavam fazer desses supostos guerrilheiros infiltrados aliados contra os indígenas. O palco estava armado e a tragédia anunciada. A divulgação dessa encenação consistiu em um panfleto cuja mensagem se preocupou em se fazer entender textualmente e visualmente. Ao fundo, a bandeira nacional e duas figuras, sendo uma claramente um indígena atacando com um machado de pedra a outra, um branco. O texto, um convite ameaçador.

507 A CRÍTICA, 02 dez. 1968.
508 JORNAL DA TARDE 23 nov. 1968.
509 JORNAL DO BRASIL, 01 fev. 1973.
510 A CRÍTICA, 21 mar. 1975.
511 Cf. MONTE, 1992, p. 5.

Guerrilheiro,

Lê com atenção esta “mensagem”
Guarda este panfleto com cuidado
Ele é o teu passaporte para a vida

Estás cercado
Teus momentos estão contados
Vê na operação esboçada que teu fim
Está próximo!

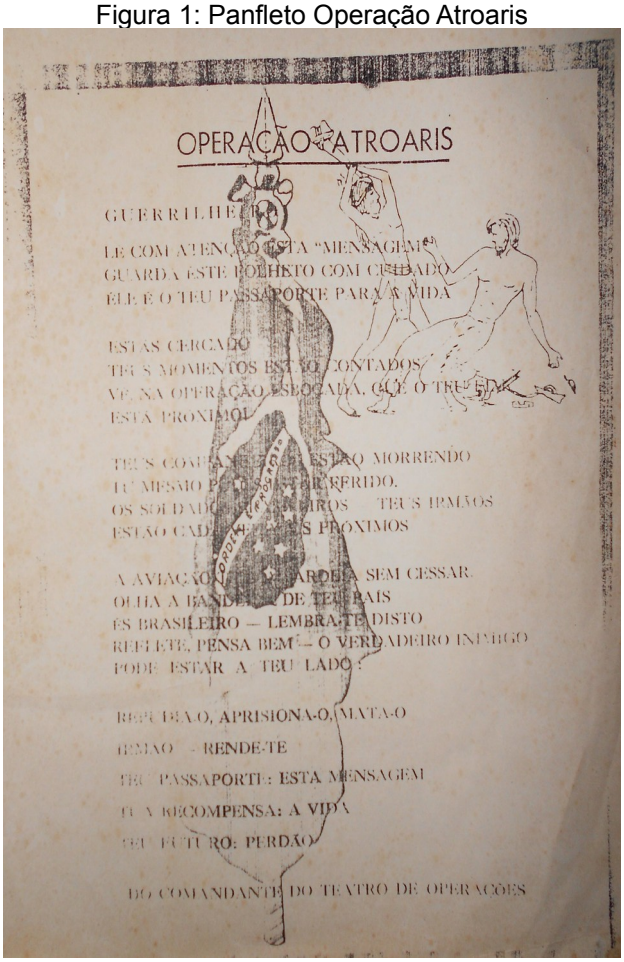
Teus companheiros estão morrendo
Tu mesmo estás ferido
Os soldados brasileiros – teus irmãos
Estão cada vez mais próximos.

A aviação te bombardeia sem cessar
Olha a bandeira de teu país
És brasileiro – lembra-te disto
Reflete, pensa bem – o verdadeiro inimigo
Pode estar a teu lado:

Repudia-o, aprisiona-o, mata-o
Irmão – rende-te
Teu passaporte: esta mensagem
Tua recompensa: a vida
Teu futuro: perdão.

Do comandante do teatro de operações

Figura 1: Panfleto Operação Atroaris



Fonte: Acervo da Casa da Cultura do Urubuí

O término da construção da rodovia não encerrou o posicionamento que as pessoas tinham. Pelo contrário! Como se a materialização do ideal integracionista endossasse um posicionamento anti-indígena, manifestações contra os Kinja eram facilmente coletadas entre aqueles que viviam nas proximidades da BR-174. Poucos meses após a inauguração, o jornalista Edilson Martins assinou matéria no *Jornal do Brasil*, em 11 de julho de 1977, entrevistando Antônio Amâncio Feitosa, cearense de 66 anos, que, à beira da estrada, aguardava carona de caminhão para Boa Vista. Coletando impressões sobre a nova realidade, o jornalista perguntou: “Que tal a estrada seu Antônio?”. A resposta não deixa de assustar: “Ah, coisa de Deus. Isso aqui antes era um inferno, só havia índios, anta, veado, cobras e solidão. Morei com minha velha nas margens do Alalaú, região infestada desses facínoras”. Aturdido com a resposta, o jornalista quis se certificar de que entendera bem: “Quem são facínoras?”. Com a segurança daqueles que alimentam a própria verdade como uma universalidade, Antônio reafirmou:

> Ora, ora, o sr. não sabe? Esses índios Waimiri-Atroari. Durante anos seguidos eles vêm matando, saqueando, sem nenhuma punição. São mais de mil indivíduos. Antigamente, estavam no rio Urubu, mas aos poucos foram fugindo... quase sempre deixando atrás deles massacres sucessivos. Agora, com a estrada, graças a Deus estão encurralados. Ou se entregam, fazem as pazes ou vão desaparecer.[512]

Não é notório que discursos de intolerância endossados por posicionamentos políticos de governos e pelo sensacionalismo midiático são muito mais facilmente externados e colocados em prática? Alegações oriundas de sociedades hegemônicas ou ocidentalizadas a povos inferiorizados e subalternizados sempre foram carregadas de preconceito e discriminação, e devem ser alvo de crítica. A tão vendida ideia de “unidade nacional” e de “uma” identidade, muito presente durante a ditadura, é perversa em sua prática etnocida e deve ser combatida. Não se pode cair no engano de romantizar sincretismos e “mestiçagens” como origens de uma “cultura brasileira”, pois oculta seu processo violento e sangrento, além de gradativamente apagar outras identidades. O fato é que para além da idealização de uma “nação” ou “povo brasileiro”, há dentro dos limites do território nacional diversas

512 Cf. PEREIRA, 2013, p. 16.

nações ou povos.[513] Obviamente, tão subversiva conclusão jamais seria considerada no primeiro século da república brasileira, quando se buscou a todo custo construir uma ideia unificadora.

Mesmo tendo os estados modernos agido em nome desse ideal, o fato é que as dinâmicas culturais não podem ser suprimidas. Por essa razão, buscou-se com muito afinco restringi-las, e no caso dos povos originários, quando resistiram às imposições dos colonizadores, o resultado foi a extinção de línguas, de grupos inteiros e a dizimação de tantas etnias. Os discursos podem utilizar a ideia de "pacificação" em nome do "desenvolvimento", mas isso apenas sonega sua essência violenta e perversa. A usurpação que o avanço colonial empreendeu em território ancestral Kinja ganhou destaque durante a ditadura, mas foi iniciada muitos anos antes, quando o Brasil ainda era uma das colônias portuguesas.

5.2 Crichanás, Atruais e Uaymirís

Se hoje muito do que se sabe sobre os Kinja vem da produção literária de brancos, nos primeiros contatos isso não foi diferente. Buscar sua história significa se escorar em fontes e informações majoritariamente produzidas por outros, que registraram suas próprias experiências através do tempo. Nesse sentido, esses testemunhos e vivências são enviesados não só pelo recorte histórico, mas, também, pelos interesses de quem os registrou. Mas é a alternativa possível. O genocídio sofrido pelos Kinja é uma significativa barreira para alcançar sua história por meio de seus próprios relatos. Com a morte de grande parcela dos mais velhos durante as obras da BR-174 e nas ações dos militares, perdeu-se também parte considerável de sua "biblioteca". Óbvio que isso não significa que tenham perdido a memória de seu povo, mas é inegável que a partir da década de 1960 a presença e influência de brancos representou grande interferência.

Até chegar à denominação Wamiri-Atroari, os grupos que até o início das obras da BR-174 habitavam a região que compreende "os vales dos rios Jauaperi, Camanaú, Alalaú, Uatumã e Igarapé Santo Antônio do Abonari",[514] receberam

513 Há povos indígenas cuja noção territorial transgride as fronteiras do país. Os Ashaninka, por exemplo, estão presentes no estado do Acre e no Peru.

514 SCHWADE, 2012, p. 33.

diversas denominações. Em busca de uma explicação para elas, Alípio Bandeira,[515] inspetor do SPI no Amazonas nas primeiras décadas do século XX, registrou que "Barbosa Rodrigues chamou-os de Crichanás, sem de nenhum modo justificar semelhante denominação; Richard Payer, de Jauapery e Uamiry; Georg Hübner, de Jauapery, Paravary, Atruahy, Amparo, Suare e Kabinaro",[516] e Martius, já na década de 1860, fez referência aos nomes Aturais e Waeyamara, Wuaiamares ou Uaiumares.[517] O grupo com o qual Bandeira estabeleceu relações em 1911 apresentou-se como sendo "Atruahy". Ele relata que, de acordo com a população de Moura, "pertencem esses indios á grande nação Uaimiry, dividida nos vários ramos que trazem os nomes citados e outros, desconhecidos, que mora nas cabeceiras do rio" (sic).[518]

O fato de diversos exploradores brasileiros e estrangeiros se embrenharem na região, além das nomenclaturas criadas por quem vivia na região, levou a vários nomes e interpretações. O que unifica os relatos é a localização. Todos têm os mesmos referenciais geográficos, como rios e vales, para delimitar o território dos Kinja. Tarefa essa que não foi das mais difíceis, afinal, ele se localiza em uma das bordas de um dos maiores rios da região, o Negro.

> Apesar da intensa ocupação e exploração do Rio Negro até meados do século XVIII, algumas de suas regiões permaneceram invioladas, servindo de abrigo e refúgio para muitas nações indígenas que não foram contatadas. Com o advento da crise que assolou o Rio Negro gerada pela reordenação dos objetivos econômicos do Estado português, adicionada à incompetência administrativa dos governadores da Capitania a área passou por sucessivas crises sociais e políticas, tais como: crise do processo de lusitanização da Amazônia, crise do sistema colonial e do antigo regime; extinção do Diretório etc; dificultando o avanço e sua ocupação até meados do século XIX.[519]

Uma dessas áreas foi justamente o território dos Kinja, que resistiram fortemente ao avanço colonial, repelindo as investidas portuguesas de ocupação e exploração. Porém, se o sucesso os acompanhou no intento de proteger o lado do Rio Negro, isso não se deu no lado oposto, região dos Rios Uatumã e Jatapú e na

515 Foi Coronel do Exército e membro da Igreja Positivista do Brasil.
516 1926, p. 15.
517 Cf. BAINES, 1990, p. 212.
518 Idem.
519 MONTE, op. cit., p. 20.

região do Rio Urubu. Lá, frentes de ocupação coloniais e extratores de “drogas do sertão”,[520] partindo das vilas de Serpa e Silves, acessavam mais facilmente o território Kinja, alcançando êxito em sua exploração. Consequentemente, muitos indígenas foram encaminhados a essas vilas ou utilizados para a criação de aldeamentos na região, como o povoamento de Sant’Ana de Uatumã, em 1814, e o de Santo Antônio do Jatapú, em 1819,[521] o que gerou graves transformações à sua realidade social.

Obrigados a se deslocar, muitos chegaram à região do Rio Negro e mudaram sua forma de sustento, antes agrícola, passando a pilhar plantações dos povoados coloniais para se alimentar. À medida que eram recebidos com violência, retaliavam com mais ataques, num ciclo de hostilidades. Iniciava-se a construção da sua fama de “bravos” e “ferozes”. Mesmo quando “procuraram estabelecer contato pacífico, […] foram recebidos à bala, estabelecendo-se um relacionamento cada vez mais conflituoso”.[522] Posteriormente, para fugir dos conflitos, acabaram por se afastar e adentrarem o interior da floresta, visando se proteger dos ataques da sociedade e da presença constante de coletores.

Porém, com a implantação do governo provincial do Amazonas, devido ao potencial econômico da área, o interesse voltou a crescer. Em 1855, Manoel Gomes Corrêa de Miranda, presidente da Província, a fim de realizar um levantamento geográfico e um inventário dos recursos naturais e humanos, organizou uma expedição sob o comando do capitão Ribeiro Guimarães. No ano seguinte, numa curta passagem pela presidência da Província, João Pedro Dias Vieira foi mais categórico e fez uso de forças militares para entrar na região do Rio Jauaperi. Ao major Manoel Ribeiro de Vasconcellos, orientou:

> Cumprindo evitar as depredações que quasi annualmente praticam os Gentios Uaimiris, amalocados nas cabeceiras do Rio Uatucará, tributário do Rio Jauapery, os quaes até hoje só tem mostradoo inaceciveis (sic) a todo o trato e communicação com gente civilizada, tenho resolvido encarregar a V. Mc. de explorar as mattas, onde os ditos Gentios se achão, e conduzilos para fora dellas. N’esta commissão deverão V. Mc. observar as instrucções seguintes: 1º. Reunirã cinquenta praças da Guarda Nacional sob seu commando

520 As drogas do sertão eram produtos utilizados pelos indígenas que passaram a ser cobiçados e comercializados pelos portugueses, como cacau, guaraná, castanha, urucum, etc.

521 Cf. MONTE, op. cit., p. 21.

522 MONTE, op. cit., p. 29.

> (…) subirá pelo Rio Jauapery e irá as malocas dos ditos gentios Uaimiris. Procurará por todos os meios brandos e suasorios a seu alcance, reduzilos á acompanharem-n'o para a Freguesia de Moura, ou Carvoeiro onde os aldeará…
> Só em caso de absoluta e extrema necessidade uzará V. Mc. da força contra as agressões dos mencionados Gentios (…) 2º. No regresso (…) mandará construir as accomodações precisas para permanecerem ahi destacados um cabo e dez praças (…) afim de proteger no futuro a navegação. Desta exploração apresentar-me-ah V. Mc. um relatório minucioso.[523]

Como de costume, os Kinja procuraram se defender do ataque, mas sob imensa desvantagem das armas de fogo, retiraram-se a tempo de salvar as mulheres e crianças, evitando tragédia maior. Deixaram para trás a aldeia, para não serem aprisionados, mas perderam todo o resto, tomado pelos homens do major Vasconcellos. Em seu relatório, cumprindo o que lhe foi requerido, consta sua versão do ocorrido, assim como sua opinião acerca dessa população:

> No dia 9 soltei com a tropa na margem meridional do rio, (…) segui em demanda da maloca dos Gentios; (…) no terceiro dia, 11, quando fomos descobertos por um aborigen que andava à caça, o qual immediatamente voltou às malocas a dar avisos aos seus; seguimo-lhes no encalso, e antes de uma hora, que fazíamos, fomos cercados por uns cem Uamiris, que denotados nos attacarão, lançando sobre a tropa um choveiro de flexas. Mandei fazer-lhes fogo (…) e avançando sempre ganhei as casa (…) Os índios haviam cercado os nossos quartéis e só no dia 12 foi que se retirarão para o centro, para onde tinhão mudado suas famílias antes que chegassemos as suas malocas, poi que ahi não encontramos uma só pessoa (…) De cada i, destes objetos (encontrados na maloca), tenho a honra de apresentar a V. Ex. algumas peças. (…) não devemos nós desprezá-los, antes procurar pelos meios a nossa alcance chama-los a civilização, e aproveitar seus braços aos trabalhos agrícolas, para cujos, são as terras do Jauapery, e seus afluentes as mais próprias. Concluído o Quartel (…) deixei ali um destacamento de dez guardas e um Cabo. Ficaram armados, e municiados com 30 cartuxos embaldados para cada praça. (sic).[524]

João Barboza Rodrigues,[525] que talvez tenha sido um dos primeiros a propor a "pacificação" dos Kinja, foi categórico ao afirmar que "Nossa história mostra que a ferocidade do gentio vem com a civilisação".[526] Em sua visão, além das ordens do

523 Apud MONTE, 1992, p. 31.
524 Idem, p. 32.
525 Foi um cientista autodidata que chegou à direção do Museu Botânico do Amazonas e do Jardim Botânico do Rio de Janeiro.
526 RODRIGUES, 1885, p. 8.

presidente da Província, o major Vasconcellos tinha interesse pessoal em "obter trabalhadores para suas roças, [e] offereceu-se para ir ao encontro desses indios, cujo nome de tribu era desconhecido, mas que, como desciam do Jauapery, ficaram conhecidos por Jauaperys, passando mais tarde a Jauamerys, e finalmente a Uamerys, Uaimeris e ainda Waimirys".[527] Seu relato acerca dessa passagem endossa as palavras do major, mas claramente se posicionando favoravelmente aos Kinja:

> No nono dia de viagem, isto é, a 8 de Mai, subindo o affluente Uatukurá, desembarcou com a força na margem meridional e foi á procura das malocas. Depois de tres dias de marcha, encontrou, a 11, um indio que, vendo a força, fugiu e foi dar signal de alarma á maloca. Vendo os indios que suas habitações iam ser invadidas, reuniram-se para a defesa e foram ao encontro dos invasores que, indo com fim pacifico, ostentavam uma consideravel força armada. Deu-se o encontro. Os indios com razão disputavam suas terras e defendiam suas famílias. Os invasores queriam prezas, pelo que se ouvi a voz de fogo. Rebentou pela floresta o estampido da fuzilaria. As balas sibilavam cruzando-se com as frechas, no espaço. Os indios fugiram espavoridos, deixando no campo grande numero de mortos. Os brancos tiveram um homem levemente ferido. Aos gritos de vingança e de dôr entraram precipitadamente os vencidos nas malocas, de onde depois fugiram com as famílias. No dia 12 chegaram os civilisados á maloca. Depois de um grande saque, lançaram fogo ás casas, morrendo em uma dellas uma velha e uma criança que não tiveram forças para fugir. A 13 abandonaram esse theatro de horror e ganharam o rio levando todas as UBÁS. Subindo o Jauapery, ao chegar ao Makukuahú, ahi levantou Vasconcellos um quartel onde postou 10 praças […]. Desde então desappareceram os Crichanças. Porém, sedentos de vingança, curtindo odio no coração, juraram não poupar mais o branco que se lhes approximasse [...].[528]

De acordo com um levantamento de Paulo Pinto Monte, documentos oficiais dos presidentes da Província apresentados à Assembleia Legislativa do Amazonas revelam que qualquer chance de convívio pacífico com os Kinja foi extinta após os atos do major Vasconcellos. Os documentos também apontam diversos ataques na região do Rio Jauaperi e arredores, mas decorrendo da "imprudência de segmentos da sociedade rionegrina que passaram a avançar e a frequentar de forma constante a região dominada pelos Waimiri-Atroari".[529] Como resposta, uma série de operações militares desproporcionais.

527 Idem, p. 9.
528 Idem, p. 10.
529 Op. cit. p. 33.

A partir de então, as relações entre os Kinja e os não-indígenas se tornaram puramente hostis, alimentando gradativamente sua fama. No final do século XIX e primeiras décadas do XX, o governo do Amazonas não desistiu de avançar e tentou findar a conflituosa situação por meio de expedições militares e a catequese, todas sem sucesso. Por parte dos indígenas, os documentos apontam que eles continuavam com aparições esporádicas. Por parte dos não-indígenas da região, uma passagem relatada por Bandeira ilustra o espírito da época:

> Quando estive no Uatumã, em fins de Julho e principio de Agosto de 1911, soube que esses indios costumavam frequentar esse rio em certa época do anno e que eram ahi frequentemente assassinados por um hespanhol, o Snr. Moreno, morador da Cachoeira Maximiana. Chegando á casa desse homem, perguntei-lhe como se davam esses encontros e porque motivo atirava nos selvagens, e ele me informou, sem sombra de pêjo ou remorso:
> - Sai um deles á boca da mata e diz: *maiá*; a gente passa-lhe fogo e corre.
> - Que quer dizer maiá? - indaguei.
> - Não sei, respondeu-me.
> - Mas, snr. Moreno – obtemperei – maiá pode ser uma palavra de simpatia ou de negocio e nesse caso, bem vê o snr., seria de uma atrocidade inominavel o seu procedimento; mas ainda que seja uma palavra de agressão, é isto motivo para matar uma pessôa? E nunca notou o snr. que não é grande prova de coragem disparar o seu tremendo rifle em um homem armado apenas de arco e flecha, e ainda por segurança correr?
> A todas essas observações o snr. Moreno objetou apenas que índio é *bicho traiçoeiro*! (sic).[530]

Posteriormente, Alípio Bandeira veio a descobrir o significado da palavra que gerava a reação tão desproporcional do espanhol: facão.

> Assim, vinha o infeliz selvagem das suas brenhas á procura de um facão – objeto preciosissimo para quem só dispõe de instrumentos de pedra e precisa abrir a mata do Amazonas; seu intuito não era pedir, mas negociar pelos seus frutos silvestres ou pelos artefatos da sua rudimentar industria; propunha a transação na sua língua, a única língua do seu conhecimento, e a resposta que lhe davam era a descarga da Winchester! (sic).[531]

Nesse ínterim, as ações do SPI começaram a surtir algum efeito e a bem-sucedida aproximação de seus funcionários com os Kinja levou à construção de um

530 1926, p. 11-12.
531 Idem, p. 12.

posto de atração em Tauacuéra, no Rio Jauaperi, no fim de 1912.[532] Paralelamente, o mercado da borracha brasileiro vivia uma crise por não conseguir competir com a produção do sudeste asiático. Assim, ainda que existisse interesse mercantil na região, o governo do Estado do Amazonas acatou a Lei nº 941, de 16 de outubro de 1917, concedendo aos "Uaitimirys as terras situadas a 50 kilometros a jusante das cachoeiras até alcançarem estas, em ambas as margens do rio Jauapery, no Município de Moura".[533]

Tal medida não garantiu a segurança ou a incolumidade do território, as incursões continuaram e a cada encontro entre coletores de castanha e os Kinja, estes acabavam vítimas fatais da pólvora invasora. Além disso, a lei não encerrou o intento de explorar a região em maiores proporções. O mercado da castanha crescia e com ele a intenção da classe política de subverter a lei protetora do território indígena. Em poucos anos, Cezar do Rêgo Monteiro, então governador do Amazonas, de forma clientelista concedeu lotes de terra na área reservada para a exploração de castanha. Entre os beneficiados, familiares, como seu sobrinho Simplício Coelho de Resende Rubin, Bezerra & Irmão, uma firma aviadora de castanha, e até mesmo um ex-colaborador do SPI, Gregório Naziazeno Horta.[534] O que não passou despercebido pelo SPI, como demonstra um relatório:

> Região fertilissima em castanhais, o Jauaperí, depois que o segundo produto de exportação do Estado largou maior cotação no mercado (…) entrou a ser cobiçado ansiosamente pelas flibusteiros da fortuna fácil. Sindicatos chegaram a ser organizados para tentar a posse daquelas terras (fertilissimas), entre pessoas que, pelo parentesco dispunham de prestígio e influencias junto ao poder público estadual de então. (sic)[535]

A ação do governador, publicada no *Diário Oficial* do Estado, uma clara violação da Lei nº 941, foi alvo de protesto formal do SPI. Mas, nessa disputa de forças legais e institucionais, não cedeu o governador Monteiro, obrigando o SPI a levar o caso à esfera federal. No trâmite, prevaleceu a vontade do político, sendo revogada a lei. A Justiça Federal chegou a decidir favoravelmente pela permanência

532 Cf. MONTE, op. cit., p. 77.
533 MINISTÉRIO DO TRABALHO, INDÚSTRIA E COMMÉRCIO apud MONTE, op. cit., p. 80.
534 Cf. MONTE, op. cit., p. 84.
535 Apud MONTE, op. cit., p. 83.

do artigo que garantia as terras reservadas aos Kinja, mas não foi suficiente para impedir que os conflitos e hostilidades se reiniciassem.

Contra as probabilidades, tendo esforços políticos desfavoráveis e todo cenário de violência, o SPI conseguiu estabelecer contato com alguns grupos, como o aldeado no Rio Tananaú, um afluente do baixo Jauaperi, que passou a frequentar o Posto de Vigilância, fazendo trocas com os servidores. Em dado momento, chegou-se ao ponto de "seis índios 'Uaimirys', três homens, duas mulheres e uma criança"[536], morarem no posto com o servidor Luiz José da Silva. Essa iniciativa acabou com a forte crise financeira que abalou o SPI, na década de 1930, retornando somente anos mais tarde.

Com o respiro proporcionado pela melhoria nas condições financeiras, o SPI voltou ao território Kinja na década de 1940, mas não na região do Rio Jauaperi, estabelecendo um novo posto na região do Rio Camanaú e Curiaú. Não tardou para que os indígenas se aproximassem, em contatos que oscilavam entre pacíficos e hostis. A mudança veio a partir dos levantamentos feitos pelo inspetor major Carlos Eugenio Chauvin, que após reconhecimento da região, das reservas naturais e de sua população levou a Inspetoria Regional do SPI a alterar o "objetivo protecionista do Posto para transformá-lo numa empresa de exploração dos produtos florestais, aproveitando a farta mão-de-obra indígena da região".[537]

Os desdobramentos da Segunda Guerra Mundial mudaram o cenário econômico amazônico, fazendo retornar o interesse pela borracha da região, propiciando investimentos públicos e o surgimento de entidades como o Banco de Crédito da Borracha, a Companhia da Borracha, o Serviço de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia, a Comissão Administrativa do Encaminhamento de Trabalhadores para a Amazônia e a Superintendência de Abastecimento do Vale Amazônico. O incentivo à produção de borracha foi alto a ponto de paralisar a exportação de outros produtos extraídos da Amazônia. Nesse mesmo contexto, Brasil e Estados Unidos firmaram os Acordos de Washington, uma aliança militar de defesa mútua, em que se prometiam empréstimos de centenas de milhões de dólares em armas aos brasileiros. Em contrapartida, ficava aberto aos estadunidenses o caminho para exploração dos recursos minerais do Brasil.

536 SPI apud MONTE, op. cit., p. 94.
537 MONTE, op. cit., p. 100.

> Do ponto de vista da Amazônia, o mais importante desses acordos foi um empréstimo de 100 milhões de dólares do Export-Import Bank para explorar matérias-primas no Brasil, e um contrato de 5 milhões de dólares entre o Governo brasileiro e a Rubber Reserve Company dos Estados Unidos com o fim de aumentar a produção de borracha na Amazônia.[538]

Cumprindo o acordo, iniciaram-se levantamentos aerofotogramétricos em diversas regiões brasileiras, incluindo a Amazônia, ganhando destaque a região do Rio Jauaperi, mais especificamente a área do Rio Alalaú. No território Kinja, os trabalhos foram realizados em setembro de 1944, sob a responsabilidade do tenente Walter Williamson e do sargento Baitz, do 4th Photocharting Squadron. Procurado, o SPI ofereceu pronto suporte para realizar o que um servidor chamou de "missão altamente patriótica".[539]

O fim da guerra significou também o fim da retomada econômica da borracha na região amazônica. Consequentemente, a mão de obra extrativista que se ausentara do território Kinja para trabalhar nos seringais retornou, reiniciando os conflitos. Após um ataque ao Posto Indígena do Rio Camanaú, a Inspetoria Regional do SPI encerrou seu trabalho de atração e se retirou da região, em parte devido a completa falta de recursos. Aproveitando essa ausência, num período de crescente valorização da castanha do Pará e de peles de animais silvestres, extrativistas de Moura e Carvoeiro se organizaram para expulsar os Kinja de suas terras e fazê-las viáveis à exploração econômica. Assim, em janeiro de 1949, "uma milícia armada de castanheiros e jacarezeiros (como eram denominados os caçadores de jacaré) invadiram a região e massacraram, numa emboscada, mais de 70 Waimiri-Atroari".[540]

A continuidade dos atentados criminosos contra os Kinja permanecia menos por serem desconhecidos e mais pela forma com que as autoridades lidavam com os assuntos ligados aos indígenas. A omissão era o maior atestado de seu posicionamento. O SPI, cada vez mais sucateado, já não tinha força para fazer frente aos poderes políticos locais, e aplicar a lei que garantia a proteção aos indígenas era de difícil execução.

538 DAVIS, 1978, p. 47
539 SPI apud MONTE, op. cit., p. 112.
540 MONTE, op. cit., p. 127.

Sem dúvida, os Kinja são o grupo que mais resistiram ao contato com os *kaminja*. Por mais de 130 anos fizeram frente às investidas de invasores, caçadores, expedições, catequese e todos os instrumentos utilizados pelos não-indígenas para civilizá-los e dar passagem à modernidade. Porém, não puderam resistir à última cartada do Estado, um plano que desde o século XIX circulava entre os poderes, a ideia de uma estrada para ligar Manaus a Roraima. Se antigamente suas aldeias se distanciavam cerca de 50 km de Manaus, hoje, após as diversas incursões, estão a mais de 300 km de distância, empurrados gradativamente conforme avançavam as obras da rodovia, num processo violento, sangrento, desumano, implacável em nome do “progresso”.

Fotografia 11: Mulheres Kinja



Fonte: Acervo da Casa da Cultura do Urubuí

Fotografia 12: Kinja na BR-174, 1985. Foto: Egydio Schwade.



Fonte: Acervo da Casa da Cultura do Urubuí

5.3 Indigenismo de dominação

A partir desse histórico de contato entre a sociedade nacional e os Kinja não é difícil entender a decisão de criar e manter a FAWA durante a construção da BR-174, até ser substituída pelo Programa Waimiri Atroari, em 1988. Era necessário garantir absoluto controle sobre essa região demasiadamente cara aos interesses do Estado e do capital. Ainda que usuários da rodovia não notassem presença indígena, apesar de os marcos não deixarem esquecer do que se trata o local, o fato de a estrada cortar o território ancestral Kinja permaneceu como uma constante preocupação. Sustentar a “pacificação” dessa população sempre foi certificar a continuidade da “ordem” e do “progresso”. E a principal ferramenta para manter esse funcionamento foi deixar muito bem estabelecido que estavam todos eles submetidos às decisões do branco.

Entre o final da década de 1970 e início da de 1980, as ações arbitrárias da FAWA chegaram a substituir aldeias Kinja por três grandes aldeamentos, para onde

a população foi transferida, sendo posteriormente remanejada em uma nova distribuição habitacional, que gerou 9 aldeamentos, em 1985. Após a construção da hidrelétrica de Balbina, com o represamento das águas, o vale do Igarapé Santo Antônio do Abonari e afluentes se tornou inabitável devido a putrefação da floresta submersa. A condição das águas, impróprias para o consumo, obrigou a uma nova transferência forçada dos aldeamentos de Tobypyna e Taquari, o que representava praticamente um terço da população total.[541]

A proximidade entre esses aldeamentos e os Postos Indígenas da FUNAI levou a um convívio mais frequente entre servidores e Kinja, resultando em uma reformulação na forma com que estes interpretavam os brancos. Baines[542] afirma que o entendimento durante o período de "atração" era o de que se tratava de "predadores que invadiam seu território". Após as práticas da FAWA, esse pensamento foi sendo substituído pela "censura da sua história e a absorção do discurso interétnico da FUNAI nos aldeamentos onde os sobreviventes Waimiri-Atroari foram sujeitos a um controle que atingia todos os aspectos da sua vida".[543] A despeito de se tratar da perspectiva de alguém de fora, de um branco, o que pode levar a questionamentos sobre a legitimidade de seu posicionamento, não se pode desprezar o fato de Baines ter sido um dos únicos a conviver com esse povo durante o presente recorte histórico sem ter vínculos institucionais com a Fundação, com empresas ou com entidades religiosas. Por si só, não significa que sua perspectiva seja a correta ou a única a ser considerada, mas é inegável que ter alguma autonomia para realizar sua pesquisa foi de grande importância.

As mudanças foram tão significativas que muito do modo de vida anterior se perdeu, tendo que seguir o regime de trabalho e o modelo social dos servidores da Fundação, ficando à mercê dessa dominação. Ainda hoje se refletem nas narrativas a lembrança daqueles dias, como relata Iarymaky Orlando Atroari:

> Já na época da FUNAI, os kinja conheceram o corte de cabelo da mulher e do homem branco, e as mulheres dos kinja se acostumaram e deixaram o corte dos cabelos dos antigos e os homens também. A verdade é que o corte de cabelos dos antigos sumiu. Hoje em dia, os kinja vivem em seus costumes e um pouco no

541 Cf. BAINES, 2002, p. 312.
542 Idem, p. 313.
543 Idem.

> costume do branco, pois ainda continua cortando seus cabelos igual ao homem branco.[544]

À época, as novas relações estabelecidas fizeram com que os indígenas assumissem muito da retórica indigenista estatal e aceitassem obedientemente os desmandos desses servidores, que longe de qualquer tipo de fiscalização, agiam livremente em nome dos próprios caprichos.

Tendo a população sido drasticamente reduzida após a chegada de doenças, como o sarampo, de máquinas, fuzis e asfalto, e se resignado à nova realidade, quem sobreviveu passou pelos campos de ressocialização forçada dos aldeamentos da FAWA, "onde a única opção que tinham era de interiorizar as regras do jogo do indigenismo oficial norteado por um modelo de desenvolvimento econômico regional, adotando o modelo de 'índio civilizado' da FUNAI".[545] Era o sucesso assimilacionista do indigenismo estatal do período, transfigurando a forma como eles viam a si mesmos e levando-os a uma nova forma de se relacionar com os invasores. Tão grandiosa mudança refletia a prisão institucional a qual estavam submetidos. Seu discurso também acabou sofrendo sérias transformações, a ponto de considerarem a própria cultura algo inferior, como se tivessem absorvido em escala reduzida a retórica indigenista estatal.

Stephen Baines testemunhou o resultado disso. Ele aponta que foi muito difícil conseguir informações sobre suas vidas antes de serem absorvidos pelo sistema de aldeamento da FAWA, "tão fortemente estava sendo censurado seu passado não apenas pelos funcionários da FUNAI mas também pelos próprios índios que eram recrutados para cargos de 'Capitão'".[546]

Diga-se de passagem, institucionalizados pela FAWA,

> Os 'Capitães' eram, sobretudo, jovens recrutados pelos servidores a fim de servir como transmissores de ordens da equipe da FUNAI para os demais Waimiri-Atroari em troca de privilégios como acesso desigual a bens manufaturados, controle sobre a distribuição de alimentos nos aldeamentos e dos bens obtidos em troca da produção comercial dos aldeamentos, e prestígio concedido pelos funcionários que os colocavam como subdominadores entre a equipe da FUNAI e os outros Waimiri-Atroari. Os funcionários tratavam os Capitães como

544 2018, p. 26. A tradução para o português se encontra na p. 56.
545 BAINES, 2002, p. 313.
546 Idem.

> superiores aos outros Waimiri-Atroari, instigando-os a assumir esta postura.[547]

Obviamente, não foi gratuita a escolha de uma patente militar para conceder a esses escolhidos poderes de "branco". Suas atitudes podiam ou não estar contra seu próprio povo, mas estando cooptados, não enxergavam além das ordens.

Um ponto de extremo significado nas pesquisas de Baines é ter alcançado nas narrativas e comportamentos, tanto dos Kinja quanto dos servidores da FUNAI, o tipo de relacionamento estabelecido entre eles desde as primeiras ações de atração e pacificação. A partir das narrativas colhidas junto aos indígenas, descobriu que, inicialmente, se considerou que as epidemias resultantes das "visitas" dos funcionários da Fundação eram interpretadas como feitiçaria oriunda de outras aldeias Kinja. Mais tarde, a concomitância das presenças dos servidores da FAWA, dos trabalhadores do Exército e das empreiteiras e das epidemias os levou a mudar de interpretação e concluir que a feitiçaria partia dos invasores.

Por parte dos servidores, ficou clara sua completa incompreensão do que se passava com esse povo. Um exemplo é como interpretaram os ataques aos postos com participação de indígenas outrora frequentadores. O que esses servidores entendiam como mudança de comportamento reforçava os estereótipos socialmente construídos, por anos, a respeito desses indígenas. Ignorando qualquer possibilidade de se questionar os Kinja sobre a natureza de seus atos, abriu-se espaço para que especulações explicassem a natureza desses ataques. De "instinto", "ritual religioso" e "disputas" entre as lideranças até a

> 'existência, entre os índios, de um civilizado ou índio civilizado que os induz às hostilidades', (também a) presença de um 'índio barbudo' ou de 'foragidos da justiça' que comandavam os ataques, e outras explicações refletindo as imagens do 'índio' criadas pelos brancos.[548]

Essa abundância de teses colonialistas serviu de parâmetro para que o passado Kinja anterior à presença da FAWA passasse a ter um caráter proibitivo, estabelecendo-se um regime de trabalho disciplinar com o objetivo de fazê-los trabalhadores agrícolas, enquanto se apagava seu passado "selvagem" e os

547 Idem.
548 BAINES, 2002, p. 314.

silenciava. Como aponta Baines, por meio “deste dispositivo de censura histórica e reconstrução cultural, a FAWA ‘capturou’ os Waimiri-Atroari, a fim de recriar a sua sociedade (‘índio civilizado’) e redimi-los do seu ‘pecado original’: os ataques aos Postos Indígenas da FUNAI (‘índio bravo’)”.[549] É interessante a associação com um dos mitos cristãos, uma das principais ferramentas coloniais. O papel de “salvador” e a atribuição da figura a ser salva é uma ótima alegoria, ou um eufemismo, ao projeto colonialista em curso. Afinal, como nos lembra Lévi-Strauss,[550]

> A civilização ocidental instalou seus soldados, seus comércios, suas plantações e missionários no mundo inteiro; interveio, direta ou indiretamente, na vida das populações de cor; subverteu completamente seus modos tradicionais de existência, seja impondo o seu ou instaurando condições que provocavam a derrocada das balizas existentes sem substituí-las por outra coisa. Aos povos subjugados ou desorganizados só restava, portanto, aceitar as soluções de substituição que lhes eram propostas ou, se não estivessem dispostos a isso, esperar aproximar-se delas o suficiente para poder combatê-las no mesmo plano.

Stephen Baines é um dos antropólogos que mais estudaram os Kinja, o que pode ser facilmente constatado em diversos artigos que abordaram a influência de empresas na prática indigenista do Estado, o impacto da hidrelétrica de Balbina e a fundação de um “indigenismo empresarial” com anuência da FUNAI. Em destaque, sua tese *É a FUNAI Que Sabe*, na qual analisou a relação da FAWA e os Kinja, demonstrando a dinâmica de subordinação desse grupo indígena em face da realidade após a construção da rodovia e a chegada das empresas de mineração.

Já em junho de 1975 viajou pela BR-174 pela primeira vez, retornando em 1976, 1977 e 1981. Para realizar sua pesquisa, esteve *in loco* em várias etapas: de “janeiro a fevereiro de 1982, de abril a setembro de 1982, de fevereiro a agosto de 1983, de novembro de 1983 a fevereiro de 1984 e de dezembro de 1984 ao início de fevereiro de 1985”.[551] Chegou a ser convidado a participar de um grupo de trabalho da própria FUNAI ao longo dos dezessete meses de pesquisa de campo. Sua pesquisa é um testemunho de quem acompanhou as dinâmicas entre servidores da FUNAI e os Kinja, revelando as particularidades da retórica indigenista estatal sendo

549 Idem.
550 2017, p. 360.
551 Cf. BAINES, 1990, p. 25.

aplicada, vivida e até mesmo adotada por aqueles que foram suas vítimas. Claro, com a ressalva de a obra não ser de interesse da FUNAI ou mesmo dos Kinja, mas exclusivamente do próprio autor que, mesmo tendo feito as vias de observador, não pode se manter neutro, assim como não está isento de avaliações. Aliás, ele não se furtou de mencionar que sua presença entre os indígenas influenciava o comportamento destes e dos servidores. Já que com a estrutura de dominação posta, como branco ele era associado à FUNAI, consequentemente, em oposição aos indígenas, ao passo que recebia olhares de vigilância e suspeita por parte dos servidores. Entretanto, seu testemunho é valioso e vai ao encontro do que foi abordado até aqui.

5.4 “É a FUNAI que sabe”

O título da tese de Baines não é apenas um punhado de palavras indicando uma instituição como detentora do saber, assim como as aspas não apontam apenas uma citação, mas a forma como se estruturava a relação entre os Kinja e a FAWA. Em mais de uma ocasião, fosse como resposta à sua própria indagação ou à de algum servidor, Baines ouviu dos próprios indígenas tal afirmação, que sob sua ótica representava a submissão dos Kinja à dominação dos funcionários da FUNAI,[552] como será visto abaixo.

Sendo as colonialidades referenciais do mundo ocidental e até mesmo desejo do colonizado, ficam elas à vista de todos, como exemplo glorioso a ser seguido, e exaltadas por aquele que as pratica. Alimentos da empáfia e artifícios da dissimulação, assim se manifestaram nas ações e narrativas dos servidores da FUNAI, descritas já nas páginas iniciais da tese de Baines e que se mantiveram presentes até o fim. No processo de obter autorização para adentrar os muros invisíveis da prisão que se tornou o território Kinja, ele se encontrou com Giuseppe Cravero, então coordenador da FAWA. Um dos primeiros destaques do antropólogo foi a incansável tentativa de Cravero de convencê-lo de que as frequentes presenças Kinja nos postos da FUNAI partiam destes. Para Baines, estava claro que seu objetivo era o de

552 Idem, p. 40.

> desacentuar o fator da coerção da sociedade nacional, expressa na sua política indigenista, e apresentar o processo de aldeamento como se fosse 'espontâneo', palavra que usava com freqüência […] [e era] característica do linguajar das missões Salesianas, nas quais esse Coordenador trabalhara no Alto Rio Negro durante vários anos antes de ingressar na FUNAI.[553]

Cabe notar que, sendo um dos primeiros contatos entre a FAWA e um antropólogo independente, identifica-se na postura de Cravero uma preocupação em justificar a metodologia em andamento e o relacionamento estabelecido entre eles e os indígenas. Mas tal atitude expôs também um comportamento inicial cordial por parte do funcionário da FUNAI, servindo de parâmetro para o que se sucedeu, posto que a relação entre o antropólogo e os servidores eventualmente passou a ser não tão amistosa.

Por parte de Baines, a narrativa em tom de análise não fugiu dos padrões antropológicos de observar, registrar e avaliar, uma constante, como será observado abaixo. Porém, como o próprio antropólogo afirmou, essa entrevista inicial foi "muito longa", levando-o a editá-la.[554] Sendo o texto final de sua tese uma construção posterior ao processo acima citado, parece-me óbvio concluir que não só essa, mas todas as passagens descritas, foram editadas, já que não haveria espaço para registrar integralmente toda vivência, anotações e análises, além de a própria perspectiva poder sofrer alterações durante o processo de pesquisa, interferindo na escrita final. Como ocorre em toda e qualquer pesquisa, houve o que se escolheu abordar, o que se escolheu descartar, o que se escolheu lembrar e o que se escolheu esquecer, conscientemente ou não. Porém, se as subjetividades podem ser tratadas como algo pessoal, intimamente revelador, o que se torna público é igualmente declaratório.

Tendo Baines visitado a região antes mesmo de iniciar sua pesquisa de campo, quando a rodovia ainda estava sendo finalizada, e testemunhado, por mais fracionada que seja, a operação dos militares, considerando seu já estabelecido posicionamento de antropólogo pode-se dizer que sua tese era fundamentada na suspeita inicial sobre as ações da FUNAI. Desconfiar da Fundação, como já pôde

553 BAINES, 1990, p. 26.
554 Idem.

ser notado, era um procedimento mais frequente do que o contrário. Desde sua criação, não foram poucas as polêmicas e denúncias sobre como o Estado brasileiro, na figura da autarquia, tratava os indígenas. É preciso destacar que sua tese é sobretudo sobre algo pouco explorado, uma Frente de Atração.

Voltando ao coordenador. Ao tentar justificar o que se sucedia com os indígenas como consequência de sua própria vontade, Cravero não estava sendo apenas artificial, mas construindo um discurso que negava os processos anteriores, as imposições, o invariável destino ao qual estavam os Kinja fadados. Além disso, criticou operações anteriores à sua, manifestando mais uma exaltação de si mesmo do que preocupação com a situação dos indígenas. Ao contrário de seus antecessores, que introduziram ferramentas no cotidiano Kinja, prática que considerou "anticultural", sua atuação respeitava o "tradicional", pois com ele os indígenas "estão retornando a usar flecha com lança de pau" e, diferentemente dos tempos de Apoena Meirelles, quando as mulheres tinham que usar saias em detrimento de suas "tangas tradicionais", sua gestão não interferiu.

Para além dos equívocos em sua interpretação sobre o que é tradicional e sobre as inevitáveis dinâmicas culturais, sua fala foi revelando que aparentes incoerências eram, na verdade, parte de um plano que se não foi metodicamente construído, alcançou resultado como se fosse. Fazendo valer os provérbios sobre a imprudência no uso das próprias palavras, Cravero foi revelando suas atuações durante o desenrolar da conversa com Baines. Em uma passagem que indica seu comportamento quanto às transferências da população, mencionou uma "nova maloca" no Posto Taquari, construída por faltar peixe no Posto Abonari, sua antiga localização. Cravero afirmou que "Alguns foram lá comigo e disseram 'Papai, aqui bom'"; ao que Baines alega ter notado "um brilho de satisfação nos olhos do Coordenador quando […] contou que os Waimiri-Atroari o chamavam de 'Papai'".[555]

Ainda que um substantivo de parentesco possa despertar afetuosidade e influenciar a interpretação, não passou despercebido o desbaratamento da alegada "espontaneidade", no diálogo que se sucedeu. Cravero afirmou que "Eles mostravam interesse em morar lá… Eles mudaram para lá rápido quando eu sugeri, depois de ter comunicado com Brasília sobre o assunto. Construíram três malocas elípticas da

555 BAINES, 1990, p. 27.

forma tradicional…".[556] Diante desse cenário, um desconfiado Baines quis se certificar e questionou se foram os Kinja que construíram as moradias, obtendo como resposta que

> Os funcionários da FUNAI tentaram dar umas dicas no princípio, mas o acabamento é deles. Tem três malocas juntas numa clareira, numa área cheia de pupunhas. Vinte e sete Waimiri estão morando nesta aldeia nova. Todos desceram para o Posto Indígena Abonari e mudaram de lá para a nova aldeia, chefiados pelos Capitães Adriano e Vicente.[557]

Não satisfeito, Baines insistiu indagando de quem foi a iniciativa, dos Kinja ou da FUNAI, recebendo a revelação de que "Foi criada pela iniciativa da FUNAI. Eles aceitaram fazer uma aldeia nova lá".[558] Ao mesmo tempo em que alegou que as mudanças derivaram de problemas internos dos indígenas e da falta de peixe, não escondeu que a sugestão de transferência foi do "Papai" dos Kinja, e que o novo aldeamento tinha como chefes dois de seus "capitães". Em suma, controle absoluto.

Note, leitor, que a retórica indigenista estatal acaba por se manifestar em diversos níveis e situações. Se no âmbito legal e no posicionamento dos governos ela está mediando as tensões entre o indigenismo estatal e os interesses do capital, também aqueles que atuaram em nome da FUNAI a estavam reproduzindo como uma "microrretórica", mas com efeitos mais limitados, pensando em termos geográficos, e mais práticos, por sair do papel e dos discursos para se apresentar na vida cotidiana das pessoas.

Em outra ocasião, ainda antes de se dirigir aos aldeamentos, Baines descreveu seus primeiros contatos com Dario, tido como um "capitão" pelos servidores da FUNAI, irmão de Dalmo, o "principal capitão". Seu testemunho indica que Dario, ao obter essa posição hierárquica de destaque em relação aos outros Kinja, passou a usufruir de bens e serviços restritos, como se tal barganha garantisse sua lealdade. O primeiro encontro entre eles aconteceu na Casa do Índio, em Manaus, onde Dario se encontrava para um tratamento odontológico, o que Baines apontou como sendo "uma das maneiras pela qual o Coordenador o

556 Idem.
557 Idem.
558 Idem.

favorecia para investi-lo com poder diante dos demais Waimiri-Atroari".[559] O que vem a seguir ilustra o projeto assimilacionista da FUNAI.

Além de Dario, encontravam-se no local outros Kinja, uma mulher muito idosa, um menino e um homem chamado Marcos. Motivado pela oportunidade de dialogar diretamente com os indígenas sem a presença de servidores da FUNAI, Baines tentou se dirigir a todos eles, decisão que foi frustrada pelo comportamento de Dario. Sua postura fez com que os presentes se retirassem e se limitassem a observar à distância. Então, falou sobre seu irmão, de modo a demonstrar sua própria importância perante o curioso estranho: "Dalmo foi a Camanaú. Vai embora Abonari".

A suspeita de Baines foi a de que,

> Como "Capitão" e irmão de Dalmo, Dario assumiu logo seu cargo de poder frente às pessoas do Posto Maré, referindo-se ao fato de que Dalmo era privilegiado pela FUNAI frente aos outros Waimiri-Atroari, não somente do Posto Terraplenagem mas também dos vales dos rios Camanaú e Abonari, onde o Coordenador o levava.[560]

E como se quisesse fazer valer a autoridade legitimada pela Fundação, emendou que o "Coordenador levou Dalmo de avião para o rio Jatapu, e que Dalmo tinha uma 'casa' de alumínio, reafirmando o estabelecimento de Dalmo como 'Capitão' principal pelos servidores da FUNAI".[561]

Somente após Baines mostrar um vocabulário da língua das populações que habitavam o baixo rio Jauaperi, de autoria de Hübner e Koch-Grünberg, e demonstrar a intenção de aprender kiñayara é que Dario baixou a guarda e a conversa fluiu para temas além de Dalmo. Mas, ao perguntar o que são "Waimiri" e "Atroari", a resposta revelou algo para além do entendimento sobre grupos étnicos. Dario se limitou a dizer que "Atroari e Wamiri são amigos",[562] resposta que ia ao encontro da versão dos funcionários, "que dividia seu grupo étnico e proibia atritos internos".[563]

559 BAINES, 1990, p. 32.
560 Idem, p. 31.
561 Idem, p. 31.
562 Cf. BAINES, 1990, p. 32.
563 Idem.

A fala de um chefe de posto chamado Otávio revela esse critério duvidoso. Ao explicar a diferença entre “Waimiri” e “Atroari”, afirmou que “os primeiros enterravam os defuntos quando líderes e os queimavam quando meninos jovens, enquanto os ‘Atroari’ só enterravam”,[564] sem levar em consideração a influência de outro grupo étnico, os Waiwai, que manteve longos contatos com grupos Kinja, influenciando alguns costumes. Assim, para os servidores, os que habitavam o Posto Terraplenagem eram os “Atroari”, e os de Abonari e Camanú, os “Waimiri”. De acordo com Otávio, esses a quem considerou serem dois grupos eram rivais e inimigos, passando para “assimilados” após a chegada da FAWA.

Numa fala que projeta mais os próprios valores morais e éticos relacionados ao nível de assimilação em que se encontravam essas pessoas, disse ainda que

> Atroari todo dia toma banho de sabão no estilo dos brancos. Não mexe nas coisas. Pede, mas não mexe. Os Waimiri roubam. Sumiram coisas. Atroari não. Atroari é puro, muito honesto. Sua mulher é fiel. A mulher Atroari não anda com outros. Entre os Waimiri a prostituição existe. Eu já trabalhei em Terraplenagem e em Abonari também. O Atroari aprende tudo com facilidade.
> Os Waimiri têm dificuldade de aprender. Os Waimiri não imitam os brancos como os Atroari. Atroari vê a gente escovar dentes e quer fazer o mesmo. Imitam tudo que os brancos fazem.[565]

Outro chefe de posto, Petrônio, completou afirmando que “Os Atroari trabalham mais que os Waimiri… Waimiri não trabalha tanto. Dalmo é o Capitão que manda sobre eles. O Dalmo já é civilizado”.[566] Aqui, é inevitável remeter às palavras de Albert Memmi, que levantou a questão: “Uma vez que o colonizado é presumido ladrão, há que se precaver efetivamente contra ele; suspeito por definição, por que não seria culpado?”. Nota-se, no caso em questão, que se para o Estado são todos alvos do processo colonizador, a estratégia da FAWA consistiu em cooptar alguns grupos e, por meio dessa divisão, estabelecer um confronto no campo das ideias fazendo do grupo Kinja “privilegiado” defensor do sistema que os aprisionou. Assim, não é difícil notar que o entendimento étnico ou identitário dos Kinja era completamente ignorado pelos servidores, que além de projetar seus valores nos

564 BAINES, 1990, p. 29.
565 Idem.
566 Idem.

indígenas utilizavam um “critério de indianidade”, ou quão submissos estavam, para apontar a qual “grupo” pertenciam.

Outro destaque nas falas é a sutil intenção de mostrar ao antropólogo, cuja bagagem acadêmica, em tese, lhe atribui um saber notório, sua própria condição de quem conhece, entende e tem autoridade para falar a respeito desses indígenas. Constante nos levantamentos de Baines é a busca de todos em legitimar a própria autoridade, o próprio conhecimento, a própria condição de alguém que sabe, revelando os vários níveis das relações de poder estabelecidas, mas em constante tensão.

Dario, por sua vez, acabou por absorver esse entendimento, “reforçando a imagem depreciativa que os dois chefes de posto e outros servidores atribuíam àqueles indígenas classificados como ‘Waimiri” e favorecendo aqueles, entre os quais [ele] e seu irmão Dalmo se incluíam, classificados como ‘Atroari’.[567] Entretanto, esse posicionamento pode indicar uma ação estratégica de autopreservação, ou ainda uma narrativa feita para um branco, no caso, Baines, já que ele também deu a versão de autodeterminação de seu irmão Dalmo: “Kui’ne”, que significa “nós”, sendo complementando por Marcos, quando este teve oportunidade de se manifestar, que indicou a palavra “Ki²in’ya”,[568] usada por eles quando falavam entre si.

As palavras de Dario não podem ser interpretadas ignorando tudo o que se passou com seu povo. É tarefa das mais árduas mensurar quanto de seu discurso era uma estratégia visando segurança, quanto era fruto de coação e coerção e quanto era de fato assimilação de pensamento, ou ainda todas as alternativas concomitantes. O que veio a seguir continuou revelando as consequências da presença da FAWA, mas ainda sem responder satisfatoriamente essa indagação.

A narrativa do “capitão” não se limitou a reproduzir o entendimento dos servidores, também apontou o tipo de relação estabelecida entre eles, e como as diretrizes da Fundação foram modificando sua prática diária, ritos e costumes, a

567 BAINES, 1990, p. 32.

568 O próprio Baines me informou que esse critério de grafia foi aprendido em um curso de linguística realizado na Universidade de Brasília, e se trata de uma simplificação do alfabeto fonético internacional, adaptada para quem trabalha com idiomas indígenas no Brasil. Por exemplo, em “Ki²in’ya”, o “2” indica a pronúncia glotal, e o apóstrofo indica onde cai o acento na palavra, a sílaba tônica. As grafias utilizadas posteriormente por Doroti e Egydio e pelo PWA eram mais simplificadas, mas também reduziram alguns sons do idioma. Como venho fazendo durante o trabalho, mantenho a grafia da fonte utilizada.

despeito do discurso de Cravero de manter a “tradição”. Enquanto fazia perguntas e comentários aleatórios a Baines, numa tentativa de demonstrar que possuía intimidade com um chefe de posto e de reafirmar, perante os outros Kinja presentes, seu posto de “capitão”,[569] disse: “Eu vou trabalhar perto de Jundiá para tirar castanha para vender. ‘Papai’ mandou eu. Papai ele é Coordenador. Mandou tirar castanha para vender. Quando roça acabar, quando derruba. Sr. Dalmo fica lá no Iauará. Eu vou ficar morando lá na frente”.[570] Baines interpretou essa passagem como uma forma de acatar as ordens de transferência do Coordenador para agradá-lo e assim manter seu privilegiado cargo na FAWA. Por outro lado, as palavras de Dario podem indicar uma ressignificação por parte do indígena para atribuir a si mesmo um papel de importância dentro da hierarquia estabelecida.

Posteriormente, remetendo às explicações de Otávio, Baines perguntou se queimavam ou enterravam os mortos, obtendo como resposta a corroboração às palavras do servidor: “Só enterram os mortos, não queimam. Pessoal lá de Abonari não sabe”.[571] A utilização da dualidade “saber” e “não saber” estruturou as relações entre a FAWA e os indígenas e, posteriormente, entre os próprios Kinja, perdurando durante todo processo de “pacificação”. Ao dizer que o outro grupo “não sabe”, Dario evocava a dicotomia imposta em que “não saber” cabia ao “índio” e “saber” àqueles que dominavam. Esse caso indica que o uso do termo “índio” apontava não para o elemento identitário, mas a uma espécie de classificação absorvida em que “índio” significava ser dominado. Portanto, a busca por agir, falar e viver como os servidores visava deixar tal condição sem que, no entanto, significasse deixar de ser Kinja. Talvez por isso, outras fortes mudanças tenham sido aceitas e reproduzidas naqueles dias sem que se note insatisfação no relato de Dario.

Ao mencionar a palavra “Watïtï”, que de acordo com Baines foi traduzida por um dos chefes de posto como “festa”, Dario afirmou: “Festa, só dois dias. Dois dias e duas noites, porque gosto muito de festa. Festa é bom, para namorar […]. Tem bebida de mandioca, batata e banana”.[572] Os ritos Kinja sofreram reformulações ganhando um sentido de “festa” e, principalmente, sendo limitados aos fins de semana para que não excedessem dois dias e assim interrompessem a semana de

569 Cf. BAINES, 1990, p. 32.
570 Idem.
571 Idem.
572 Idem.

serviço de plantações imposto pela FAWA.[573] Essa estratégia da FUNAI não deve espantar. Mais eficiente do que proibir as práticas ritualísticas foi condicioná-las a um pensamento utilitarista. Estabeleceu-se uma temporalidade ocidental em que os dias foram divididos entre úteis e finais de semana, e todo e qualquer costume era permitido, desde que não colocasse em risco a produção econômica.

O fim da conversa entre Dario e Baines foi como uma confirmação de que os relatos do "capitão" eram vividos rigorosamente: "Já é meio-dia?" Ao receber a confirmação, exclamou: "É! Eu vou tomar banho e dormir. Já é meio-dia. Já vou. Já está na hora de dormir". Um sorridente Dario pegou sua toalha e sabonete no quarto e rapidamente se dirigiu ao banheiro para não perder o horário.[574]

Pode-se considerar que Dario reproduzia hábitos dos brancos por estar, naquele momento, em contexto urbano, o que condicionava seu comportamento. Entretanto, já em terras Kinja, Baines continuou relatando atitudes indicativas de que a presença dos servidores da Fundação não visava apenas a manutenção da "paz", mas iniciar a assimilação para cumprir o objetivo de integrá-los à comunhão nacional por meio da completa submissão. O próprio Dario, mesmo em território indígena, dificilmente realizava alguma tarefa por si só, executando "rigorosamente as ordens dos funcionários, sem questioná-las, até receber outra ordem diferente".[575]

O método de Baines não consistia apenas em observar, mas em se juntar às atividades e trabalhos, buscando todas as oportunidades para aprender mais da língua e dos próprios Kinja. Foi assim que descobriu que a rotina diária começava antes das 6 horas da manhã, quando os homens iniciavam seus preparativos para cuidar do roçado de mandioca, enquanto as mulheres se dedicavam a outros afazeres. Durante dias, Baines participou da lida, quando munido de um terçado trabalhou e testemunhou o avanço da capinação que seguia em ritmo acelerado aos gritos de "Botar quente!", "Trabalhar rapaz, trabalhar!", "Porra caralho!", "Oi porra!", "Vai trabalha, porra!" e "Botar quente, porra!", parando apenas em intervalos de dez minutos no meio da manhã e da tarde, e para o almoço, numa rotina que lembrava a de uma fábrica. Tal dedicação foi recompensada com a aprovação dos Kinja, que demonstraram seu apreço compartilhando suco de buriti que era distribuído pelas mulheres. Porém, mais tarde, o que tinha sido interpretado como comunhão se

573 Idem.
574 Idem, p. 33.
575 Idem, p. 39.

revelou reflexo das atitudes do chefe do posto, que frequentemente gritava com os Kinja mandando-os trabalhar, lembrando-os que “Quem não trabalha, não come!”.[576]

Conforme se entrosava, Baines também entendia a dinâmica em vigor, até notar que a distribuição de funções não cabia aos próprios indígenas, mas aos funcionários, com a aprovação do “Capitão” Dalmo. Gradativamente, sua presença começou a incomodar os servidores, que passaram a considerá-lo um risco aos seus empregos. Comumente, quando realizava suas atividades antropológicas, recebia comentários debochados como “Passeando, rapaz?” de funcionários que aproveitavam a presença de indígenas para criar um clima de censura por parte deles. Eventualmente, descobriu por meio de servidores de outros postos que corria a notícia de que ele era um “espião da FUNAI”. A fonte: o chefe de posto Petrônio.

No entanto, não estava claro a Baines se Petrônio de fato iniciou a difusão dessa inverdade ou se a intriga era estratégia dos funcionários para que o antropólogo os apoiasse nas suas tentativas de expulsar o chefe, classificado como branco por servidores que reivindicavam uma identidade indígena. Havia também a suspeita de que usá-lo como “bode expiatório” era uma forma de explicar atitudes antagônicas que o antropólogo pudesse ter percebido.

De fato, é confusa a informação de que entre os servidores havia indígenas, mas as próximas linhas se encarregarão de elucidá-la.

Esse emaranhado de informações começou a revelar algo mais complexo do que tensões entre funcionários e chefes ou interesses contraditórios. O que estava em curso era o deslocamento para o território indígena da “oposição étnica índio/branco da sociedade nacional na sua forma mais agravada”[577] por parte de uma grande equipe de funcionários. O que aparenta ser uma obviedade, fruto da prática colonial da FUNAI, na verdade se mostra mais nebuloso por fazerem parte da equipe pessoas que pertenciam a “diversos grupos étnicos com séculos de contato contínuo com a sociedade nacional [que] estavam afastados das suas sociedades de origem, identificando-se, em primeiro lugar, como funcionários do órgão tutelar”.[578]

Essa passagem suscita uma reflexão sobre os processos de colonização pela qual o colonizado passa, e, antes de dar sequência, faz-se necessário alguns

576 Cf. BAINES, 1990, p. 40.
577 BAINES, 1990, p. 42.
578 Idem.

apontamentos. Possivelmente surgirá no atento leitor a dúvida sobre como um indígena pode reforçar o antagonismo “índio”/”branco”. Nessa aparente contradição permeiam alguns pontos importantes. O primeiro é a forma como o indivíduo absorveu a definição do que é ser “índio”. Se, inicialmente, o indígena ao se deparar com o branco recebeu essa alcunha, adotando a si essa “identidade” imposta pelo outro, conforme se estabeleceu o contato o discurso do progresso e do desenvolvimento apresentou e incutiu nesse indivíduo um novo entendimento, que é a ideia do “índio” como sujeito social transitório. Ou seja, que está atrasado e deve ser civilizado para viver o “presente”, o “moderno”, o “progresso”, como dito antes.

Assim sendo, ao viver como o colonizador e ao reproduzir seus modos e discursos, seu entendimento é o de que ele deixou de ser “índio” para ser “civilizado”, sem que isso altere necessariamente sua noção identitária. Então, ao se opor esse “índio” ao branco, está se apontando aquele que representa a preguiça e deve ser colonizado e aquele que deve colonizar, pois, como apontou Memmi, “Nada melhor para legitimar o privilégio do colonizador do que seu trabalho; nada melhor para justificar a penúria do colonizado do que sua ociosidade”.[579] E, no limite, pelo desejo do colonizador, o colonizado “deveria passar a existir apenas em função das necessidades do colonizador, isto é, transformar-se em colonizado puro”.[580]

A colonização, ao atingir o ponto máximo do *ser*, que é sua própria noção existencial, faz dessa pessoa, agora “individualizada”, alienada de sua própria condição, restando se fundar no fato de ser funcionário da FUNAI, entidade que o colonizou e que detinha a tutela dos indígenas. O que me remete às palavras de Paulo Freire[581] quando afirma que os sujeitos ao se descobrirem oprimidos,

> em lugar de buscar a libertação, na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou subopressores. A estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se “formam”. O seu ideal é, realmente, ser homens, mas, para eles, ser homens, na contradição em que sempre estiveram e cuja superação não lhes está, clara, é ser opressores. Estes são o seu testemunho de humanidade.

579 MEMMI, 2007, p. 117.
580 Idem, p. 124.
581 1974, p. 33.

Nessa dicotomia, entre ser colonizado ou colonizador, escolheu-se o segundo, ainda que ilusoriamente e que não passasse de instrumento imprescindível ao real colonizador. Isso porque, se na estrutura colonial "A retração do ego como processo de defesa bem-sucedido é impossível ao negro. Ele precisa de uma sanção branca," como apontou Fanon,[582] o mesmo valeu para esses indígenas absorvidos pelas colonialidades e que passaram a atuar em nome da colonização.

O modo de trabalho reproduzido pelos Kinja, que englobava horários bem demarcados, ritmo servil e hierarquia, somado à relação que tinham com os próprios servidores, que não eram todos brancos, é um ótimo exemplo da colonização se fazendo cumprir em fases, em que se incutiu no colonizado pequenas doses de colonialidades até que fossem absorvidas e integradas aos próprios costumes (caso dos Kinja), passando para o estágio em que algumas representações do grupo colonizado se tornem representantes oficiosos do colonizador (os capitães) para, enfim, converterem-se em agentes oficiais do indigenismo estatal na colonização de outros grupos (servidores indígenas da FUNAI).

Diante do conturbado cenário, Baines aproveitou para se dirigir a outra área, no Posto Indígena Taquari, e continuar sua pesquisa. Mas aquilo com que se deparou não era diferente do que tinha visto até então. No primeiro diálogo que teve com o encarregado do posto, Ruy, descobriu que os servidores estavam "orientando (os Kinja) no trabalho, pois eles quase não sabiam trabalhar",[583] ao que emendou outro servidor: "Elas não sabiam fazer farinha de mandioca, só faziam beiju".[584] Claro que estava em jogo, além da constante dicotomia "saber" e "não saber", a própria ideia de trabalho, que nesse contexto não foge da definição capitalista que tem na mão de obra alvo da exploração visando ganhos. Afinal, quão absurdo é considerar qualquer sociedade que seja de não trabalhar, como se sua alimentação surgisse espontaneamente? Não se pode negar o castigo e a domesticação guardados no que era chamado de "trabalho". Se o discurso dos servidores era reproduzido abertamente é porque sob sua ótica estava claro que estavam praticando algo positivo. Afinal, civilizar os "índios" era um ato de civilidade. Ainda que as palavras

582 2020, p. 66.
583 BAINES, 1990, p. 43.
584 Idem.

de Cravero permanecessem ecoando, “respeito ao tradicional”, na parede do posto se destacava a Norma Padrão de Ação de 29/03/1981 do coordenador local. O aviso lembrava os servidores que os “indígenas do sexo masculino deveriam receber calções e os do sexo feminino, saias; e que os indígenas ‘sejam incentivados a eles mesmos confeccionarem suas sandálias, aproveitando para isso os pneus desgastados das viaturas’”.[585]

Do próprio coordenador local Baines ouviu algo que de alguma maneira ratificou a divisão mencionada anteriormente. Se para o chefe Petrônio e o próprio Dario havia uma diferença entre os Atroari e os Waimiri que, afirmavam eles, “não sabiam”, para o Coordenador de Taquari Baines iria gostar mais do local onde se encontrava naquele instante, além de Abonari e de Camanaú. Isso, porque, em sua opinião, os indígenas de Terraplenagem e Alalaú Primeiro passaram a ter um comportamento “difícil” devido aos novos hábitos adquiridos com os servidores, como por exemplo Dalmo, que “já está usando bigode e pedindo botas de couro”, ao passo que em Taquari e em Camanaú “eles conservam mais as suas tradições”. Não cabe entrar no mérito sobre o que é ou não tradição para um povo indígena, o foco da atenção deve ser o fato de alguém de “fora”, o colonizador, estar estipulando isso. Mas, ora, não foi este a criticar a mesma pessoa que determinou o tipo de indumentária que os Kinja deveriam usar, além de estipular uma dependência do uso de material que iria para o lixo?

À essa altura, Baines já tinha conhecido os dois lados da divisão estabelecida pelos servidores, o “lado” dos Atroari e o dos Waimiri.

No Posto Indígena seguinte, o de Camanaú, cujo chefe se chamava Ricardo, seguiu-se o padrão comportamental encontrado em todos os lugares, mas que começava a dar indícios de que havia algumas diferenças em suas atividades e na forma de se relacionar com os indígenas. Mas a postura orgulhosa que os chefes exibiam se manteve invariável com Ricardo, que sem constrangimento afirmava saber muito sobre indígenas e o que era melhor para eles. De fato, chegou mesmo a tecer críticas a respeito de Dalmo e Dario, cuja “liberdade” concedida pelos outros chefes traria problemas no futuro, acrescentando que “índios não deviam tomar suas próprias decisões”, apesar de logo a seguir afirmar que “Eles já são caboclos”,

585 Idem.

comparando-os aos servidores indígenas da FUNAI, também chamados dessa forma.[586]

No dia seguinte, navegaram rio acima rumo à “Frente Avançada Maré”, onde Baines descobriu que o chefe Ricardo era chamado de “Papai Ricardão”. É alvo de curiosidade, quiçá de uma observação psicanalítica, a necessidade de esses chefes brancos serem associados a uma figura paterna. Arrisco dizer que tal iniciativa não partiu espontaneamente de alguém que falava outra língua, de um indígena. Mais seguro é entender como prática de uma colonialidade, reflexo do patriarcado. Nessa Frente, Baines descobriu que a autodeterminação, quando utilizada pejorativamente pelo colonizador, pode ser renegada pelas pessoas. Interessado em saber como era o relacionamento entre os diversos grupos, o antropólogo perguntou a algumas pessoas sobre outros aldeamentos, obtendo como resposta que “Ba²aiš ir’a ‘nehepa”, ou seja, “conhecemos o nosso povo que reside em outras aldeias”. Motivado pela receptividade, e recordando a palavra utilizada pelos “capitães” Dario e Dalmo, de Terraplenagem, e pelo chefe Otávio, indagou: “Kui’ne?”. Surpresos, responderam imediatamente, repreendendo-o: “Kui’ne wa. ‘nï, ba²aiš i’ra” (Não há gente brava, há gente de outras aldeias). Outra pessoa ainda emendou: “Ki²in’ya Kuiya’ba” (Nós matamos).

Até então, Baines não sabia que esse termo representava a visão depreciativa usada pelos servidores para se referirem a eles e relacioná-los com aqueles que lutaram contra a chegada dos brancos provocando os “massacres”. Ao fazê-lo, reforçavam, em tom acusador, o pensamento de que os brancos eram vítimas e os indígenas, violentos e bravos. Dessa forma, ao utilizar essa palavra em sua primeira conversa, Baines, para os Kinja, compartilhava dessa visão. Somente mais tarde, quando nada poderia fazer voltar a palavra pronunciada, veio a descobrir que no Posto Terraplenagem o termo “Kui’ne” recebera uma nova interpretação, em que alguns servidores trouxeram de volta o mito da “bravura” dos Kinja, que na linguagem indigenista se refere a “índios bravos” que lutaram contra o branco.[587] Algo que não tinha acontecido na Frente Avançada Maré. Como afirmou o próprio Baines,

586 Cf. BAINES, 1990, p. 43.
587 Cf. BAINES, 1990, p. 45.

> Esta interpretação nova invertia seu sentido pejorativo, investindo a palavra com conotações positivas, e fora adotada pelos 'Capitães' Dalmo e Dario, que a devolveram para Otávio, e depois para mim. Posteriormente, vários Waimiri-Atroari traduziram-me a palavra 'Kui'ne' como 'quem mata gente', 'quem é bravo mesmo'.[588]

Nos aldeamentos, constantemente se reforçava como o modo de vida indígena era negativo e deveria ser substituído. Também as moradias começaram a sofrer alterações para satisfazer o padrão estético domiciliar ocidental, o que não significava que o tratamento melhorasse. Mesmo nos casos em que indígenas já viviam em habitações similares às dos servidores, estes faziam questão de assinalar que moravam em uma "Vila", ao passo que os Kinja viviam na "Maloca". Cabe dizer que, tradicionalmente, essa população vivia em grandes habitações comuns, que foram sendo substituídas pela FUNAI para acompanhar os padrões individualistas e de privacidade ocidentais. O chefe do posto falava orgulhosamente que estava ensinando os indígenas a fazer assoalhado nas casas que construíam, e não perdia a oportunidade de elogiar, na presença de outros Kinja, aqueles que já possuíam uma habitação nesses moldes.[589]

Ao absorverem esse modelo, os próprios indígenas passaram a criticar outras formas de construção. O Kinja Ângelo, cuja casa era a mais visitada pelo chefe do posto, a respeito de uma construção de outro Kinja, Anastácio, afirmou que "Anastácio 'mï²dï 'kwa²da" (A casa de Anastácio não presta), por ter paredes feitas com folhas de palmeira.[590] Assim, não é de admirar que Henoch, um servidor indígena, dividiu com Baines a informação de que "Todos eles vão ter casas individuais agora. Cada um vai fazer o seu. Fica mais fácil para eles. Eles vão fazer farinha para todos eles e deixar de fazer beiju".[591] O processo de assimilação se desenvolvia enquanto se estabeleciam as diferenças hierárquicas, remodelando "a sociedade Waimiri-Atroari para se assemelhar aos seus padrões (dos servidores), mantendo-a, porém, sempre distinta da deles e subjugada às suas ordens e seus interesses, justificando sua atuação na crença que 'sabiam' o que era 'melhor' ou 'mais fácil' para estes'".[592]

588 1990, p. 45.
589 Cf. BAINES, 1990, p. 46.
590 Idem.
591 Idem.
592 Idem.

É relevante o comentário do servidor indígena a respeito da mudança de alimentação por meio da produção da farinha, já que isso demonstra o que estava em curso no aldeamento. Um servidor que trabalhava na cozinha e se apresentava como “filho de índio do Rio Negro”, a despeito de destacar essa ascendência tratava os Kinja com visível desprezo. Quando precisava de água, mandava as crianças buscarem no rio para, após o cumprimento da incumbência, expulsá-las. Em tom autoritário, mandava grupos de meninos cozinharem arroz e macarrão. Frequentemente, mulheres iam à cozinha pedir alimentos, que eram distribuídos pelo servidor. Destacavam-se o sal, fornecido em pacotes de um quilo acompanhados de dois lembretes: o de não esquecerem de colocá-lo na comida, “senão, não presta”, e que voltassem para buscar mais quando acabasse; e os pacotes de macarrão mofado, considerados, por seu julgamento, inapropriado aos servidores, mas não aos Kinja. Nesse processo de desvalorização da alimentação indígena, suas receitas eram alteradas pelo servidor, recebiam sordidamente comida estragada e viam-se cada vez mais dependentes desse sistema.

Por mais custoso que seja desvelar o olhar do romântico que não quer se deparar com a realidade, em algum momento o preço será cobrado. Após o fim do SPI, encerrado em meio a polêmicas, corrupção, violência e crimes, poder-se-ia esperar que a nova entidade indigenista não correria o risco de práticas similares. Entretanto, o que se passou com os Kinja ia da transformação de seu modo de vida à manipulação de sua opinião, passando por extorsão e aliciamento das mulheres, suscitando as horrendas práticas descritas no relatório Figueiredo.

Ação comum dos servidores, patrulhar a “Maloca” servia de subterfúgio para ir de casa em casa colher alimentos para o próprio usufruto. Mais perverso era condicionar o fornecimento de medicação à doação de produtos que os satisfizessem. Ilustrando essa condição de subserviência, em um caso em que surgiu a possibilidade de um chefe de posto ser transferido, tratou ele de declarar em frente aos Kinja que, “Se eu sair deste Posto, todo mundo vai embora”. Funcionários bajuladores repetiam a informação: “Papai Ricardão vai embora, todo mundo vai embora”. Pouco tempo depois, os próprios indígenas começaram a reproduzir a frase com sentido dúbio. Não ficou claro se o chefe se referia aos próprios servidores que deixariam o local com ele ou se se tratava de uma ordem aos indígenas, que deveriam deixar o local no caso de sua transferência. Seja qual

for a explicação, o fato é que o chefe permaneceu no posto por mais dois anos, evidenciando duas possibilidades: seu poder de ludibriar esses indígenas[593] ou a estratégia Kinja de manter um padrão considerado por eles minimamente positivo.

O prolongamento de sua estada possibilitou que Ricardo se envolvesse em outros níveis com os indígenas, mais especificamente, com as mulheres. Aproveitando-se de sua condição hierárquica, e do que ele representava dentro dessa relação de dominação, tratava as mulheres como se fossem sua. Decerto, o fato de os Kinja praticarem a poligamia foi um facilitador, porém, o que estava em jogo não era seu afeto, mas seu desprezo por elas. Uma, em especial, se tornou seu alvo, a ponto de ser chamada de "minha 'putu",[594] algo feito publicamente. Entretanto, o comportamento da mulher em questão era diferente da forma como as mulheres Kinja tratavam seus maridos, indicando uma especificidade por se tratar de um branco. O chefe Ricardo, por sua vez, "costumava sentar na rede e gritar em voz grosseira e zombeteira para [ela], na presença de servidores e Waimiri-Atroari, 'Vem cá minha 'putu!', arrastando-a para o seu colo, abraçando-a e beijando-a ao proferir frases como 'Você é šui'ya ('bonita', mal-pronunciado)'"[595] com desdém. Sua atitude exigia dela uma conduta que se "enquadrava nos seus preconceitos altamente pejorativos a respeito de uma 'índia'".[596] O fato de Baines ter testemunhado, pode revelar também um comportamento mais acentuado do servidor na intenção de demonstrar seu poder entre todos, incluindo o próprio antropólogo.

Uma particularidade da psiquê humana é como uma postura se torna suscetível ao condicionamento do outro, seja por estratégia, convivência harmoniosa ou por imposição. Quando se estabelecem forças desiguais, em que se submeter é a alternativa à morte e aquele que detém o poder passa a ser o referencial do que é certo, seu comportamento e posicionamento tenderão a ser copiados por aquele que se submeteu. Baines pôde presenciar esse fato, da mesma forma que teve a experiência de ser tratado como o colonizado. Numa espécie de inversão de papéis, no qual os Kinja passaram a reproduzir o posicionamento do colonizador, ou seja, dos representantes da FUNAI, o antropólogo viu-se no papel daquele que "não sabe".

---

593 Cf. BAINES, 1990, p. 49.
594 Pronúncia de Ricardo para 'putï, termo em kiñayara para esposa.
595 BAINES, 1990, p. 50.
596 Idem.

Em sua busca por aprender a língua, Baines se utilizava do antigo léxico que sempre o acompanhava, mas também praticava a comunicação daqueles que não entendem um idioma: a gesticulação. Em uma ocasião, enquanto conversava com um grupo de Kinja tentando expandir seu vocabulário, apontou para o céu e depois para a terra para obter palavras e frases. Tentando compreender o que o antropólogo dizia, um deles perguntou: “Embaixo (da terra) Ki²in’ya wa.’ni? (Não há nossa gente embaixo [da terra])?”. Ao que Baines respondeu: “’Nini ka’bï (Não tenho conhecimento disso)”. O Kinja não se conteve ao demonstrar seu espanto, limitando-se a dizer: “Ša²ane! (É mesmo!).[597] A explicação para esse momento peculiar somente ocorreu meses depois, quando Baines, enfim, conheceu o mito Kinja que fala sobre “outra gente, igual a nós” sob a terra e no fundo do rio. Baines afirmou que:

> Ao declarar que eu ‘não conhecia’, coloquei a minha palavra em questão, pois os Waimiri-Atroari já acreditavam no sistema de idéias que os funcionários lhe impunham de que eles ‘não sabiam’ e que estes ‘sabiam’. Ao manifestar que eu não compartilhava das atitudes implícitas na visão dos funcionários, que sempre afirmava ‘saber’ e ‘conhecer’ de tudo, como parte do seu conceito de serem ‘civilizados’ ou ‘índios civilizados’, em oposição aos Waimiri-Atroari, que, como ‘índios’, ‘não sabiam’, e tinham que ser ‘ensinados’, eu questionava a própria oposição ‘índio’/’branco’. Fui visto como anômalo frente ao sistema de idéias hegemônico.[598]

Após esse episódio, circulou entre os Kinja a afirmação de que “Stephen mai’yE²dE (Stephen não sabe)”, corroborando discurso do chefe do posto que desde seu primeiro contato afirmara que, como “gringo”, ele “não sabia” andar no mato. Diante desse cenário, a estratégia adotada por Baines foi devolver a pergunta sempre que fosse questionado, evitando se colocar na posição que os servidores ocupavam com tanta empáfia, de dar ordens e “ensinar”, o que era estranho para os Kinja.

A inferiorização dos Kinja por parte dos servidores da FUNAI era notada em praticamente todos os seus atos, mas fica muito mais evidenciada na linguagem, uma das principais armas coloniais. A inferiorização e proibição de línguas indígenas é algo presente no histórico brasileiro, sendo uma das principais iniciativas o

597 Idem, p. 51.
598 Idem.

chamado Diretório dos Índios,[599] implementado na administração do Marquês de Pombal, que impôs a língua portuguesa aos indígenas. A FAWA, por sua vez, utilizou-se do que Baines chamou de "linguagem de dominação", baseava num português informal e que pode ser considerada uma continuidade daquela utilizada com os Kinja desde sempre, sendo aprimorada pela FAWA. Baines assegura ter presenciado inúmeras vezes que os servidores da FUNAI "ensinavam" essa linguagem, mandando-os substituir sua própria língua. Se nos tempos do Marquês de Pombal impôs-se o português, em detrimento das línguas indígenas, visando a unificação dos territórios portugueses, no caso dos servidores da Fundação estava mais para deboche e desdém em relação ao kiñayara, já que essa "linguagem" distorcia também o próprio português. Mas, claro, tratam-se todas de ações igualmente lesivas e colonialistas.

É sintomático que ao explicar como a "linguagem de dominação" era colocada em prática, Baines tenha iniciado pela palavra utilizada para se referir à mulher, refletindo o comportamento sexista dos servidores. Se em kiñayara "mulher" é "weri", em vez de utilizar a palavra correspondente em português, estimulavam os Kinja a usar "Maria". E assim era frequentemente feito por todos. Situações como "quando o servidor Clóvis apontou para o colar de miçangas de Ismael (wa),[600] em Abonari, e em voz zombateira gritou-lhe: 'Maria'!",[601] sendo prontamente retrucado: "Homem!"; ou quando Baines conversava com o "Capitão" Dario sobre os funcionários e este afirmou que o mesmo Clóvis gostava do aldeamento de Tobïpïna "Só por causa de 'Maria'"; ou ainda quando o servidor Darcy afirmou que nas festas "O homem dança, a 'Maria' ao lado", ilustram a forma como utilizavam o termo.[602]

A simplicidade dessa linguagem consistia em utilizar exemplos práticos e visuais para descrever aquilo que se queria dizer. Por exemplo, para se referir aos períodos do dia, em vez de dizer "de manhã cedo", algo definitivamente subjetivo, falava-se "sol pequeno", indicando a posição do astro no céu. Ao aceitar o uso dessa

599 Transformada em lei em 1758, o "Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário" estipulou entre outras coisas que os indígenas deveriam ser cristianizados e obrigados a falar português por ser este "um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes", como diz o artigo 6. O Diretório completo pode ser encontrado em < https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518740 >. Acesso em: 08/03/2021.

600 WA é a abreviação de Waimiri-Atroari.

601 BAINES, 1990, p. 61.

602 Cf. BAINES, 1990, p. 61.

linguagem ficava tacitamente entendido que os servidores da FUNAI estavam em posição de decisão. Dessa forma, essa linguagem também era uma forma efetiva de reforçar o papel daqueles que "sabiam" e daqueles que "não sabiam", como se isso justificasse a posição de submissão dos Kinja. O servidor Clóvis, em uma única frase, demonstra tudo isso. Conversando com o jovem Kinja Jacinto, afirmou: "Tu não sabe pescar. Fica lá na beira e não pega nada. Tu tem que ir antes das oito quando 'sol pequeno'".[603] Mais do que expor algum conhecimento de pesca, marcava-se uma posição hierárquica, incutindo desde cedo quem era o detentor do conhecimento.

Da mesma forma que estabeleceu a dicotomia "saber" e "não saber", essa linguagem utilizou o "ter" e "não ter" como padrão argumentativo, sendo o próprio Baines alvo desse uso. Enquanto conversava com a Kinja Berta, ela disse: "Tu mulher não tem, Stephen; dinheiro não tem. Ricardo chama, dinheiro muito casar", refletindo, além da linguagem da dominação, a mentalidade do chefe do posto, de que para casar é preciso ter muito dinheiro. Essa prática era reforçada pelos servidores, como fica evidente no caso de um adolescente, Alonso, que à época vivia separado do grupo por ordem do chefe do posto. Ao informar ao servidor Henoch "Acabar farinha (a farinha acabou)", recebeu como resposta "Acabar não tem (Não acabou)". Outros casos de distorções linguísticas provocadas pela "linguagem de dominação" ocorreram quando um grupo pediu aveia e sabão ao servidor Arídio, que respondeu: "Aveia morreu. Sabão morreu (A aveia acabou. O sabão acabou)". Além disso, expressões como "dor de barriga" e "estou satisfeito" foram substituídas por "barriga quente" e "barriga grande", ao passo que "estou com fome" se tornou "barriga pequena".[604]

Em um contexto em que as relações de poder estavam muito bem definidas e vigentes, essa linguagem, que pode ser considerada de simples compreensão, facilitava os abusos por parte dos servidores da FUNAI. Certa feita, os funcionários Ruy, Walter e Ariel, acompanhados por Baines, chegaram ao aldeamento Tobïpïna vociferando "Barriga pequena. Cadê paca?". Na cozinha comunal construída pelos Kinja a mando dos servidores, mandaram as crianças encher repetidamente seus pratos sob a alegação de "barriga pequena". Depois de esgotar toda a alimentação

603 Idem, p. 64.
604 Cf. BAINES, 1990, p. 62.

dos indígenas, deitaram-se preguiçosamente, ao que Ruy avisou que futuramente deveriam salgar carne e peixe para a vindoura “água grande” (época de enchente).[605]

Apesar de não serem do português, duas palavras apareciam constantemente na linguagem de dominação, “maré” (bom) e “marupá” (mau). Curiosamente, Dario e Dalmo negavam ser palavras de seu idioma. Outro Kinja, Damião, afirmava serem elas “FUNAI’yira” (Língua da FUNAI). Entretanto, já em 1906 um artigo sobre um grupo indígena do rio Jauaperi, de autoria de Payer, registrou “Ahú aumaré” (Eu sou bom) e “Marupá” para indicar desaprovação. No ano seguinte, a dupla Hübner e Koch-Grünberg incluiu em seu vocabulário - o mesmo que acompanhou Baines durante as pesquisas -, a frase “Kariuá-aua-mari”, traduzida por eles como “Com meu amigo”. Também Alípio Bandeira, em 1926, incluiu no glossário de seu livro um termo similar, “Uamarê”, para indicar algo bonito, bom e agradável, e “Marupá”, para algo que não presta. Não à toa, relatórios do SPI e do sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa também apresentaram o termo “marupá”.[606]

Mas se os documentos revelam o uso dessas palavras desde o início do século XX, por que os “capitães” negaram sua relação com os Kinja e Damião a atribuiu a “língua da FUNAI”? Considerando a forma como eles passaram a lidar com a própria história após a chegada da FAWA e como os servidores se apropriaram e passaram a usar esses termos, esse posicionamento pode indicar uma tentativa de se dissociarem deles para, posteriormente, quando aceitaram seu uso, o tenham feito como se fosse algo originado daqueles que se encontravam em posição de domínio.

Baines suspeitou que esse ato tenha sido parte da negação do passado, especialmente dos anos anteriores ao seu aldeamento.[607] Seja qual for a explicação, o fato é que a linguagem de dominação não apresentava caráter educativo, mas coercitivo. Mesmo o termo “maré” apresentava uma subversão de valores. Baines ilustra isso com o caso do jovem Kinja Romeu, que afirmava alegremente “Eu muito maré, Barbosa (o então coordenador) falou comigo assim”, exaltando a aprovação do colonizador, confundindo afeto, aceitação e subordinação.

605 Idem.
606 Idem, p. 64.
607 Idem.

As poucas palavras kiñayara incorporadas à linguagem de dominação tinham seu significado alterado a ponto de os Kinja mais próximos aos servidores passarem não só a aceitar as novas interpretações, mas reproduzi-las. Além disso, os servidores pronunciavam erradamente as palavras, o que para Baines não se tratava de falta de capacidade, mas

> uma modificação, que, embora não feita com consciência lingüística, era uma manifestação de não quererem falar uma língua que desdenhavam. Assim, distanciavam-se dos Waimiri-Atroari, reconstruindo até a língua destes para tentar forçá-los a se submeterem totalmente a seu mando e a repudiarem a própria língua.[608]

Quando questionado sobre a razão de os servidores nomearem os Kinja com "nomes em português", o chefe de posto Ricardo alegou que os "funcionários não têm condições de pronunciar a 'gíria' deles". A forma como se referiam ao kiñayara é autoexplicativa.

O tom depreciativo dos servidores é visível, mas Baines[609] apresentou duas hipóteses mais técnicas para essa prática. Primeiro, "a língua apresentava dificuldades para os servidores no nível estrutural de variação fonológica, pois um sistema fonológico interferia em outro. Os padrões sônicos das línguas que os servidores conheciam não correspondiam aos da língua Waimiri-Atroari". Segundo,

> estas variações tinha um sentido sócio-simbólico. Os funcionários acentuavam as suas próprias modificações nesta língua de contato, revelando não somente uma despreocupação sem se aproximarem da pronúncia Waimiri-Atroari, mas um esforço de pronunciar os vocábulos desta língua em tom que a ridicularizava.

Ao aceitar e reproduzir as modificações os Kinja expunham quão afetada estava sua relação com a própria língua. Esforçavam-se para falar errado o próprio idioma em troca de aceitação e boa vontade dos servidores, num ciclo vicioso em que apenas sua autoestima e seu povo eram prejudicados. Diante desse cenário, é inevitável rememorar as palavras de Paulo Freire[610] de que "A autodesvalia é […] característica dos oprimidos". E que ela

608 Idem, p. 65.
609 1990, p. 66.
610 1974, p. 54.

> Resulta da introjeção que fazem eles da visão que deles têm os opressores.
> De tanto ouvirem de si mesmos que são incapazes, que não sabem nada, que não podem saber, que são enfermos, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isto, terminam por se convencer de sua 'incapacidade'.

Além da função de subordinar a população Kinja, a linguagem de dominação também era usada para distinguir uma identidade de grupo. Na presença de pessoas que não eram da FAWA, e que ocasionalmente se encontravam nos aldeamentos ou nos postos, servidores como Ruy faziam uso dessa ferramenta para deixar clara a diferença entre esses visitantes e aqueles que atuavam na Frente de Atração. Dessa forma, criava-se a ilusão de que por falarem a mesma "língua" servidores e Kinja faziam parte do mesmo grupo, em oposição às pessoas de fora.[611] Mas, ainda que isso possa ter fortalecido alguma fidelidade por parte dos indígenas, o fato é que "os funcionários mantinham os Waimiri-Atroari como diferentes deles e sujeitos à sua zombaria e às suas ordens".[612] Por não haver o mínimo esforço em aprender kiñayara, restava a esses indígenas aprender a língua que os colonizava.

Sem perder de vista que um dos objetivos era integrar os indígenas à sociedade nacional, e que todas as ações da FAWA tinham pretensões assimilacionistas, a aceitação dessa linguagem por parte dos indivíduos escolhidos como "capitães", e posteriormente por vários outros Kinja, foi essencial para tê-los sob controle. A estratégia não era mais dominá-los pela força, mas a partir de sua própria noção cultural e identitária. Se a língua "confere identidade e forma particular de ser no mundo",[613] pode-se considerar que a "linguagem da dominação", somada à reconfiguração histórica imposta pelos servidores, também agiu com esse fim. Obviamente, o fato de esses indígenas utilizarem duas linguagens, o kiñayara e a "linguagem da dominação", confere mais complexidade do que apenas uma mera substituição de idiomas. Além disso, como demonstram os relatos até aqui, não há uniformidade em sua utilização ou mesmo no entendimento das palavras e concepções. Entretanto, aprofundar-se nessas questões exige um conhecimento de linguística que não possuo. Permaneço então, nas observações historiográficas.

611 Cf. BAINES, 1990, p. 67.
612 BAINES, 1990, p. 68.
613 LONDOÑO, 2020, p. 122.

5.5 Trabalho e economia

Todo conceito e categoria são sócio-históricos, logo, seu entendimento está condicionado ao contexto em que estão inseridos. Na modernidade brasileira, a ideia de trabalho se relaciona ao progresso, com uma finalidade utilitarista de sua produção e, sobretudo, com relações de poder. Tudo alimentado por ideais capitalistas pautados na exploração (de pessoas e do meio ambiente). Isso não deixou de se refletir nas relações estabelecidas entre a FAWA e os Kinja, que acabou ganhando um cunho empresarial. Nas palavras de Cardoso de Oliveira, tratava-se do

> estabelecimento de uma orientação totalmente voltada para a transformação dos Postos Indígenas […] em verdadeiras empresas, dedicadas à produção e ao lucro. A concepção inerente a essa orientação é a de que o índio só pode 'civilizar-se' pelo trabalho, não aquele ao qual está culturalmente condicionado, mas ao trabalho induzido, o que lhe é ensinado pelo civilizado. E a consequência imediata disso é tornar o Posto Indígena uma unidade auto-suficiente, o que viria a dispensar verbas orçamentárias destinadas à assistência e à proteção.[614]

Sob um discurso de se pacificar e civilizar selvagens, exploração travestida de civilidade, o trabalho estava associado às próprias relações sociais impostas pelos servidores da FUNAI, como o projeto de extração de castanhas que exigia dedicação de todos os Kinja. Certa feita, eles foram informados que

> Quinta, sexta, sábado, vocês vão tirar castanha. É pra guardar. Aí, a Mascarenha (lancha da FUNAI) vem aqui e vai levar tudo para Manaus para vender. Papai Kazuto (Kavamoto, então Delegado da 1º Delegacia da FUNAI) vai vender e comprar farinha e mandar para vocês comer. Aqui tem pouca roça, a mandioca é toda muito pequena. Não vai dar para vocês, e a castanha está lá no mato estragando, então tem que aproveitar, tem que tirar.[615]

Claro que tal forma de trabalho era completamente estranha ao cotidiano anterior à invasão colonialista, mas a prática foi imposta à revelia dos indígenas,

614 Apud BAINES, 1990, p. 161.
615 Cf. BAINES, 1990, p. 162.

obrigados a adotar uma postura de submissão. Além disso, a ordem deixava tacitamente entendida a necessidade de se ampliar o cultivo e dedicar mais tempo à roça. É importante destacar o período, os primeiros anos da década de 1980, quando os diversos conflitos durante a construção da BR-174 permaneciam vívidos e fortes na lembrança de quase todos. A sequência de pólvora, doenças e matança foi mais do que suficiente para deixar marcas profundas e coibi-los de qualquer ação de resistência.

O método utilizado pela FAWA era alimentar o velho estereótipo do "índio preguiçoso" em oposição ao trabalhador útil ao sistema. De tal modo se absorveu essa mentalidade que muitos Kinja passaram a reproduzi-la no seu cotidiano, chegando a subverter a importância das atividades outrora imprescindíveis para garantir sua subsistência, como a pesca e a caça. A fala do capitão Miguel é explícita nesse sentido, ao afirmar que

> Aqui Papai Grande (o Coordenador) fala, 'Trabalhar muito'. Adriano (Kinja) pescar muito. Trabalho não tem. Sidney (Kinja) pescar muito, Adriano pescar muito, caçar muito, trabalho não tem. Aqui trabalhar muito… Adriano caçar, pescar. Trabalho não tem. Aqui trabalhar muito![616]

Ou seja, caçar e pescar se tornaram atividades opostas a trabalho, que só era considerado válido e legítimo se determinado pelos servidores. Criou-se também uma dependência, fazendo da alimentação fruto do trabalho "oficial". Espalhou-se pelos postos um sistema que recompensava a força de trabalho Kinja com um prato de comida, levando-os a parar de caçar e pescar, privando mulheres e crianças de carne e peixe durante a semana. Um encarregado da FUNAI foi claro em afirmar que "os servidores só davam alimentos em troca de atividades que classificavam como 'trabalhar', isto é, o acatamento das suas ordens".[617]

Como apontado, entre os servidores havia pessoas com origem indígena que, por terem passado por processos similares aos dos Kinja, acabaram por adotar os ideais do "progresso" e defendê-lo. Estes também partiam da premissa de que os Kinja "não sabiam" e deveriam ser ensinados. Arídio, um servidor que se apresentava como "índio do Rio Negro", chancelado pelos superiores dizia que "Nós

616 Idem, p. 167.
617 Idem.

funcionários somos professores dos índios. O nosso serviço é isso, ensinar e catequizar os índios". Sob o argumento de que "Ninguém nasce sabendo", afirmou: "Estou aqui para ensiná-los".

Em Abonari, sob ordens de Otávio, chefe do posto, dirigiu os trabalhos dos Kinja na roça. "Eu trabalhava junto com eles na roça. Se mandar eles trabalhar, eles trabalham. É como nós, um servidor não sabe o que fazer sem chefe para mandá-lo. O mesmo com eles; sem uma pessoa para mandá-los trabalhar eles não sabem o que fazer". Exemplo similar se deu em Terraplenagem, com o capitão Dalmo, que estava submetido às ordens do chefe Petrônio. O encarregado Jarbas, que se identificava como "índio do Baixo Amazonas", afirmava que "Dalmo fica perdido se não tem alguém dizendo para ele o que tem que fazer. Dalmo faz tudo o que a gente manda". Tanto Petrônio quanto Jarbas procuravam explicar a Dalmo que os produtos tinham um valor de mercado em Manaus, incutindo nele a ideia de produção com parâmetros na cidade. A jornada de trabalho seguia os moldes que muitas pessoas reconhecem: Às 6 horas, despertar, tomar café da manhã e varrer o terreiro; às 7 horas, início do serviço da manhã; às 9 horas, intervalo de dez minutos; às 11 horas, fim do serviço da manhã, banho e almoço; às 13 horas, início do serviço da tarde; às 15 horas, intervalo de dez minutos; às 17 horas, fim do serviço da tarde, e atividades como jogar futebol, tomar banho, jantar e conversar; entre às 20 e 22 horas, dormir.[618]

Nessa sobreposição da noção de trabalho dos Kinja, nomearam-se "capitães", "cozinheiros", "caçadores" e "meninos do Posto", refletindo uma organização da sociedade nacional. Baines alega que "Os servidores constantemente reforçavam sua divisão de trabalho entre os Waimiri-Atroari, impondo-a em ações e palavras como parte da Frente de Atração com sua hierarquia burocrática".[619] Mesmo a produção de bens de primeira necessidade era controlada pelos funcionários, e "a produção agrícola dos Postos era destinada à comercialização, além de sustentar os servidores e os Waimiri-Atroari".[620] Mesmo presumindo que a FUNAI arcasse com todas as despesas da atração, não é de se espantar que uma ação civilizatória impusesse essa estrutura, considerando tudo o que foi dito até aqui sobre o que é ser "civilizado".

618 Cf. BAINES, 1990, p. 167-171.
619 Idem, p. 182.
620 Idem, p. 183.

Para reforçar esse método e ganhar apoio dos indígenas que recebiam atribuições consideradas hierarquicamente superiores, estabeleceu-se a distribuição de prêmios e punições. Os capitães possuíam privilégios, estimulando a colaboração dos outros, que almejavam conquistar as mesmas vantagens. Para o caso de os prêmios não serem estímulo suficiente, o receio de receber castigos levava todos a "cooperar". O próprio coordenador Giuseppe Cravero não escondia que deveriam ser enviados à maloca, como punição, aqueles que não cumpriam o regime de trabalho.[621] Como em empresas que recorrentemente incitam a competição entre seus empregados, os Kinja eram constantemente incentivados a manter essa lógica ativa, alienados de sua condição, fosse durante a jornada de trabalho ou em atividades de lazer, como o futebol.

A propósito das diferenças entre tais atividades, elas só existiam em termos conceituais. Na prática, o futebol também era um meio para estimular a competitividade. Baines relata ter testemunhado os servidores voltando de um jogo com jovens Kinja, dando a ordem: "Foi empate. Vamos jogar de novo". Reforçavam a competição por meio de desafios da mesma forma que o faziam no trabalho: "Vamos terminar de capinar hoje!", premiando os mais assíduos e obedientes.[622]

Não deve chocar o fato de, nessa estrutura, serem aqueles que também se encontravam na condição de explorados a estimular a exploração. Se, como explica Marx,[623] no sistema capitalista o valor da mercadoria é medido pelo trabalho necessário para produzi-la, de modo que a diferença entre ele e o investimento inicial é chamada de mais-valia ou, simplesmente, lucro, pode-se considerar que tal lógica foi empregada pela Frente de Atração. Mais alguns pontos devem ser destacados. O primeiro é o fato de o objetivo primordial junto aos indígenas, mesmo sendo justificado pelo argumento do desenvolvimento econômico, não visar retorno financeiro direto. Em outras palavras, pacificar os Kinja era apenas parte de um projeto maior em que qualquer perspectiva financeira dependia de outros empreendimentos; era apenas o primeiro passo para a futura real exploração de seu espaço e de sua mão de obra, propósito da integração.

Porém, na dinâmica estabelecida entre os servidores da FUNAI e os indígenas, especialmente por se fundarem no objetivo civilizatório, iniciou-se uma

621 Idem, p. 166.
622 Idem. p. 183.
623 Cf. 2011, capítulo 1.

relação de trabalho aos moldes dos utilizados em qualquer empresa. Obviamente, posto que todo recurso empregado vinha do Estado e não de investimentos dos próprios servidores, não se pode considerá-los capitalistas no sentido estrito, ainda que o praticassem, o defendessem e agissem em nome dele. Afinal, também eram os servidores explorados.

Outro ponto a ser considerado é o fato de que, mesmo o mais explorado dos trabalhadores tem sua mão de obra compensada por um irrisório salário que seja. Os Kinja, eventualmente, trabalhavam por serem obrigados, em troca de alimento, não se diferindo de uma servidão. Obviamente não se trata de insinuar uma relação com os cativos dos séculos anteriores, os contextos eram outros, as relações eram outras, os objetivos eram outros. Essa curiosa configuração mesclava diferentes níveis de exploração entre os servidores e entre servidores e indígenas, como será vista com mais pormenores abaixo. Contudo, não deixou de seguir a lógica capitalista.

Destaco dois casos de exploração da mão de obra Kinja pelos servidores. O primeiro é a produção da farinha, já apontada anteriormente. Acreditando fazer algo positivo para os indígenas, não havia a preocupação em dizer abertamente sobre a intenção de ampliar a produção agrícola visando a aquisição de bens materiais para os servidores. Em Alalaú Primeiro, o funcionário Eliseu disse abertamente que os planos de Jônatas, um chefe substituto do posto, era “comprar um bote de alumínio para a comunidade do Posto com o dinheiro do milho”, pois “temos que ajudar eles para eles ajudar a gente. Sem o esforço deles não podemos comprar um bote para o Posto”.

E que não se engane o leitor. Por “comunidade”, referia-se Eliseu aos próprios servidores da FUNAI, o que foi confirmado por ele quando inquirido por Baines sobre quem usaria o bote. Sem pudor, afirmou que era “Para os funcionários, mas é como se fosse para eles (Kinja)”, acrescentando que “O plano de Jônatas é de fazer mais roça”, e, caso comprasse o bote, “os Waimiri-Atroari poderiam usá-lo quando os funcionários não o estivessem ocupando”.[624] É preciso considerar que assim como o SPI passou por períodos com poucos recursos, o mesmo pode ser dito sobre a FUNAI. Mas não sem ignorar que muito das decisões eram tomadas localmente, como mencionado no Capítulo 2. No mais, o uso de eufemismos como “ajudar” e

624 Cf. BAINES, 1990, p. 185.

“esforço” intenta, mas não é capaz de suprimir a normalização da exploração da mão de obra por parte dos servidores.

O segundo caso envolve a produção do chamado artesanato. É comum que se encontre indígenas vendendo suas obras em feiras, eventos e até mesmo na rua. Mas o que se convencionou chamar de artesanato deve ser alvo de reflexão. Por um lado, a separação entre arte e artesanato indica a ação colonial de determinar o que é digno ser chamado de arte e aquilo que por ser considerado inferior é chamado de artesanato. Pode-se apontar questões técnicas ou de linguagens para inferiorizar uma produção, mas seja qual for o critério, o fato é que ele parte de uma perspectiva ocidental, portanto, etnocêntrica.

Isso leva a outro ponto colonizador, que é a projeção de uma concepção etimológica ocidental a outras culturas. É a prática de o branco determinar como a produção de outros povos é incluída em suas categorias, como arte e artesanato. Essa mentalidade tem como premissa a ideia de que toda manifestação artística produzida ao redor do mundo está sujeita ao entendimento ocidental de “arte”, ignorando que em cada cultura há os próprios sentidos e representações simbólicas. Em muitas línguas indígenas sequer há uma palavra para se referir ao que o ocidente chama de “arte”. Isso não significa que são povos “a-artísticos”, mas que em suas culturas esses elementos têm outras funções sociais.[625]

Para muitos grupos, a venda dessa produção artística é a única forma de gerar alguma renda e conseguir sobreviver no limbo social em que se encontram, em que não conseguem viver de forma tradicional ao mesmo tempo em que são invisibilizados e ignorados pela sociedade envolvente. No caso dos Kinja, esses “artesanatos”, objetos feitos para atividades cotidianas, como cestos e flechas, e para adorno, como pulseiras,[626] foram enxergados com potencial econômico e

625 Sinteticamente, pode-se considerar que “arte indígena” percorre alguns caminhos. Um é o das próprias manifestações culturais que são consideradas “arte”, ainda que não tenham sido produzidas com esse intuito, como cerâmicas, adornos, etc. O segundo parte da absorção do conceito de “arte” e vem sendo chamado de “arte indígena contemporânea”, percorrido por artistas como Jaider Esbell, que vêm ressignificando a ideia de “arte indígena” numa produção que condiz mais com a ideia ocidental de produção artística, o que não significa necessariamente que o façam com esse intuito, caso de Daiara Tukano e Denilson Baniwa. De modo que não há como separar o segundo do primeiro. Há ainda artistas com origem indígena que optam por não associar sua produção à sua origem étnica, chamando seu trabalho simplesmente de “arte”, o que também não significa que não sofra influência de sua cultura. Decerto, o crescimento de artistas indígenas e suas diversas origens ainda suscitarão muitas discussões sobre a ideia de “arte”.

626 Atualmente, o comércio de produtos indígenas expandiu sendo possível encontrar diversas lojas por todo país (e fora). Numa ocasião em que comprei uma pulseira Waimiri-Atroari, foi-me

passaram a ser comercializados pelos brancos.[627] O coordenador Moisaniel Barbosa, por exemplo, para comprar bens manufaturados vendia uma parte dessa produção para funcionários da empresa mineradora instalada na área.[628] Não se defende aqui um veto à venda de artefatos produzidos por indígenas, e, assim como Baines, não se trata de "sugerir que a cultura material deva ser sujeita a uma valorização quantitativa, mas, sim, que os projetos econômicos da FUNAI obrigavam os Waimiri-Atroari a valorizarem seus próprios produtos como mercadores e produzi-los para o mercado".[629]

Ocorre que para essa implementação, novamente, os prejudicados foram os Kinja. Partindo da divisão estabelecida pelos servidores entre hora de trabalho e hora de lazer, Baines comparou os ganhos por hora trabalhada dos indígenas com os dos funcionários da FUNAI. Ainda que as realidades sejam bem distintas, já que os primeiros se viram presos a um sistema econômico imposto pela FUNAI, ao passo que os segundos eram contratados pela autarquia, é uma forma de demonstrar como o discurso diverge enormemente da prática. Isso remete ao que Linda Tuhiwai Smith chamou de "comercialização do Outro". Trata-se de uma ampla indústria fundada na superioridade posicional e nas vantagens obtidas nessa estrutura. Esse sistema colonial se preocupa com ideias, linguagem, conhecimento, imagens, crenças e fantasias mais do que qualquer outra indústria. A autora é taxativa ao afirmar que "*Trading the other deeply, intimately, defines western thinking and identity*".[630]

No início de 1984, enquanto chefes de posto ganhavam por volta de Cr$ 300 mil por mês,[631] um auxiliar de posto recebia Cr$ 107 mil mensais, incluindo gratificação, por ser uma área classificada como "Frente de Atração". Tendo como

---

explicado que sua função era proteger o pulso ao utilizar o arco e flecha.

627 Entre 1 de novembro de 2020 e 22 de março de 2021, foi realizada na Pinacoteca do Estado de São Paulo a exposição Véxoa: Nós Sabemos, com curadoria da indígena Naine Terena e artistas indígenas. Demonstrando que a divisão entre arte e artesanato é uma concepção ocidental, dividiam o espaço quadros, gravuras, panelas e máscaras. A ficha catalográfica da exposição destaca a obra do artista Gustavo Caboco e de Juliana Kerexu, as panelas do povo Yudjá, os Praiás dos Pankararu e as máscaras Atujuwá, do povo Waurá para apontar como a inferiorização dessa produção reduz também seu valor simbólico e econômico e "quanto o olhar para a criação indígena ainda está imbuído de 'pré-conceitos'". Cf. Véxoa: Nós Sabemos. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2020, p. 22-23.

628 Cf. BAINES, 1990, p. 185.

629 Idem.

630 Cf. SMITH, 2021, p. 92-93.

631 A moeda corrente era o cruzeiro.

referencial a carga horária de quarenta horas semanais e os descontos, o servidor recebia Cr$ 612,50 por hora. Considerando o tempo utilizado para a produção – sem contar a coleta e a preparação das matérias-primas – e o valor que a FUNAI vendia os produtos – ignorando que ela vendia com 20% do que pagava pelos produtos –, os Kinja, quando não trabalhavam a troco de provisões alimentícias, recebiam cerca de três vezes menos por hora do que os servidores, diferença equivalente ao que estes ganhavam em relação aos chefes.[632]

Entretanto, não tardou para que esse modo de produção passasse a beneficiar terceiros. Não era raro que a FUNAI agisse também como intermediária entre os Kinja e revendedores, que compravam a preços baixos e revendiam por valores inflacionados. Os principais compradores, turistas estrangeiros, alheios ao modo de produção desses artefatos, pagavam valores até cinco vezes mais altos que o inicial. A importância desses produtos alcançou o ponto de a autarquia instituir uma divisão em sua sede, em Brasília, para determinar seus valores, criando também loja própria em Manaus, a Arteíndia. Conversa mantida por Baines com funcionários lá alocados é reveladora de mais uma das diversas facetas existentes entre os servidores da FUNAI. Na ocasião, o antropólogo sugeriu que os valores estipulados eram muito baixos e não representavam todo o empenho dos Kinja. Em uma distorção da ideia de trabalho e uma grande dose de desconhecimento das dinâmicas existentes nas aldeias, uma funcionária alegou que “Atividade de artesanato é lazer. Trabalham naquelas horas que não vão atrapalhar com os trabalhos principais”. Completou afirmando que “nunca vi um índio trabalhando o dia todo. Eles trabalham um pouco, param. Só fazem artesanato nas horas vagas”.[633]

Os ganhos econômicos a partir da exploração da mão de obra são indiscutivelmente perversos. Somados às frentes de cunho “civilizatório”, além da desvalorização da mão de obra reforçam a relação de dominação e apagam identidades, homogeneizando-as na chamada “sociedade nacional”. Na modernidade ocidental, o trabalho foi usado para inferiorizar, desvalorizar e desumanizar. E, nesse quesito, o Brasil se destaca em vários aspectos.

632 Cf. BAINES, 1990, p. 186.
633 BAINES, 1990, 188.

5.6 Identidade: Índios, caboclos e civilizados

Imposta e estabelecida a ideia de que ser indígena era se encontrar em um estágio atrasado da evolução humana e não uma particularidade histórica, social e cultural, aos olhos da sociedade nacional e dos servidores da FUNAI ser Kinja ou Waimiri-Atroari não era mais do que exotismo. Estando em curso o processo colonizador e o objetivo de integrá-los, foram utilizadas diversas categorias para identificá-los, que variavam de acordo com a conveniência.

Se o colonialismo obrigou os povos colonizados a (re)definir o significado de ser humano, já que não eram considerados plenamente humanos, mas selvagens,[634] sob o jugo da FAWA a autodeterminação Kinja, termo que é um referencial para "gente" ou "nós", em oposição a *kaminja*, os "outros", teve seu sentido reinterpretado e ampliado pelos servidores da FUNAI. O entendimento de seu lugar no mundo e sua identidade passaram a englobar contradições como "índio civilizado" e "caboclo" e, não por acaso, também lhes foi atribuída a identidade de "brasileiros".

Em um período em que o ufanismo se exacerbava e se destacava uma preocupação para com o território nacional, definir como "brasileiro" esses indivíduos era a tática perfeita para sustentar o ideal nacionalista e apagar as diversas identidades existentes. A tentativa de estabelecer os critérios de indianidade visava justamente dar argumentos para que houvesse uma diminuição progressiva de "índios" conforme fossem incorporando elementos considerados civilizados. A frustração de tal intento, porém, não arrefeceu a busca. Estratégia mais eficiente já tinha sido iniciada no primeiro censo brasileiro, realizado em 1872, quando se institucionalizou o termo "pardo" e "caboclo" entre brancos e pretos.[635]

A estratégia de se homogeneizar a população por meio de um termo, "brasileiro", e defini-la por cores e não por etnicidade, em consonância com as leis colonialmente estruturadas, cumpria a função de garantir que as populações histórica e tradicionalmente há mais tempo no território nacional não tivessem soberania sobre suas terras, ainda que tivesse o direito a seu usufruto, além de salvaguardar a prática colonialista de se categorizar as chamadas "raças". Garantia-se, assim, divisões sociais e generalizações nacionalistas.

634 Cf. SMITH, 2021, p. 28.
635 O censo está disponível em: < www.encurtador.com.br/ntEN5 >. Acesso em 30/04/2021.

O coordenador Giuseppe Cravero manifestou preocupação a esse respeito: “Será que chamando os Atroaris-Waimiris de brasileiros e tornando-os conscientes de que fazem parte da família brasileira, este fato os empobrecerá etnicamente? E os tornará menos Waimiri-Atroari?”.[636] Se no campo da abstração o coordenador manifestava essa inquietude, na prática os rumos eram outros. Ação corriqueira de Jarbas era dizer aos Kinja que eram todos “brasileiros” e mandá-los cantar diariamente o Hino Nacional após as aulas. A pregação não tardou em surtir efeito. No aldeamento Xery, cativado pelas repetidas afirmações, o capitão Mário registrou em seu caderno uma assertiva que encheria os mais patriotas de orgulho: “Eu sou brasileiro”.[637]

Isso não significou, porém, findar o uso do termo “índio”, os problemas oriundos de seu uso e as complexas relações entre a FAWA e os Kinja e entre estes e os funcionários indígenas do órgão. Categorizar a todos como “brasileiros” não eliminou as vívidas relações de poder e as assimetrias existentes entre “brancos” e indígenas; categorias dentro de categorias. Ainda que entre os servidores da FUNAI existissem indígenas, havia o grande diferencial de estarem estes a mando do Estado, o que significava estarem acima dos Kinja na fantasiosa escala civilizacional. Diante dos Kinja eles se identificavam como “índios”, buscando com isso estabelecer a ideia de que eram “iguais”, diferentemente de sua relação com os brancos. Contudo, isso não mudou o fato de que invariavelmente eram todos considerados inferiores aos servidores brancos.

Evidentemente, havia muitas diferenças entre funcionários indígenas e Kinja, apresentando-se especialmente no trabalho, quando estavam mais claramente expostas. O uso conveniente e generalizado do termo “índio” gerou problemas para além da ordem conceitual. Por exemplo, alguns servidores, sob pretexto de também serem “índios”, requisitavam companhia de mulheres Kinja para satisfazer seus ímpetos. Considerando se tratar esse comportamento uma norma, já que veio de alguém que atuava em nome da FUNAI, um homem Kinja postulou o mesmo em relação a uma das mulheres dos servidores, causando pânico entre elas. Para a equipe dirigente, o caso foi tratado como uma tentativa de agressão sexual. Como consequência, o coordenador propôs a saída das famílias dos servidores do local.

636 Cf. BAINES, 1990, p. 196.
637 Idem.

Não se deve entender como contraditório o que foi feito por conveniência. A oposição entre “índio” e “branco”, frequentemente reforçada pelos servidores indígenas, foi apontada por Baines como um discurso que valorizava essa identidade de “índio” e era acionada por eles em “oposição ao discurso hegemônico que a desvalorizava, para confrontar a discriminação dos servidores ‘brancos’ e como estratégia de ascensão de hierarquia burocrática da FUNAI”.[638] Os próprios coordenadores reproduziam discursos estereotipados sobre uma falta de competência devido à origem étnica indígena. Nesse sentido, reafirmavam-se junto aos Kinja como “índios” e diziam: “Branco não presta”. Não por acaso, isso acabou se refletindo em falas de Dalmo, como: “Jônatas é bom, porque ele é índio também”, “Jarbas é bom, porque ele é índio também” e “Jarbas bom! Jarbas é gente!”.[639]

Entretanto, o uso do termo “índio” variava de acordo com a situação e com o interlocutor. Podia ir da valorização e da autoafirmação, como apontado acima, à interpretação pejorativa e depreciativa, como quando o coordenador Barbosa autorizou a visita de pessoas da empresa mineradora ao Posto Terraplenagem e Dalmo se manifestou resignado: “Barbosa mandou. Barbosa sabe. Eu não sei porque eu sou índio. Índio não sabe! Barbosa que mandou ele, branco!”.[640]

Ademais, era corriqueiro os servidores indígenas se identificarem como “caboclos” e “índio civilizado”, estendendo esse tratamento aos Kinja, em oposição a “branco”. Ciente das diferenças entre se denominar e ser denominado, Baines não perdeu a oportunidade de perguntar ao “capitão” Dalmo o que ele entendia por “caboclo”. Com alguma insegurança, respondeu: “Não sei, não. Escutei FUNAI falar. Parece que é índio, não. Não sei não”. Em outra oportunidade, quando falavam sobre música, o “capitão” Dario comentou: “Na Casa do Índio dança muito, porque é caboclo, né?”. Aproveitando novamente a chance, fez a mesma pergunta, obtendo resposta mais concisa: “Não sei. FUNAI que sabe”.[641]

Assim sendo, foi a vez de direcionar a pergunta àqueles que estavam atuando em nome do órgão. Para um ex-chefe de posto, a ideia de caboclo englobava “Os moradores do interior, sem ser índio, que ainda têm um estilo de vida rústico” e também “índios civilizados”. O chefe de posto Ricardo, ao se referir a dois servidores

638 BAINES, 1990, p. 198.
639 Idem, p. 198-199.
640 Idem, p. 200.
641 Cf. BAINES, 1990, p. 203.

afastados, declarou: “Não considero eles índios. Eles são caboclos”, e sobre os Kinja do Posto Terraplenagem, afirmou que, “Aqueles de lá já são ‘caboclos’”, ou seja, no velho esquema cartesiano e colonialista de entender a evolução humana. Quando conveniente, separava-se o “caboclo” do “índio”, fazendo do segundo um estágio mais atrasado que o primeiro. Para não deixar dúvida sobre esse posicionamento e seu entendimento da humanidade do “índio”, declarou: “Na crença popular é pecado matar uma pessoa. Será que é pecado matar um índio? Acho que é. São atrasados para nós, mas para eles são bem adiantados”.[642]

Desde os registros desses relatos já se passaram décadas, mas esse pensamento não chegou perto de ser superado. O fato de um órgão do Estado reproduzi-lo contribui muito para mantê-lo como “oficial”. Todavia, esse tipo de pensamento não era algo especificamente a respeito dos indígenas, mas sobre como a sociedade foi induzida a associar etnicidade, racialidade e identidade a trabalho e humanidade, neste caso representada pela figura masculina. A definição de “caboclo” do chefe de posto Petrônio representa o que muita gente pensa até hoje, ainda que não exteriorize. Disse ele que “Bruno (Kinja) é um homem bom de serviço”, “Eduardo (Kinja) é caboclo bom de serviço também” e “Dalmo virou preguiçoso”, para, então, afirmar que “Índio e caboclo é a mesma coisa… o índio civilizado acostumado à cachaça… safado… são malandros, safados… não querem trabalhar”. Associando o “bom” àquele que corresponde ao seu critério de trabalho, independentemente de ser Kinja ou servidor. Comentou, ainda, que “Estes caboclos lá, nenhum presta. Jarbas, um caboclo muito safado… o ‘índio civilizado’ Adalberto é caboclo homem. É bom… O caboclão Jônatas é um safadão. Não trabalha”.[643]

Entre os cargos mais baixos da hierarquia, o pensamento não era muito diferente. O encarregado Augusto foi seguro em afirmar que “Aqui mudaram tão rapidamente que eles não têm nada mais de índio. O Dalmo parece um caboclo, e todos eles. Não restou nada. Eles são todos como caboclos”. Para ele, “pelo tempo de contato era pra eles ainda andar de tanga. Por isso, quando o pessoal da Taboca vem aqui, fica decepcionado. Eles vêm aqui e dizem ‘Cadê os índios?’… Eles já são caboclos”. Outro encarregado, Afonso, partilhava entendimento aprendido na na escola por muitos de nós: “Caboclo é índio cruzado com branco, mas ninguém leva

642 Idem.
643 Idem, p. 204.

isso a sério. Todo mundo fala que caboclo é índio. Caboclo é índio cruzado com branco".[644]

Em meio a interpretações negativas e pejorativas havia também os que buscavam uma positivação do termo, por se verem a ele inevitavelmente associados. O servidor Eliseu, que se identificava como tal, traçou sua linhagem de avôs "português e cearense" e avós "'índias Baré e Baniwa" para definir que "Tem índio, tem branco, e tem caboclo", que é "quem mora na beirada" e tem "sangue mais forte. Mas a valorização do ser "caboclo' ele buscou em realizações pertinentes à modernidade e ao capitalismo. O caboclo "É classe média. Tem muito caboclo que tem avião. Tem índio que tem avião lá o Rio Negro. Lá é muito desenvolvido". E, em outros casos, quando convinha, autoafirmar-se caboclo era um meio de impedir retaliações por parte de outros servidores "caboclos", como quando o encarregado Ibrahim se declarou "caboclo mesmo", buscando dirimir uma tentativa de expulsão por parte dos servidores "caboclos" ("índios"), ou quando Nilo, que se identificava como "branco", diante de uma discriminação declarou ter mãe "cabocla amazonense".[645] Esse emaranhado identitário cheio de conflitos e complexidades acabou por criar divisões entre brancos e não-brancos que englobava indígenas e os declarados caboclos, gerando tensões como a relatada pelo encarregado Augusto: "A pior coisa é trabalhar com estes caboclos ignorantes. Eles botam os índios contra a gente… Este pessoal é muito perigoso".[646]

São muitas as interpretações sobre o termo "caboclo", mas considerando o cenário nacional e seu histórico racista, fica claro que no caso dos Kinja e dos povos indígenas de modo geral, tratava-se de um meio de gradativamente integrá-los à sociedade nacional, apagando identidades e substituindo-as por um termo genérico com objetivos práticos e econômicos muito bem definidos. A comparação com o antigo SPI é inevitável. Especialmente se considerarmos a interpretação de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a "caboclização" dos Tikuna. Resultado do contato com os brancos, o caboclo é a transfiguração do indígena, é o "índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao 'índio selvagem', nu ou semivestido, hostil ou arredio".[647] De algum modo, estando sua consciência

644 Idem.
645 Idem.
646 Idem, p. 206.
647 CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 117.

fragmentada, é o fruto da absorção do mundo branco ao mesmo tempo que não deixa de mirar seus ancestrais. Por fim, o caboclo é o ver a si mesmo com olhos do branco, "como intruso, indolente, traiçoeiro, enfim, como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco".[648]

A respeito das categorizações estabelecidas no passado colonial, Monteiro[649] destacou a necessidade que havia de se organizar situações consideradas confusas e imprevisíveis. Assim, surgiram oposições entre povoado e sertão, sendo o primeiro ordenado pela lei e pelo governo e o segundo uma terra "sem fé, nem lei, nem rei", algo para além de espaços físicos, e a distinção entre "índios cristãos" e "gentios", ainda que ambígua. Se a princípio o termo "gentio" era utilizado pelos portugueses quinhentistas para se referir tanto a hindus, quanto para designar as populações africanas e americanas, com o tempo, ganhou nova conotação semântica passando a diferenciar indígenas convertidos ao catolicismo e os não convertidos.

Entretanto, o fato de adotar a fé cristã não significou a esses indígenas uma mudança no seu modo de vida, pois da mesma forma que "com facilidade se faziam cristãos, com ela mesma se tornavam a suas gentilidades".[650] Monteiro complementa afirmando que os relatos de indígenas aldeados, escravizados e cristianizados forneceram uma "auto-imagem dos Tupinambá (que contavam com a presença de muitos mamelucos) através da lente da situação colonial que os oprimia e, lentamente, os destruía".[651] O desafio dos escritores daqueles dias era explicar as disputas e diferenças entre os grupos considerados Tupi que já haviam estabelecido contato com os colonizadores. Mas, à época, o foco era outro: "Gabriel Soares (um dos escritores quinhentistas) parece ter se preocupado menos com o impacto que os brancos e seus descendentes mestiços poderiam ter sobre os Tupinambá e mais com a terrível possibilidade de que os brancos também podiam tornar-se selvagens".[652] As tensões no uso e na positivação de "caboclo" não eram reflexo do receio de Gabriel Soares?

Em todos os casos é possível notar que as novas categorizações, que também significaram novos elementos identitários, foram adotadas mais por

---

648 Idem.
649 Cf. 2001, capítulo 1.
650 SOARES DE SOUSA apud MONTEIRO, 2001, p. 20.
651 MONTEIRO, 2001, p. 23.
652 Idem.

imposição colonialista e menos por identificação – o que não significou que com o tempo não tenham de fato se reconhecido nelas -, e que tinha a ver com as condições das expansões colonialistas dos dois períodos. Assim, se como afirmou Monteiro,[653] "a descrição da vida e dos costumes dos índios foi o produto de construções coloniais não apenas dos portugueses como também dos Tupinambá", ocorreu o mesmo com a construção das figuras dos "caboclos", dos servidores e até dos Kinja.

5.7 Identidade: "Waimiri" e "Atroari"

Ainda que centenas de etnias indígenas tenham resistido a séculos de contato com os brancos, é inegável que as práticas das colonialidades deixaram marcas profundas. Uma delas é a forma como passaram a ser conhecidas pela sociedade nacional e pelo mundo. Além de sua cristalização no termo "índio", preterindo sua autodenominação, foram impostos por terceiros outros nomes, outras identidades. O grupo étnico habitante da região que compreende as bacias dos rios Alalaú, Uatumã, Abonari, Camanaú e Jauaperí passou a ser conhecido como "Waimiri-Atroari" por imposição externa.

Antes da remodelação territorial e do rearranjo de seu modo de vida, distribuíam-se em conjuntos de aldeias autônomas e se distinguiam entre si como "*aska*" (corresidentes e parentes genealogicamente próximos) e "*ba²aiši'ra*" (mesmo povo, de outra aldeia), abrangendo toda população,[654] ao passo que se autorreferenciavam como Kinja. Então, como esse povo passou a ser conhecido por um nome que indica dois grupos, Waimiri e Atroari?

Como mencionado anteriormente, os termos "Waimiri" e "Atroari", entre outros, derivam do arbítrio daqueles que foram à região devido a interesses econômicos ou para realizar pesquisas. A partir desses vocábulos historicamente utilizados pela sociedade envolvente ao território indígena, Baines aponta que seu emprego passou a ser utilizado pelos servidores da FAWA a partir de uma divisão já existente entre os Kinja, reinterpretando-a e criando dois grupos para corresponder a ela. Por sua vez, os Kinja passaram a se apropriar desse entendimento

653 Idem.
654 Cf. BAINES, 1990, p. 212.

manipulando-o de acordo com seus interesses. Chegou-se ao ponto de o grupo chamado de “Atroari” se aproveitar da proximidade dos servidores, de quem recebiam privilégios, e reforçar o desdém da FAWA para com os chamados de “Waimiri”. Pode-se dizer que eles se tornaram “Waimiri” e “Atroari” conforme a sociedade nacional assim os chamava, da mesma forma que eles se apropriaram dos termos para identificar um grupo perante o outro.[655]

Essa separação em dois grupos passou a ser “oficializada” já pelo antigo SPI, quando seus servidores, ao registrar seus trabalhos começaram cristalizar a ideia de distinção entre eles. Baines informa que

> Em 1924, o Inspetor Regional do S.P.I (Documento nº 97) refere-se aos ‘Atroahys’ localizados no alto rio Alalaú, e os ‘Uaimirys’ do rio Jauaperí, como duas ‘tribos’ que no passado se guerreavam. Ofícios referentes ao Posto Indígena Jauaperí no ano de 1926 mencionam duas ‘tribos’. Num destes (Documento nº 109) relata-se que os ‘Atroahys quando ‘atacam quaisquer civilizados, costumam estender a sua ação aos Uaimirys, pensando que eles auxiliam os civilizados na invasão de suas terras’. Em outro, de 1927 (Documento º 110), conta-se a respeito dos indígenas de Tunuahu: ‘Dizem eles que foram atacados pelos Atroahys que lhes deixaram sem coisa nenhuma…’. […]
> No mesmo ano, o Inspetor Regional (Documento nº 44) apresenta os ‘Atroahys’ como ‘rancorosos… [e] tradicionais inimigos’ dos ‘Uaimirys’; [estes] estabelecidos à margem direita do rio Jauapery… ‘Atroahys’ moradores à margem esquerda’.[656]

A respeito dos ataques mútuos, Baines levanta a hipótese de tais ações visarem a obtenção de bens manufaturados ou ter sido uma estratégia para ganharem mais bens dos funcionários do SPI. No entanto, havia entre os agentes do Serviço aqueles que discordavam dessa divisão, como um encarregado do Posto Indígena Jauapery, que alegava existirem diversos grupos, mas por compartilharem a linguagem e os costumes, eram uma unidade; ideia compartilhada por um inspetor, para quem “Uaimirís ou Atroaís” eram o mesmo povo.[657] Tantas categorizações e informações contraditórias sobre a localização desses grupos, somadas a essas nomeações, sugerem que as distinções eram conveniências para distinguir o que Baines chamou de “facções opostas”.[658]

655 Cf. BAINES, 1990, p. 212.
656 Idem.
657 Idem.
658 Idem.

A ênfase dada nas diferenças durante tantos anos seguiu alimentada por aqueles que detêm o saber técnico-teórico. Sendo a categorização do outro muito próprio das colonialidades, o que o SPI e a FUNAI fizeram não fugiu desse padrão comportamental. Dessa forma, partindo da premissa da divisão, também os antropólogos e outros profissionais que atuaram em seu nome reforçaram essa condição, mais do que tentaram entender melhor os indígenas. Três situações ilustram bem a intenção de se legitimar a separação do grupo utilizando argumentos travestidos de pesquisas, mas que na essência representaram o melhor do "dividir para conquistar".

A primeira é o estudo de uma antropóloga da Fundação, citada por Baines,[659] que em 1981 se ancorou na análise de flechas para decretar que se tratava de grupos diferentes. De acordo com ela, produzia-se vários tipos de flechas, mas "Os Waimiri ao invés de usar o terçado para fazer a ponta, utilizam-se de mola de caminhão". Nesse caso, pode ser problemático indicar o material utilizado para argumentar uma diferenciação étnica, já que os Kinja lidavam com qualquer material de metal para fazer suas flechas, e a rodovia se tornou uma fonte de detritos, lixos e descartes de veículos que passaram a frequentar a região. Além disso, alguns grupos Kinja mantiveram contatos frequentes com outras etnias, o que influenciou seus modos.

Isso nos leva à segunda situação, que se refere à forma com que se presumiu serem dois grupos distintos devido ao seu comportamento e ao biótipo. De fato, os grupos que habitavam a região mais ao norte acabaram adquirindo alguns costumes do povo Waiwai. Mas, mais fundamental foi uma divisão feita pelo coordenador Giuseppe Cravero que em alguns aspectos coincidia geograficamente com essa particularidade. Isso alimentou afirmações de que esses grupos eram "inimigos ferozes" e que havia diferenças entre Dalmo e seu grupo, chamados de "Atroari" e com "traços físicos mais finos", e os "Waimiri", considerados "mais grossos".

A terceira reproduz um entendimento registrado em 1927 por um inspetor do SPI e se refere a um levantamento aéreo realizado em 1977, quando se distinguiu "oito aldeias no Nordeste da Reserva pertencentes aos Atroaris e dezesseis no Sudeste, pertencentes aos Waimiris". Para sustentar tal afirmação, o rio Alalaú foi utilizado como referencial, "como linha geográfica divisória dos dois sub-grupos". De

659 Idem, p. 213.

fato, um rio é uma fronteira natural, mas essa passagem reflete a arbitrariedade de se projetar na disposição Kinja um entendimento que era a da sociedade nacional. A saber, o citado rio divide o Amazonas e Roraima, uma concepção do Estado brasileiro, logo, ocidental e colonialista, e não o território Kinja.[660]

Em uma conjunção que englobou resignação, imposições de narrativas, práticas e posicionamentos, tendo como cenário o passado recente de violência, os Kinja acabaram se apropriando dessas novas denominações e assumindo para si essas identidades, reproduzindo conceitos, categorias e ideias dos servidores da FAWA. Se por um lado estavam submetidos ao controle institucional, ainda que essa nova realidade estivesse refletida em suas palavras, não foi de forma passiva. Demonstravam também suas próprias interpretações desses nomes sem ignorar o fato de serem termos impostos.

Se pelo lado dos servidores o uso dos nomes variava de acordo com a conveniência, entre os Kinja parecia se tratar mais de uma tentativa de alinhar seu próprio entendimento ao discurso dos agentes da FAWA, que mudava frequentemente. Mais do que adotar novos nomes, foi preciso por parte dos Kinja a interpretação desses termos, associá-los a uma divisão imposta e tentar utilizá-los de modo a fazer sentido ao interlocutor *kaminja*. Por exemplo, Dalmo afirmava não querer "Waimiri" em Terraplenagem, da mesma forma que alguns repetiam afirmações como "Atroari muito bravo!", sendo o uso de "Atroari" traduzido como "*kui'ne*" (aquele que mata ou é bravo, de acordo com a reinterpretação do termo).[661]

Também se valiam deles estrategicamente para se referir a "outro grupo" diante de situações em que se viam face a uma possível acusação, como quando um ataque foi realizado contra o Posto Alalaú II e o Kinja Daniel tratou de afirmar "Atroari! Atroari!" para apontar que eram pessoas de outra aldeia. Da mesma forma, grupos "Atroari" alimentavam essa separação para garantir benefícios recebidos por aqueles que assim os denominavam.[662] Apesar disso, o próprio Dalmo "referia-se a vários habitantes do Posto Abonari pelo termo 'Atroari', ao mesmo tempo que os chamava coletivamente 'Waimiri'".[663]

660 Cf. BAINES, 1990, p. 213.
661 Idem, p. 214-215.
662 Idem, p. 215.
663 BAINES, 1990, p. 215.

Os irmãos Dalmo e Dario demonstraram estar conscientes do que eram as novas práticas Kinja. Terem recebido o cargo de capitão e estarem submetidos à presença da FUNAI não os impediu de ver o que estava em curso. Dario foi enfático ao afirmar que "Waimiri" e "Atroari" eram "*ka²amin'ya 'yira*", ou seja, "língua de civilizados". Dalmo endossou essa afirmação: "Nós fala *a.ba²aiši'ra* só. *Ka²amin'ya* fala Waimiri-Atroari. […] FUNAI botou isso, Waimiri-Atroari. Nós chamava *Ki²in'ya*". Dalmo disse ainda que "Waimiri" eram os habitantes distantes da concentração de aldeias onde ele vivia.[664]

Ter acompanhado essa dinâmica *in loco* levou Baines a supor que antes da imposição desse convívio eles não se viam como integrantes de uma unidade étnica, tal a definição ocidental. "Assumiram as categorias Waimiri e Atroari para atender à sociedade intrusa",[665] já que "os servidores, não podendo conceber uma população indígena senão constituída de tribos, assim as fabricavam para realizar suas próprias expectativas".[666]

Como exemplo prático da colonialidade do ser, essa linguagem e sua utilização perpetuaram também as outras colonialidades. Essa divisão se consolidou para fazer parte de sua identidade a ponto de as pessoas terem seus nomes associados a "Waimiri" ou "Atroari". Desse modo, estavam presos em uma armadilha colonial em que *ser* passava pelo crivo do referencial ocidental. Pelo lado da FUNAI, alimentar as diferenças e especular conflitos entre os grupos manteve vivo o subterfúgio para justificar sua presença permanente. Não à toa, seus servidores difundiam a ideia de um passado Kinja violento e de matança, necessitando serem pacificados e unificados pela presença colonizadora.

Especialmente a pesquisa intitulada *É a FUNAI que sabe,* de Baines, impeliu-me a refletir sobre como a retórica indigenista estatal foi aplicada em mais de uma esfera. Se o primeiro momento se apresenta no discurso oficial e no posicionamento do Estado, estando estabelecidas as políticas e decisões, na sequência vem sua aplicação prática, quando a realidade dos indígenas é transformada pelas colonialidades. Como se fossem duas faces de uma moeda, uma influencia a outra da mesma forma que são interdependentes. As diretrizes do antigo SPI tiveram na

664 Cf. BAINES, 1990, p. 215.
665 Idem.
666 Idem, p. 216.

experiência de Rondon sua referência, ao passo que os interesses de assimilar as populações originárias levou à criação de um órgão indigenista. Isso se deu também com a FUNAI, com um diferencial. Apesar de se pretender uma nova iniciativa para desvincular o governo golpista da rede de corrupção que tinha tomado o SPI, ela manteve muito da estrutura anterior. Ou seja, teve outra entidade na qual se espelhar ou não. Mas em termos práticos, o resultado foi similar.

Considero a "linguagem de dominação" estudada por Baines a aplicação da retórica indigenista estatal no nível individual. É a consequência direta das decisões dos servidores da FUNAI que fizeram as vias do "branco civilizado", representando os interesses do Estado. Pretendendo "dominar", essa "linguagem" procurou estabelecer o controle por meio de narrativas pró-indígenas sem jamais ter perdido de vista os objetivos civilizatórios, da mesma forma que a retórica indigenista estatal se manteve atuante em outras esferas. As leis, decretos, medidas continuavam moldando as ações dos servidores, assim como as ações *in loco* destes orientavam o posicionamento indigenista do Estado.

O caso dos Kinja deixa isso claro. Os objetivos da FAWA foram alcançados com muito êxito, tornando-os "pacíficos" ou "pacificados", transformando seu discurso e sua relação com as empresas interessadas na região, facilitando a entrada da mineração e da hidrelétrica. O PWA, que substituiu a FAWA no final da década de 1980, talvez seja a maior manifestação de êxito da retórica indigenista estatal, pois após o estabelecimento extrativista e exploratório na região a população Kinja voltou a crescer, o que inegavelmente é entendido como significativa melhora de vida. Porém, o sucesso do PWA foi sustentado pela indenização recebida da Eletronorte, que muito se beneficiou desse processo violento. Nesse cenário, há os indígenas que têm na queda de mortalidade e numa relativa abundância de alimentos, muito devido à implementação de técnicas e criadouros por parte do Programa, todos os motivos para entender que essa presença é positiva; e há os interesses de quem financiava o PWA e daqueles que o gerenciavam, garantidos com o silenciamento dos Kinja.

A atuação da FUNAI, do início da construção da rodovia até a implementação do PWA, reproduz verdadeiramente, em uma escala reduzida, em uma microprática colonialista, as ações da Coroa portuguesa para com o Brasil, a exploração econômica capitalista, a subalternização de um povo – tendo para isso se utilizado

de pessoas com origens igualmente indígenas –, e sua submissão territorial aos moldes do colonizador. Quase chego a me perguntar como foi possível implementar tão perfeitamente a dominação de um povo, o estabelecimento de uma lógica de pensamento que interferiu até mesmo na noção da própria identidade a ponto de considerarem sua cultura algo inferior, e fazer desse povo pacificado e defensor do sistema que o oprimiu. Mas logo me lembro que ser formado dentro da lógica colonialista significa reproduzir essa mentalidade, esse “sistema”, sem muito esforço, pois tornou-se parte do ser colonizado, fruto de uma normatização. Assim o fizeram os servidores da FUNAI, “naturalmente”. Não é assim com todos que se formam como indivíduo no mundo colonizado e capitalista?

O desenvolvimento da Amazônia não pára por causa dos índios.

Ministro Costa Cavalcanti

6. “Pra frente Brasil”

6.1 O “inferno verde”

Na década de 1970, os planos desenvolvimentistas se espalhavam pelo território nacional e o “milagre econômico” alimentava a expectativa de um futuro fortuito, ao menos para alguns. Porque as lutas pela terra, realidade dos povos originários há séculos, não indicavam que findariam. Pelo contrário, a modernidade avançava impetuosa, engolfando culturas, pensamentos, territórios, pessoas, o que estivesse à sua frente.

Tal processo teve início já no final do século XIX, mas se intensificou após a Segunda Guerra Mundial, quando o ideal desenvolvimentista e de crescimento econômico vigorou no país. Os diversos planos e medidas estavam estampados no lema de Juscelino Kubitschek: “50 anos em 5”. Nos anos 1960, já no governo de João Goulart, uma dessas medidas foi o Plano Trienal feito por Celso Furtado, ministro do Planejamento, que se caracterizou pelo seu caráter globalista e por definir a participação do Estado diretamente no processo de formação de capital suplementando o setor privado. Da mesma forma, definiu-se o processo de coordenação geral da economia formulando as diretrizes para o crescimento econômico.[667] Entretanto, o fato é que o governo de Jango já vinha desagradando empresários, políticos e militares, culminando, nos primeiros meses de 1964, em um golpe, instaurando uma ditadura militar.

Já no primeiro governo pós-golpe, o de Castello Branco (1964-1967), cargos foram entregues a “homens-chave dos grandes empreendimentos industriais e financeiros e de interesses multinacionais”[668], indicando o caminho a ser percorrido pelos próximos anos. Junto ao modelo que abriu as portas ao capital internacional,

667 Cf. MATOS, 2002, p. 36.
668 FICO, 2004, p. 36.

como uma resposta às medidas reformistas do Plano Trienal – mas tão desenvolvimentista quanto –, implementou-se o PAEG (Plano de Ação Econômica do Governo), visando especialmente o controle inflacionário, equilíbrio e crescimento econômico do país. Para alcançar esses objetivos, porém, não foram deixados de lado os investimentos, que ficaram mais claros e objetivos no I PND (Plano Nacional de Desenvolvimento), de 1972.[669] Entre outras coisas, definia como objetivo nacional "investimentos nas áreas de siderurgia, petroquímica, transporte, construção naval, energia elétrica e mineração".[670]

Esse conjunto de esforços – exploração e desenvolvimento – pode ser visto em iniciativas que vêm desde o período de Getúlio Vargas com a SPVEA (Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia), passando por Kubitschek e a unificação dos mercados nacionais pela política chamada de Energia e Transporte, em uma expansão pela Amazônia.[671] Mas foi somente a partir da década de 1960 que o Estado começou efetivamente a ocupar a área. Até então, a migração era voluntária de pessoas vindas da região nordeste para a zona rural do norte de Goiás e sul do Pará.

Representada como um vazio demográfico, a região amazônica se tornou alvo de sucessivas investidas de ocupação, cujo objetivo era assentar por volta de 100 mil famílias ao longo das estradas, em uma área de mais de 2 milhões de quilômetros quadrados de terras usurpadas dos indígenas.[672] Ações como o Polamazônia (Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia), de 1974, que tinha como objetivo estimular os fluxos migratórios, aumentar a produção pecuarista e a infraestrutura; o PIN (Programa de Integração Nacional), de 1970;[673] o

669 Passando antes pelo Plano Decenal de Desenvolvimento Econômico e Social, de 1967, que incluía orçamentos regulares com previsões de investimento para administração central do governo federal, agências autônomas e sociedades de economia mista; orçamentos específicos para governos estaduais e municipais dentro dos setores examinados pelo plano e as projeções estimadas dos investimentos do setor privado; pelo Programa Estratégico de Desenvolvimento, de 1968-1970, que tinha como principais metas a retomada dos investimentos, expansão do mercado interno e externo e ampliação da atuação do BNDS financiando a petroquímica, pesquisa e extração mineral, agropecuária, mecânica, comunicações, etc; e pelo Plano Metas e Bases Para a Ação do Governo, 1970-1973, cujo objetivo síntese era o ingresso do Brasil no mundo desenvolvido até o final do século, abarcando o crescimento econômico, expansão de emprego, correção gradual de desequilíbrios regionais e setoriais e estabilidade política e segurança nacional. Cf. MATOS, 2002, p. 41-46.

670 Cf. MATOS, 2002, p. 47.

671 QUEIROZ, 2011, p. 71.

672 Cf. CNV, 2014b, p. 209.

673 Criado pelo Decreto-lei nº 1.106, de 16 de junho de 1970, durante o governo de Médici, o PIN teve uma proposta desenvolvimentista que visava ocupar a região amazônica e conectá-la a

PROTERRA (Programa de Redistribuição de Terras e de Estímulos à Agroindústria do Norte e do Nordeste), de 1971; e a transformação da SPVEA em SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia), em 1966, demonstram como as atenções se voltaram para a Região Norte.

A esses projetos era imprescindível a presença de energia elétrica, tanto para levar luz às populações, quanto para extrair riquezas naturais; portanto, desenvolvimento e progresso. Em concordância aos Planos Nacionais de Desenvolvimento, ações no Plano de Valorização da Amazônia somadas a estudos hidroenergéticos na região resultaram na criação da Eletronorte, em 1972. Nesse período, a fama das riquezas amazônicas já tinha transgredido as fronteiras brasileiras. Poucos anos antes, em 1965, o Instituto Hudson, dos EUA, enviou um projeto à SPVEA que visava a criação de diversas barragens para a formação de lagos artificiais, que facilitaria a navegação, além de gerar energia para a exploração de recursos naturais.[674] Esse projeto foi rechaçado pelos nacionalistas, que protestaram contra a aquisição estrangeira de terras brasileiras, e pelos desenvolvimentistas, que defendiam a exploração, mas pelo Brasil. Chegou-se a um planejamento visando segurança, integração e ocupação para defender as fronteiras.

Enquanto os Kinja tiveram seu território ancestral atravessado pela rodovia e testemunharam a chegada dos mineradores, outros povos foram compulsoriamente transferidos para a implementação desses projetos. O próprio presidente da FUNAI, Bandeira de Mello, ao indeferir uma certidão negativa de existência de Nambikwara à empresa Vila Bela Agropastoril S/A, em 1970, ilustra o tom do período: “Logo que atraídos e pacificados e transferidos para a reserva definitiva, esta presidência poderá atender ao pedido de V.Sa”.[675] Os Parakanã, atingidos pelos projetos da Hidrelétrica de Tucuruí e da Transamazônica, foram transferidos cinco vezes, entre 1971 e 1977. Um agente do DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social), Cláudio Guerra, declarou ter havido expedições exclusivamente para exterminar indígenas realizadas por agentes do

outras regiões. As rodovias serviriam como rotas e também referenciais para o estabelecimento de migrantes – especialmente nordestinos – e a exploração econômica por meio de uma reforma agrária. Porém, mesmo para os parâmetros desenvolvimentistas, a região não obteve avanços sociais e econômicos substanciais.

674 QUEIROZ, 2011, p. 79.

675 Cf. CNV, 2014b, p. 209.

Estado no sul do Pará e Bahia, na década de 1970.[676] O RADAM (Radar Amazônia) autorizou mapear áreas de grande potencial mineral dando início às corridas minerais na Amazônia, provocando um verdadeiro genocídio entre os Yanomami, o que foi confirmado pelo ex-ministro da Justiça, Jarbas Passarinho:

> Logo que o Projeto Radam evidenciou a presença de ouro no subsolo, e a Perimetral Norte levou o acesso até a terra milenarmente ocupada pelos Yanomami, que aconteceu? A morte de mais de 50% da tribo de Catrimani, causada por gripe e doenças, que não são mortais para nós, mas o são para índios não-aculturados. Não foi só nessa tribo, mas em várias outras, onde que se deu a presença dos garimpeiros. Eles poluíram os rios com mercúrio, afastaram a caça pelo barulho, provocaram a fome e a desnutrição dos índios, enquanto contra nós avolumava-se a acusação de que praticávamos o genocídio. Não era exagerada a denúncia.[677]

Como já indicado, a partir de 1982 a empresa Taboca S/A, do Grupo Paranapanema, iniciou a exploração mineral, extraindo cassiterita. No processo de legalizar a instalação da mina em território ancestral Kinja, chegou-se a alterar o nome do alto rio Uatamã para Pitinga, mesmo nome da usina de uso exclusivo da empresa. Posteriormente, ainda em território Kinja, foi construída a usina de Balbina. Essas hidrelétricas, na região onde hoje é o município de Presidente Figueiredo, são um grande exemplo da apreensão de território indígena em prol dos interesses privados, tanto de expansão como de produção, além dos interesses do próprio Estado, preocupado com a integração e a segurança nacionais, que utilizava informações de pesquisas realizadas pelo ENERAM (Comitê Coordenador dos Estudos Energéticos da Amazônia) e pelo RADAM.[678]

Na sequência, foi criado em 1988 o PWA, um marco no indigenismo estatal, pois abriu um precedente complexo e perigoso. A partir dele, a Eletronorte, juntamente à FUNAI, passou a lidar com os assuntos envolvendo os Kinja; inclusive com autonomia para autorizar ou vetar a entrada de pesquisadores na área. Para se ter uma ideia, os Kinja chegaram a ser usados pelo programa para convidar os Waiwai para visitar seus aldeamentos e assim testemunhar os benefícios promovidos pelo PWA. Destacou Baines que “Os Waimiri-Atroari, instrumentalizando

676 Idem, p. 210.
677 Apud CNV, 2014b, p. 210.
678 Cf. QUEIROZ, 2011, p. 82.

os diferenciais de poder da sociedade nacional com o respaldo do PWA, estão chamando seus ‘irmãos’ pobres a solicitar os benefícios da Eletronorte”.[679] Por meio do PWA se dizia que os Waiwai queriam que a Eletronorte construísse a planejada Usina Hidrelétrica Cachoeira Porteira para ganhar os tais benefícios compensatórios como os usufruídos pelos Kinja. E não havia argumento mais convincente para a Eletronorte prosseguir com seus objetivos do que o desejo dos próprios indígenas.

Mas para a concretização dessas iniciativas um elemento foi imprescindível e fundamental: as rodovias. Não à toa, para fortalecer o velho discurso de progresso e da necessidade de se modernizar o país, utilizou-se uma ferramenta das mais eficazes no que se refere a ludibriar a opinião pública. Os conteúdos ufanistas, os discursos políticos inflamados e a ideia positivada do desenvolvimento passou a circular por meio das subjetividades e objetividades das propagandas.

Figura 2: Propaganda da construtora Andrade Gutierrez .



Fonte: Reprodução/Acervo Ricardo Cardim.
Cf. A ofensiva da ditadura militar contra a Amazônia.

679 BAINES, 2000, p, 144.

Figura 3: Propaganda da SUDAM, 1972.



Fonte: Reprodução/Acervo Ricardo Cardim.
Cf. A ofensiva da ditadura militar contra a Amazônia.

Figura 4: Propaganda da construtora Mendes Júnior.



Fonte: Revista Manchete, edição especial Amazônia, fev. 1973.
Disponível em: < www.encurtador.com.br/ehoDU >.
Acesso em: 13 jan. 2022.

Figura 5: Propaganda do Bank of London, 1971.



Fonte: Revista Realidade, edição especial Amazônia
Disponível em: < http://memoria.bn.br/pdf/213659/per213659_1971_00067.pdf >.
Acesso em: 13 jan. 2022.

Nesse processo, as ferrovias, muito estimuladas até as primeiras décadas do século XX e símbolo do progresso e da industrialização, começaram a perder valor econômico e simbólico no novo projeto de modernização que despontava no país. As empresas que as gerenciavam eram majoritariamente estrangeiras que perderam sua lucratividade após a crise de 1929 e foram repassadas ao gerenciamento estatal, que não atribuía o mesmo investimento de antes. Gradativamente, foram sendo excluídas dos modelos de urbanização que sintetizavam nos projetos rodoviários mudanças de paradigmas tecnológicos.

> A implementação de estradas de rodagem foi a atividade mais comum das empresas de construção pesada brasileiras no século XX e envolveu pequenas empresas, que realizavam trechos simples e agiam como sub-empreiteiras das maiores construtoras, além de companhias médias e grandes, envolvidas nos projetos rodoviários mais ambiciosos dos tempos de JK e da ditadura.[680]

Já na Primeira República surgiram pavimentações baseadas numa lógica privada e liberal, caso da Rio-Teresópolis, que começou a ser construída sob o argumento de que era o desejo dos teresopolitanos da década de 1930. A Sociedade Civil dos Amigos de Teresópolis, que tinha como um dos líderes Carlos Guinle, presidente do Automóvel Club do Rio de Janeiro, iniciou as obras que foram finalizadas pelo governo federal na década de 1950. Concomitantemente, projetos de Washington Luís, iniciados no governo paulista, entre 1920 e 1924, ganharam cobertura nacional quando ocupou a presidência, entre 1926 e 1930. Nesse período, o projeto rodoviário ganhou autonomia das ferrovias, sendo sintetizado em uma fala de Washington Luís: "governar é povoar; mas não se povoa sem se abrir estradas, e de todas as espécies; governar é, pois, abrir estradas".[681]

Utilizando essa analogia, a abertura de estradas para Washington Luís acabou em 1930, quando o cenário político e econômico impôs aos moldes vigentes uma ruptura. Um golpe o depôs e impediu que seu sucessor, Júlio Prestes, que tinha vencido as eleições, assumisse o cargo. A política nacional foi remodelada por Getúlio Vargas, paralisando o avanço dos projetos rodoviários outrora propostos por serem associados à Primeira República. Mas não tardou para que fossem remodelados e retomados em 1934, com a criação do Plano Nacional de Viação, que incluía o projeto da rodovia Transbrasiliana cortando o território de Sul a Norte,[682] e depois com a criação do DNER (Departamento Nacional de Estradas de Rodagem), em 1937. Em pouco tempo, o órgão teve um crescimento vertiginoso e, em 1945, tornou-se o principal setor estatal de atuação de empresários da construção pesada e o principal contratador de obras públicas do país, chegando a ter em seu quadro de empregados 30 mil pessoas em 1966.[683]

680 CAMPOS, 2012, p. 31-32.
681 Idem, p. 32.
682 Idem, p. 33.
683 Idem.

O período da Segunda Guerra Mundial, incluindo alguns anos anteriores e posteriores, foi propício para mais investimentos nos programas rodoviários. Foi nesse contexto que foram concebidos a rodovia Rio-Bahia, o PRN (Plano Rodoviário Nacional), e a Nova Política Rodoviária do Brasil, oficializada pela lei Joppert, assim conhecida devido a seu idealizador, o engenheiro Maurício Joppert da Silva, então ministro da Viação. Criada pelo Decreto-Lei 8.463, de 27 de dezembro de 1945, ela foi inspirada nos programas de Washington Luís e reorganizou o DNER, possibilitando autonomia financeira e administrativa.

Além disso, também foi criado o FRN (Fundo Rodoviário Nacional), que dispôs de recursos oriundos do IUSCL (Imposto Único Sobre Combustíveis Líquidos e Lubrificantes Minerais), em vigor desde 1940. Entusiasmados empresários do setor afirmavam que a lei Joppert foi um marco na história das construtoras nacionais. Desde então, o sistema rodoviário, que à época representava aproximadamente 50% do transporte no país, em trinta anos passou para 80%, estimulando a produção de maquinário produzido no Brasil, ainda que por multinacionais, em detrimento do importado.[684]

Com um novo golpe realizado, o de 1964, o que se implementou foi a intensificação dos projetos iniciados anteriormente. Nesse período, alguns nomes se destacaram mais do que outros, mas possivelmente Mário Andreazza foi um dos principais personagens. Seu empenho em nome do desenvolvimento deve ser destacado. Não à toa, juntamente a Albuquerque Lima, apoiou uma campanha do Clube de Engenharia em “defesa da engenharia brasileira”. Antes de ocupar o cargo de ministro do Interior (1979-1985), esteve à frente do recém-criado Ministério dos Transportes, derivado do Ministério de Viação e Obras Públicas. De 1967 a 1974 manteve estreita relação com empreiteiros e estimulou com afinco projetos viários pelo país. Entre as obras sob sua responsabilidade estão a pavimentação da Belém-Brasília, a Transamazônica, a Rio-Santos e a Ponte Rio-Niterói, mas uma parte considerável se concentrava na região amazônica, visando cumprir o objetivo de integração do território nacional. Em 1967, quando esteve lá presente, relatou seu pensamento sobre a região:

684 Cf. CAMPOS, 2012, p. 33-34.

> Eu não sou contra o rio Amazonas. Mas acontece que ele continua longo e triste. Do avião se observa o vazio demográfico e por aí se imagina a vida de um ribeirinho, distante de tudo e sujeito aos prejuízos das enchentes. Depois dessa visão da Amazônia, fiquei convencido de que a rodovia produz o desenvolvimento no lugar do traçado. Não realiza somente a ligação entre zonas, mas ocupa realmente o território. Belém-Brasília é o exemplo típico da humanização de uma vasta área e Porto Velho, no território da Rondônia, começa a sentir os efeitos da ligação terrestre com o Sul.[685]

Seus discursos eram calculadamente construídos para expressar o tom ufanista e desenvolvimentista condizente à época e satisfazer seu público, os empreiteiros e o mercado automobilístico. Tamanha era sua representatividade que a General Motors chegou a utilizar em uma propaganda uma frase de Andreazza referente ao encontro das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém: "[…] as estradas se cruzarão no âmago da floresta tropical formando a própria imagem do cruzeiro do sul de nossos céus". Reformulando as palavras de Washington Luís, apontou a importância das rodovias em detrimento de todo o resto: "Um govêrno que fizesse só estradas e não fizesse nada, teria feito tudo; um govêrno que fizesse tudo mas não fizesse estradas, não teria feito quase nada".[686]

Dessa forma, não é difícil entender o que motivou a construção de tantas rodovias atravessando territórios ancestrais indígenas e a frieza, crueldade e desumanidade com que foram realizadas. Acima da vida de indígenas, não gratuitamente invisibilizados, estava o objetivo de integração representada pelas estradas. Não se pode perder de vista que a própria BR-174 fez parte do Programa de Integração Nacional. Quando começou a ser construída, Andreazza já era ministro dos Transportes e seus projetos rodoviários já estavam em vigor. Mas quando a ideia de integração nacional passou a envolver os indígenas, além de seus territórios foi preciso ir além do projeto de conectar as capitais brasileiras e considerar questões socioeconômicas. Nesse sentido, seguindo a lógica do antigo SPI, eram vistos como potencial mão de obra barata ao mesmo tempo que eram desumanizados.

A fala de Andreazza não especifica, mas as entrelinhas revelam. Ao defender o desenvolvimento a partir do estabelecimento do trajeto rodoviário, desprezou a

685 Idem, p. 330.
686 Idem, p. 331.

presença das populações indígenas e as colocou como oposição ao progresso. Afinal, habitavam terras com grande potencial a ser explorado e viviam em um sistema econômico oposto à exploração da mão de obra e ao acúmulo de riqueza estabelecido pelo capitalismo. Não à toa, os indígenas que passaram a habitar contextos urbanos e que entraram no mercado de trabalho eram considerados integrados.

Em outras palavras, “Quando a sociedade nacional se alastrava sobre os territórios e os contingentes indígenas, ela o fazia, diz Darcy Ribeiro, na forma de uma etnia nacional que não se estruturava para si própria, mas sim para o exercício de uma função econômica básica: servir ao sistema colonial”.[687] Naturalizava-se, portanto, a pressão política defendendo a exploração em território Kinja, como a declaração do então governador de Roraima, Fernando Ramos Pereira: “Sou da opinião que uma área rica como essa não pode se dar ao luxo de conservar meia dúzia de tribos indígenas atravancando o seu desenvolvimento”.[688]

Para garantir a concretização desses interesses, os discursos nacionalistas e o ufanismo presente em slogans como “Quem não vive para servir ao país, não serve para viver no Brasil” ou “Brasil, ame-o ou deixe-o”, tiveram papel fundamental. Incutida no sentimento de pertencimento, uma necessidade idiossincrática dos seres humanos, parte da sociedade nacional não hesitou em endossar ações autoritaristas, perversas, cruéis e desumanas travestidas de um ideal por um país unido pela causa do progresso, do desenvolvimentismo, do avanço econômico. Não deixavam de também remeter à segurança e à integração, caros elementos aos militares, que foram colocados em prática pela Doutrina de Segurança Nacional e pelo Programa de Integração Nacional, na região amazônica.

6.2 Segurança Nacional

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, fazendo valer a lógica ocidental binária, o mundo se dividiu em dois blocos, o capitalista, encabeçado economicamente pelos Estados Unidos, e o socialista, hegemonicamente regido pela União Soviética. Porém, não se pode esquecer dos países que discutiam os

687 OLIVEIRA, 2020, p. 29.
688 Cf. CEDVMJA, op. cit., p. 51

efeitos da colonização e dos males provocados pela influência dos chamados países ricos. Cientes de suas especificidades, em 1955 representantes de 29 estados asiáticos e africanos participaram da Conferência de Bandung, na Indonésia, para discutir ou não alinhamento de seus países aos blocos, reconfigurando o debate leste (União Soviética) x oeste (Estados Unidos) para norte-sul.

Ou seja, colonizadores e neocolonizadores x colonizados. Poucos anos depois, em 1961, aconteceu em Belgrado, então capital iugoslava, a primeira Conferência dos Países Não Alinhados, que buscava uma neutralidade à forte pressão exercida pelo regime soviético e às investidas estadunidenses. Apesar de nos anos seguintes as diferenças entre os participantes ter cessado sua continuidade, encerrando-se efetivamente com o fim da Guerra Fria, essas iniciativas indicam o que se debatia nos países colonizados naquele momento. No mesmo período foram lançadas obras como *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), de Frantz Fanon, e *Discurso Sobre o Colonialismo* (1955), de Aimé Cesaire, iniciando os debates pós-coloniais, decoloniais, anticoloniais e contracoloniais nas esferas acadêmicas, para além da luta cotidiana dos povos colonizados.

Apesar da iniciativa desses países, a polarização entre os dois blocos (capitalista x socialista) se consolidou, e com o grande poder propagandístico, cultural e político dos Estados Unidos, pelo menos nas regiões onde ele exerceu maior influência, prevaleceu a ideia do comunista como o inimigo.

O Brasil, que sempre ansiou se mostrar ao mundo como uma verdadeira nação ocidental moderna, ignorava a presença de centenas de etnias originárias e dos descendentes de africanos escravizados, além do fato de ser inegavelmente um país colonizado, como justificativas para se incluir entre aqueles que optaram por não acatar o poder de EUA e URSS, permanecendo de fora das Conferências de Bandung e dos Países Não Alinhados. Desde que iniciou sua participação na Segunda Guerra, seu posicionamento ficou cada vez mais claro. Seguiu alinhado às políticas dos Estados Unidos, que incluíam projetos desenvolvimentistas, econômicos e militaristas.

Ainda que posteriormente se tenha chegado à conclusão de que seus problemas eram distintos do dos EUA, os militares brasileiros seguiram a cartilha do *National War College*, que enviou uma missão para dar suporte na criação da instituição que viria a cumprir papel de destaque nos anos seguintes, a ESG (Escola

Superior de Guerra), em 1949. Para os EUA, a missão compunha o objetivo de estabelecer aliados junto aos governos da América Latina, que tinham como alternativas ceder ou ser derrubado. O tipo de regime adotado não era preocupação. Era irrelevante se eram democráticos ou autoritários, corruptos ou não. Como declarou o então secretário de Estado estadunidense, John Foster Dulles, “um país não tem amigos ou inimigos, tem interesses”.[689]

Coube ao general Cordeiro de Farias a tarefa de organizar a ESG. Mas, de acordo com ele, as diferenças entre as escolas as impediam de seguir em missão única, já que, se por um lado ambos compartilhavam o sentimento anticomunista, para o Brasil a questão de segurança nacional também englobava a segurança interna e o subdesenvolvimento econômico,[690] que por sua vez remetia mais ao envolvimento direto de militares a empresas do que a uma preocupação social. Entre os cofundadores da ESG se encontram nomes como Golbery do Couto e Silva, Orlando Geisel, Ernesto Geisel, Aurélio de Lyra Tavares, Jurandir Bizarria Mamede, Heitor Almeida Herrera, Edson de Figueiredo, Geraldo de Menezes Cortes, Idálio Sardenberg, Belfort Bethlem, João Bina Machado, Liberato da Cunha Friedrich, Ademar de Queiroz e os generais Cordeiro de Farias e Juarez Távora, que mantinham estreitas relações com empresários que assiduamente realizavam conferências na ESG, entre os quais, Lucas Lopes, de grande atuação política e formulador do plano de eletrificação de Minas Gerais; Roberto Campos, que sempre esteve envolvido em programas de desenvolvimento econômico; Eugênio Gudin, ávido defensor da entrada de capital estrangeiro; e Octávio Gouveia de Bulhões, um dos responsáveis pelo PAEG de Castello Branco.[691]

Mais do que afinidade ideológica, a relação entre militares e empresas é anterior ao golpe de 64, quando se cristalizaram seus interesses mútuos. Dreifuss[692] destaca que alguns oficiais eram diretores importantes ou acionistas de corporações privadas, como o general riograndino Kruel e o general James Masson (Eletrônica Kruel S.A.), o general Paulo Tasso de Resende (Moinhos Rio-grandenses Samrig S.A. - grupo Bung & Born), o brigadeiro Eduardo Gomes (Kosmos Engenharia S.A.), o general Joaquim Ribeiro Monteiro (Cia. Carbonos Coloidais, C.C.C. – Grupo

689 Cf. GIANNASI, 2011, p. 88.
690 Cf. FAGUNDES, 2014, p. 65.
691 Cf. DREIFUSS, 1981, p. 78.
692 Idem.

Wolney Attalla), o general Edmundo Macedo Soares e Silva (Volkswagen, Mesbla S.A. – Shering Corporation e grupo Assis Chateaubriand), o general Moziul Moreira Lima (Máquinas Moreira S.A.) e o almirante Álvaro Alberto da Motta e Silva (Rupturita S.A. Explosivos – Sociedade Financeira Portuguesa).

Desse modo, as políticas econômicas implementadas após o golpe também se devem a essa relação, que se tornou institucional após o apoio de entidades da sociedade civil. Entre estas, o IPES (Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais), que desempenhou importante papel não só por articular o contato entre militares e empresários, mas por ter em seu quadro vários integrantes de cursos da ESG, o IBAD (Instituto de Ação Democrática) e a Consultec (Sociedade Civil de Planejamento e Consultas Técnicas). Um exemplo dessa relação é o PAEG, principal plano econômico do governo militar que visava concretizar os projetos criados pelo Grupo de Estudos e Doutrina do IPES.[693]

Aos teóricos da ESG, esse alinhamento condizia com o modelo econômico defendido, no qual,

> a segurança nacional está intimamente ligada ao desenvolvimento que, por sua vez, está ligado ao planejamento, à industrialização calcada na burguesia nacional e participação do Estado na formação de mão-de-obra especializada, na busca da utilização efetiva dos recursos naturais e na construção de redes de transporte e comunicação capazes de integrar o território.[694]

Mesmo aparentando unidade, internamente os militares se dividiam entre uma corrente ligada à ESG, identificada com a "abertura ao capital estrangeiro, política externa alinhada com os Estados Unidos e manutenção das instituições políticas como o parlamento e os partidos",[695] e outra defendendo "maior repressão aos movimentos sociais e [a] luta contra os perigos comunistas, enquanto eram partidários da adoção de uma política econômica nacionalista".[696]

Por parte da escola, adotar a estratégia de se manter próxima a representantes da sociedade civil por meio de cursos e de estabelecer contato com especialistas de diversas áreas, se mostrou eficaz a ponto de ter se transformado no

693 Cf. FAGUNDES, op. cit., p. 70.
694 Idem, p. 74.
695 Idem, p. 65.
696 Idem.

principal centro de inteligência das forças armadas. Inegavelmente ancorada nos valores promovidos pelos EUA, é preciso considerar também a significativa influência de outro país historicamente colonizador, a França. Após a Segunda Guerra, alimentando seu persistente posicionamento colonialista, ela atuou na Guerra da Indochina e na Guerra de Libertação da Argélia, alterando sua atuação estratégica para o "choque de uma série de sistemas políticos, econômicos, psicológico e militares, com o fim de derrubar o governo existente num país, para substituí-lo por outro", como definiu o coronel Roger Trinquier.[697]

No método para cumprir seu objetivo de aniquilação política, identifica-se muito do que foi colocado em prática no Brasil, tanto com adversários políticos quanto com indígenas:

> A tortura será o meio indicado para isso, […] a fim de identificar um inimigo que está infiltrado por toda parte. As forças da ordem não têm outro remédio senão pressionar essas pessoas, até que provem a sua inocência. Será um mundo dividido em dois campos sem matizes: amigos e inimigos. O campo inimigo será muito brutal, pois não só estarão aí os que integram os movimentos subversivos nos seus diversos graus, mas também […] quando [as forças armadas] conhecem a existência de um indivíduo que, de qualquer forma, ajude o objetivo do inimigo, deverá considerá-lo traidor e tratá-lo como tal.[698]

Trinquier afirmou ainda que para governar nessa chamada nova guerra eram necessárias três ações: "a primeira 'é uma ampla atividade policial; a segunda, a explicitação do que se está fazendo, através da propaganda, e a terceira é um programa social para aliviar as limitações materiais e morais do povo'".[699] Essa influência é perceptível nas afirmações do general Golbery do Couto e Silva de que "a guerra moderna […] guerra total que a todos envolve e a todos oprime, guerra política, guerra econômica, psicossocial e não só militar […] vem acrescer ao velho dilema entre liberdade e segurança",[700] reforçando aquilo que veio a ser posto em prática após o golpe.

A partir desse conjunto de pensamentos, foram desenvolvidas as justificativas militar e política que lhes davam a função de definir os objetivos nacionais e de

697 Apud GIANNASI, 2011, p. 98.
698 URÁN apud GIANNASI, 2011, p. 98.
699 Apud GIANNASI, 2011, p. 99.
700 Idem, p. 100.

defendê-los. Esse projeto foi chamado de Doutrina de Segurança Nacional, que pode ser sintetizado em oito princípios:

> a) os indivíduos só valem pelo que realizam em conjunto e em benefício do conjunto; b) uma comunidade em que o bem coletivo está acima dos interesses dos indivíduos e dos grupos possui uma vida moral mais elevada; c) o Estado é o instrumento de mobilização da ação coletiva e a lealdade para com o Estado deve ter precedência sobre as demais; d) a centralização do poder é indispensável como garantia da unidade nacional; e) as áreas de consenso devem superar por larga margem as do dissenso para que a sociedade nacional seja viável; f) a função da elite dirigente é educativa por excelência e a ela cabe definir os interesses da coletividade, já que faltam aos indivíduos as condições de identificá-los; g) o desenvolvimento econômico é um objetivo fundamental; h) a tarefa de promover o desenvolvimento econômico cabe à nação como um todo e requer disciplina, austeridade, sacrifícios e renúncias por parte dos grupos e indivíduos.[701]

Alguns pontos remetem ao movimento da virada do século XX, quando se julgou necessário que uma elite orientasse os rumos da recém-formada república. Em outros, destaca-se um pensamento mais conservador e menos liberal político e economicamente. De todo modo, a doutrina se tornou hegemônica entre os militares por abarcar a tradição militar e o contexto da Guerra Fria. A polarização político-econômica acabou por estabelecer o comunismo como o inimigo a ser enfrentado. Para garantir sua influência no Brasil e países vizinhos, os EUA atuaram ativamente apoiando os militares a destituir presidentes locais. O cenário foi convenientemente criado em cima do "perigo comunista" que, fosse real ou fantasioso, acabou por amainar as diferentes posições dentro das forças armadas.

Na sociedade civil, devido à insatisfação política e econômica, parte da imprensa, da Igreja Católica e dos empresários endossou a intervenção militar e fomentou considerável apoio popular. Longe de ser coincidência, o primeiro presidente da ditadura, Castelo Branco, foi uma das principais figuras da ESG.

O desejo pela mudança visando melhorias não significa necessariamente sua realização. Nesse sentido, D'Araujo é categórica ao dizer que o golpe "não trazia definido um projeto de governo".[702] Entre os militares, o que se sucedeu foram disputas internas e ideológicas, apaziguadas apenas quando a ala mais organizada

701 COELHO apud FAGUNDES, 2014, p. 66.
702 D'ARAUJO, 1994, p. 70.

da ESG concedeu maiores poderes aos mais radicais, visando alguma coesão nas forças armadas. Essa concessão indica que grupo se sobressaiu à época e porque a Doutrina de Segurança Nacional chegou ao poder. De todo modo, a partir da Doutrina, os militares passaram a ter um referencial pautado em desenvolvimento e segurança objetivando fazer do Brasil uma potência refletindo um Estado forte, uma sociedade industrializada, uma coesão interna, consenso ideológico e, sobretudo, forças armadas bem equipadas e adestradas.[703]

Soa absurdo, mas não foram poucos os militares, e aqueles que os apoiaram, a defender "uma ditadura em nome da democracia ou um governo autoritário em nome da liberdade",[704] pensamento sobre o qual a Doutrina procurou se manter e legitimar, já que a ESG anunciava que a liberdade individual estava abaixo da segurança e interesses nacionais. Essa premissa ficou expressa já no primeiro dos Atos Institucionais, decretado poucos dias após o golpe, anunciando que essa intervenção não traduzia "o interesse e a vontade de um grupo, mas o interesse e a vontade da Nação", e que graças a seu "apoio inequívoco" e à ação das Forças Armadas, os militares "representam o Povo e em seu nome exercem o Poder Constituinte, de que o Povo é o único titular".[705]

Tal floreio não encobre o engodo criado para justificar a ação dos militares e não foge do tradicional *modus operandi* de atribuírem a si a responsabilidade de manter a ordem social, algo já registrado nos anos fundantes da república. Um editorial de 1913,[706] gênese das forças armadas republicanas brasileiras, definiu o Exército como "unica força verdadeiramente organizada no seio de uma tumultuosa massa effervescente – [indo] além dos seus deveres profissionaes para tornar-se […] um factor decisivo de transformação política ou de estabilisação social" (sic). Registrou ainda que não cabia a ele interferir nos negócios do país, mas que devia estar preparado para "corrigir as perturbações internas, tão comuns na vida tumultuada das sociedades que se formam".

As subjetividades presentes nesse manifesto se mantiveram atuantes durante todo o século XX, dando margem, durante a Guerra Fria, para atuarem contra

703 Cf. FAGUNDES, 2014, p. 75.
704 FAGUNDES, 2014, p. 71.
705 BRASIL. Ato Institucional nº 1, de 9 abr. 1964. Disponível em: < www.encurtador.com.br/gmw36 >. Acesso em: 22 jul. 2021.
706 A DEFEZA NACIONAL, 10 out. 1913.

“selvagens”, que colocavam em risco o desenvolvimento do país, e “comunistas”, que atentavam contra a segurança nacional. A essa altura, o “comunismo internacional soviético” já não era mais considerado a principal ameaça. A partir de concepções genéricas de integridade territorial e nacional, democracia, progresso, paz social e soberania, a Doutrina de Segurança Nacional forjou seu opositor: o “inimigo interno”, que apesar de ainda ser considerado agente local do comunismo, na prática era qualquer indivíduo, grupo ou instituição que fosse contra o estado de exceção.[707]

Historicamente, uma posição política de poder ou um governo são garantidos por estarem salvaguardados por um corpo militar, que se submete por honra, interesse ou estratégia. Com a formação dos estados modernos, dentro da construção da identidade nacional esse corpo militar absorveu de forma muito mais intensa valores nacionalistas. Claro que isso não significa uma unidade ideológica. As próprias forças armadas brasileiras, ou mesmo a ESG, sempre tiveram suas diferenças internas, sendo compostas por pessoas seguidoras de todos os espectros políticos.

Entretanto, aqueles que trajam as fardas militares absorvem e alimentan um pensamento que os distingue dos civis, um sentimento que os faz se sentir superiores por estar entre suas funções a obrigação de morrer pela pátria. Celso Castro afirma que mesmo a forma com que eles se referem aos civis é uma demonstração disso. Entre os militares, o uso de “paisano” é “normalmente utilizado no lugar de ‘civil’, mas embora pareça ser a mesma coisa, não é. ‘Paisano’ é um termo claramente pejorativo”.[708]

Ao pesquisar sobre a formação da ESG, Puglia[709] destacou que esse sentimento distorce o entendimento dos militares, consequentemente seu objetivo maior, a preservação da ordem e defesa da Pátria. Se originalmente a ideia de pátria remetia a uma terra de origem, ela foi se tornando cada vez mais complexa até ser, para os militares, indissociável da noção de Estado. Consequentemente, ampliou-se a distinção entre eles e os civis e, com ela, a percepção de que as forças armadas são a defesa mais forte do Estado/Pátria. Dessa forma, ainda que eles reconhecessem competência entre civis, estes nunca teriam o mesmo respeito e

707 Cf. FERNANDES, 2018, p. 56.
708 Apud PUGLIA, 2012, p. 91.
709 Cf. PUGLIA, op. cit., p. 92.

responsabilidade. Tornar-se militar, portanto, passou a englobar saberes técnicos e, talvez mais importante, valores ideológicos pautados no ufanismo e na ideia da própria superioridade.

Esse pensamento é facilmente identificado em seus discursos públicos, como este, de Geisel:

> […] o militar não deixa de ser um cidadão e, individualmente, tem o direito de ter pensamento político. Não deve, é claro, prevalecer-se da força que a nação lhe confiou para atender sua posição política, que é necessariamente individual. Contudo, em ocasiões de crise, quando o país está ameaçado por graves dissensões internas, fomentadas por dirigentes políticos que se desviam de seu encargo de conduzir o país à realização das aspirações nacionais e utilizam o poder para satisfazer seus interesses e ambições pessoais e de seus apaniguados, a nação fica em perigo, e os militares, em conjunto, poderão ter que atuar com suas forças para afastar drasticamente o perigo manifesto.[710]

Como não podia deixar de ser, também na ESG se refletiu a exposição de superioridade militar, como pode ser visto na fala de Gois Monteiro:

> As Forças Armadas hão de estar sempre contra o mal social, e a tarefa dos chefes militares é identificá-lo, isolá-lo através das tradições e das correntes de pensamento com sinal mais a sinal menos, e por entre o torvelinho cada vez mais estonteador das paixões e interesses nacionais e internacionais.[711]

Reforçar a individualidade dos militares como a de qualquer cidadão comum não foi gratuita. Colocá-los em condição de igualdade na sociedade torna mais concebível a ideia de que podem intervir quando se identificam instabilidades sociais provocadas por políticos ineptos. O mesmo vale para a autoafirmação de garantidores de um Estado bem organizado e de mártires em sua defesa. Buscou-se propagandear a ideia de incorruptíveis, como se o discurso nacionalista os livrasse de qualquer desvirtuação. Imersos em uma concepção própria de ética e moral, em que a igualdade definitivamente não é uma premissa, partem do princípio de que a degeneração social é exclusividade dos outros.

710 Idem, p. 93.
711 Idem, p. 95.

Nesse cenário, destaca-se a figura de Golbery do Couto e Silva, que foi professor adjunto da ESG em 1952, e, a partir da geopolítica, reelaborou a DSN para o contexto da Guerra Fria, se tornando o principal teórico brasileiro sobre segurança nacional. Como funcionário do IPES, nos primeiros anos da década de 1960 elaborou dossiês que serviram de base para a criação do SNI (Serviço Nacional de Informações), consumado por ele logo após o golpe e no qual atuou como chefe até 1967.

Quando deixou a vida política, em 1981, sua influência era das mais fortes e presentes no cenário brasileiro, e as teses da ESG se confundiam com as suas. Seu parecer era a de que a estratégica posição geográfica do Brasil o destinava a ser uma grande potência, colocando-o, ao lado do chamado subcontinente latino-americano, como aliado ocidental dos Estados Unidos na luta contra o comunismo. Em suas palavras, "o Ocidente vive e persiste, realmente em nós, em nosso passado e em nosso presente, em nosso sangue e em nossos músculos, em nossos corações e em nossos nervos, nos ideais pelos quais lutamos e nos interesses que defendemos".[712]

A defesa desse ocidentalismo está longe de ser um discurso alienado da realidade social local. Considerando o processo histórico brasileiro, e especialmente as relações de poderes vigentes, tratou-se de um projeto com objetivos muito claros. O golpe de 1964 vinculou os interesses econômicos privados à ideia de soberania nacional e questioná-los representava questionar uma verdade de Estado. Isso valeu também à ficcionalização do inimigo, ou seja, aquele que não seguia os preceitos ufanistas, que deveria ser combatido em nome da fantasia nacionalista. Estruturadas as históricas colonialidades, os interesses econômicos, a invenção de uma identidade brasileira e, sobretudo, o militarismo, estabeleceu-se nesse estado de exceção aquele que deve viver e aquele que deve morrer, fosse de forma direta ou indireta, o que Mbembe[713] chamou de necropolítica.

A urgência pela repressão, inerente ao regime de controle político e social, invariavelmente estruturou uma metodologia de silenciamento e violência pautada no medo. Professores, estudantes, jornalistas, artistas, intelectuais e guerrilheiros podiam se encaixar na ideia de "inimigo interno", sendo alvo de exílio, em casos

712 Apud FERNANDES, 2009, p. 853.
713 Cf. 2011.

mais brandos, e tortura e assassinato nos mais extremos. Mas, também os indígenas podiam ser incluídos nessa categorização. O fato de muitas aldeias estarem localizadas em áreas cobiçadas, além de regiões fronteiriças, fez com que os interesses desenvolvimentistas se mesclassem ao temor de serem eles aliciados por comunistas. A "questão indígena" se tornou "questão de segurança nacional". Não por acaso, a política indigenista do regime militar foi tão atuante em territórios ancestrais.

Mesmo não havendo uniformidade nas ações e estratégias das Delegacias Regionais e Ajudâncias da FUNAI, elas refletiram a mesma preocupação em manter o controle dessas populações. O relatório da CNV[714] aponta que

> Em 1970, a Funai passa a ter não só uma assessoria influente de informação e segurança (ASI), com militares egressos de órgãos de informação, mas alguns de seus presidentes provêm diretamente de altos quadros desses serviços: o general Bandeira de Mello, por exemplo, antes de assumir a presidência da Funai, era Diretor da Divisão de Segurança e Informação do Ministério do Interior. […] Enquanto no final da década de 1970, as ASI são desmobilizadas em outros órgãos, na Funai, elas são, ao contrário, reforçadas e se capilarizam nas unidades regionais descentralizadas.

Se, como dito, as ações da FUNAI eram sempre como reação à urgência do momento, por falta de recursos humanos ou financeiros, de alguma maneira essa política "reativa" também facilitava o serviço dos militares. Pois, agir em resposta às críticas da sociedade, quando esta se mostrava descontente com o tratamento dado aos indígenas, por interesse econômico, justificado na defesa do crescimento do país, ou por segurança, garantido pelo temor que os próprios militares disseminavam, transmitia a ideia de se estar realmente atuando pela vontade popular. Tratar os indígenas também como possíveis inimigos internos se mostrou uma eficiente estratégia para alcançar seus objetivos. Essa manipulação de narrativa acabou tornando justificável o injustificável, como as mortes de indígenas provocadas por programas de desenvolvimento. Para tal, o racismo que estrutura as relações econômicas, sociais e políticas brasileiras contribuiu para invisibilizar esse terrorismo de Estado.

714 2014b, p. 211.

Sobre isso, Mbembe citou Foucault para apontar que "*la función del racismo consiste em regular la distribución de la muerte y em hacer posibles las funciones mortíferas del Estado. Es […] 'la condición de aceptabilidad de la matanza*'".[715] Indo além, para estruturar tal prática na atuação dos estados modernos, o autor nos lembra que nas relações coloniais era na colônia onde se dava a prática do poder fora da lei e onde a ideia de paz representava uma guerra infindável.[716] Essa ideia condiz com o entendimento que estabeleceu dois princípios fundamentais: 1. a igualdade legal de todos os Estados aplicada ao direito à guerra, significando que a decisão de concordar com a paz ou matar é uma de suas principais funções, reconhecendo que nenhum Estado pode exigir um direito para além de suas fronteiras da mesma forma que não reconhece autoridade superior a ele dentro de suas fronteiras. Igualmente, o Estado se encarrega de "civilizar" formas de assassinato e racionalizar o ato de se matar. 2. a territorialização do Estado soberano no contexto da imposição de uma nova ordem mundial, que distinguia a Europa das regiões do planeta livres à apropriação colonial.[717]

O Estado republicano brasileiro herdou as ações colonialistas da matriz portuguesa e do império brasileiro e, em nome de sua soberania, manteve práticas similares. Os povos indígenas, por sua vez, em qualquer um dos cenários, se viram presos às práticas colonialistas; seus territórios continuaram sendo tratados como colônias ocidentais, em que, seguindo o velho *modus operandi*,

> *los controles y las garantías del orden judicial pueden ser suspendidos, donde la violencia del estado de excepción supostamente opera al servicio de la 'civilización'.*
> *El hecho de que las colonias puedan ser gobernadas em ausencia absoluta de ley procede de la negaciń racista de todo punto común entre el conquistador y el indígena. A ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que outra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente "outro" (alien), más allá de la imaginación o de la comprensión*.[718]

715 "a função do racismo consiste em regular a distribuição da morte e em fazer possíveis as funções mortíferas do Estado. É […] 'a condição de aceitabilidade da matança'". MBEMBE, op. cit., p. 23, tradução nossa.

716 Idem, p. 37-38.

717 Idem.

718 "os controles e garantias da ordem judicial podem ser suspensos, onde a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da 'civilização'. O fato de as colônias poderem ser governadas na absoluta ausência de lei vem da negação racista de todo ponto comum entre o conquistador e os indígenas. Aos olhos do conquistador, a vida selvagem não passa de outra forma de vida animal, uma experiência horrível, algo radicalmente 'outro' (alienígena), além da

A república brasileira pode ter superado a ideia do indígena como animal, mas sua inferiorização permaneceu. Sua presença dentro da unidade nacional tão almejada pelos militares era menos uma utopia nacionalista e mais uma busca pela centralidade do poder projetada na unidade política, na representação da moralidade e da civilidade. Isso, desde o início do século XX. Ainda que a atuação da DSN não tenha sido constante, já que a própria influência da ESG também não o foi, durante os anos da ditadura, invariavelmente, todas as alternativas compartilhavam o mesmo entendimento a respeito dos povos indígenas. Mesmo havendo discordância sobre a metodologia aplicada em seu trato, o certo é que predominava o entendimento de que deveriam ser civilizados, à força se necessário. Nesse contexto altamente militarizado, uma das estratégicas aplicadas foi justamente a própria militarização.

6.3 Indígenas fardados, indígenas encarcerados

Até a Constituição de 1988, toda política indigenista estatal estava invariavelmente relacionada aos militares. O caráter do regime pós-golpe de 1964 intensificou essa associação com a criação da FUNAI. Apesar de Albuquerque Lima ter nomeado um civil como primeiro presidente da Fundação, as delegacias regionais e ajudâncias estavam sob majoritário comando de militares. Dos onze cargos de alto escalão, oito foram entregues a eles.[719] Estar subordinada ao Ministério do Interior fez com que essa atuação indigenista dividisse atenção com os projetos desenvolvimentistas, consequentemente, com todo o aparato militar por trás das políticas vigentes. Se por um lado os militares garantiam a realização dos empreendimentos, como foi o caso da BR-174, com envolvimento direto do 6º Batalhão de Engenharia e Construção e do Batalhão de Infantaria da Selva, por outro, foram colocados em prática projetos muito mais draconianos.

Em 1969, o rigor do AI-5 disseminava a repressão pelo país e fazia uso de práticas de tortura, como o famigerado pau de arara, para extrair informações de

imaginação ou da compreensão". Idem, p. 39-40, tradução nossa.

719 Cf. VALENTE, 2017, p. 45.

suspeitos. Apesar de não haver menção direta aos povos originários, o ato que pôs fim a direitos políticos alcançou também a prática indigenista do Estado.

Como apontado anteriormente, em seus anos finais o SPI estava imerso em polêmicas, violência e roubos, enquanto diversos povos indígenas se encontravam em péssimas condições. Desses, muitos viram seu número reduzir drasticamente frente a epidemias (gripe, sarampo), caso dos A'uwe (Xavante) de São Marcos, que perderam cerca de 20% da população e tiveram suas terras usurpadas como consequência.[720] Outros, se viam encarcerados em suas próprias terras, nas quais não podiam mais caçar ou produzir alimentos como outrora.

Esse contexto de desespero e desamparo levou povos, como os Tikmu´un (Maxakali) de Minas Gerais, a procurarem alternativas para findar o desespero da fome. O esbulho e a diminuição e distribuição de suas terras os colocou como vizinhos de fazendeiros, cujo gado circulava nas cercanias do território e se transformou em alternativa à caça. Além da fome, a insatisfação era agravada com a acusação de baixo valor pago pelo arrendamento[721] de suas terras e pela tentativa de fazendeiros de diminuir a área indígena, o que os levou a uma insurgência, noticiada pelos jornais como uma verdadeira guerra. Para contornar a situação, foi enviado à região o capitão[722] da Polícia Militar de Minas Gerais, Manoel dos Santos Pinheiro, que posteriormente relatou a falta de assistência por parte do SPI, afirmando que os "índios roubavam e assaltavam premidos pela fome e miséria".[723] Ao entendimento civilizatório, a missão do capitão Pinheiro foi cumprida com êxito, mas no mesmo período, de 1965 a 1967, ocorreram remoções dos Ikpeng e Kayabi para o Parque do Xingu e um sério conflito com os Cinta-Larga, resultando na morte de um funcionário do Departamento de Correios e Telégrafos e no ferimento de outras duas pessoas.[724]

720 Idem, p. 29-33.

721 As leis sempre garantiram aos indígenas o usufruto de sua terra ficando a entidade indigenista responsável por geri-la. Sobre o arrendamento, prática polêmica, somente em 1973, com o Estatuto do Índio, uma lei indigenista fez menção a ele. O artigo 18 aponta que "As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas". Porém, nem sempre as letras são capazes de salvaguardar os direitos diante das estratégias de apropriação de terras indígenas, além de a área jurídica como um todo estar sobre uma estrutura colonial.

722 Posteriormente, sua patente foi elevada a major. Mantenho o "Capitão" por ser a patente do período e por ainda ser conhecido e referido dessa forma, inclusive pelos próprios indígenas.

723 Apud VALENTE, op. cit., p. 32.

724 Idem.

Tais acontecimentos passavam a impressão de que o SPI permanecia envolvido em polêmicas, tornando-se um problema aos militares golpistas, que se viram associados a esses casos. Como resposta, entraram em cena o ministro do Interior, Albuquerque Lima, e Jáder de Figueiredo, resultando na extinção do SPI e na criação da FUNAI. Portanto, pode-se dizer que a Fundação nasceu pressionada, assim como os militares envolvidos, podendo ser uma razão para a escolha do civil Queirós Campos como seu primeiro presidente.

Suas ações mais significativas indicam a busca por responder à pressão nacional e internacional, que cobrava uma melhor atuação do Estado em relação aos indígenas, ao mesmo tempo em que não se desviava dos ideais do regime em vigor. Concomitantemente à ampliação do Parque do Xingu e à criação de outros parques indígenas, também como resposta aos conflitos em Minas Gerais, implementou-se um projeto de orgulhar os mais belicosos, a GRIN (Guarda Rural Indígena), paralelamente à implementação do Reformatório Agrícola Indígena Krenak. A estratégia era clara:em vez de se limitar à função de policiar, fazer dos indígenas agentes do próprio policiamento.

De acordo com a lei que criou a FUNAI, uma de suas políticas indigenistas era a de "exercitar o poder de polícia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio".[725] É seguro dizer que os conflitos acima citados tiveram grande peso para a inclusão de tão específica nota. Portanto, quando Queirós Campos assinou a Portaria nº 231[726] criando a GRIN, estava colocando em prática o propósito para o qual fora designado e reforçando aquilo para o qual a FUNAI fora criada, alinhando-se também ao AI-5, já em vigor. O mecanismo jurídico inicia especificando que a Guarda tinha a "missão de executar o policiamento ostensivo das áreas reservadas aos silvícolas", visando:

> a) Impedir a invasão de suas terras, sob qualquer pretexto, por parte de civilizados;
> b) Impedir o ingresso de pessoas não autorizadas nas comunidades tribais, cuja presença venha contrariar as diretrizes da política indigenista traçadas pela FUNAI;
> c) Manter a ordem interna e assegurar a tranquilidade nos aldeamentos, através de medidas preventivas e repressivas;

725 Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Art.º 1º, parágrafo 7.
726 Portaria nº 231, de 25 de setembro de 1969. Disponível em: < www.encurtador.com.br/ILORW >. Acesso em: 16 ago. 2021.

> d) Preservar os Recursos Naturais Renováveis existentes nas áreas indígenas, orientando os silvícolas na sua exploração racional visando rendimentos permanentes;
> e) Impedir derrubadas, queimadas, explorações florestais, caça e pesca, por parte das pessoas não autorizadas pela FUNAI;
> f) Impedir as derrubadas, as queimadas, a caça e pesca criminosas praticadas pelos índios contra o patrimônio indígena;
> g) Impedir a venda, o tráfego e o uso de bebidas alcoólicas, salvo nos hotéis destinados aos turistas;
> h) Impedir o porte de armas de fogo por pessoas não autorizadas legalmente;
> i) Impedir que os silvícolas abandonem suas áreas, com o objetivo de praticar assaltos e pilhagens nas povoações e propriedades rurais próximas dos aldeamentos.

Obviamente, sempre foi um interesse originário a restrição do acesso de estranhos aos territórios ancestrais, o que condiz com os itens a), b) e e), mas os mesmos pontos, além de outros, deixam clara uma ressalva: a autorização/diretriz da FUNAI. Nesse sentido, o acesso não autorizado era vetado, menos pelo impacto nas populações e mais por controle institucional. Caso contrário, território indígena algum teria sido afetado por rodovias, hidrelétricas e mineração, cujos acessos foram garantidos e instruídos pela Fundação. Ou seja, ao se refletir sobre a retórica indigenista estatal, nota-se claramente a intenção de reforçar e garantir os direitos dos povos indígenas, mas condicionados aos interesses da própria FUNAI. Como já evidenciado, não significava necessária consonância com a vontade dos indígenas.

A questão econômica não foi ignorada pela portaria, ao pautar os agentes da GRIN como orientadores da “exploração racional” dos recursos naturais, introjetando neles a mentalidade da figura militar como superior e incutindo a perspectiva ocidental como referencial. Em se tratando de iniciativa militar, não ficou de fora a função de assegurar a estabilidade por meio de “medidas preventivas”, que nesse contexto pode ser entendido como um eufemismo para qualquer prática violenta, e pela repressão, termo mais objetivo e condizente com o período. Portanto, essa portaria teve como novidade a explicitação do uso autorizado da violência para com os povos indígenas, pois, por mais que seu uso seja de conhecimento no período republicano, ela sempre esteve oculta nos discursos de práticas de não agressão.

A portaria determinou ainda que o treinamento da GRIN era responsabilidade do chefe da Ajudância Minas-Bahia, estabelecendo uma parceria entre a FUNAI e a polícia militar mineira, colocando no cargo aquele que atuou para findar a crise com

os Maxakali, o capitão Pinheiro. Com o discurso de introduzir a ordem e a disciplina, algumas aldeias passaram a ser patrulhadas e muitos foram encaminhados ao território Krenak, onde havia um reformatório, em Minas Gerais, jurisdição do Posto Indígena Guido Marlière, da Ajudância Minas-Bahia. O próprio capitão Pinheiro afirmou posteriormente que sua presença na GRIN estava relacionada à sua atuação junto aos Maxakali:

> Fui eu quem criou a Grin e idealizou (o Reformatório) Krenak. […] Tratei logo de prender os índios que lideravam o movimento [maxakali] e fui pouco a pouco restabelecendo a paz no local. Meu trabalho foi considerado excelente e assim fui convidado pela presidência da Funai para trabalhar com os índios de Minas Gerais.[727]

Em sua pesquisa sobre a militarização da política indigenista brasileira, Freitas[728] apontou que, para selecionar os indígenas a serem militarizados, usou-se como critérios a "capacidade de liderança", "laços de família", "não beber e não ter maus costumes", entre as famílias consideradas mais importantes na aldeia, projetando nos indígenas valores obviamente ocidentais. Os relatos[729] por parte daqueles que compuseram a guarda indicam não ter havido a opção de não participar, o que somado à ardilosa estratégia de associar a existência da GRIN à demarcação de suas terras, tornou seu ingresso inevitável. A escolha das etnias recaiu naquelas que tinham problemas sociais mais acentuados. Convenientemente, ignorando a conjuntura que levou essa realidade às aldeias, capitão Pinheiro dizia que "só tribos aculturadas tavam trazendo um problema sério pra FUNAI, de bebida, de alcoolismo e prostituição" e de "brigas entre eles".[730] Portanto, todos os integrantes da guarda eram o que Pinheiro considerava ser "índios aculturados, líderes em suas tribos".[731]

Apesar de responder à Fundação, a GRIN gozava de autonomia no controle das aldeias. Dias Filho[732] a colocou como uma "instância paralela à estrutura formal da FUNAI", e afirmou ainda que, somada ao Reformatório, atuava similarmente ao

727 Apud VALENTE, op. cit., p. 73.
728 Cf. 2011, p. 6-7.
729 Cf. A FLECHA e a Farda. Dir. Miguel Antunes Ramos, 2020.
730 Apud FREITAS, 2011, p. 7.
731 Cf. PRADO, 2018, p. 116.
732 2015, p. 117.

DOI (Destacamentos de Operação Interna) e aos CODI (Centros de Operações e Defesa Interna), por se tratar de uma estrutura voltada à triagem e controle de informações dos postos da Fundação e por contar com um braço armado para repressão interna e prisões específicas para indígenas.

A ambição de Queirós Campos era que a GRIN tivesse mais de 3 mil indígenas atuando em todo o território nacional.[733] No entanto, a primeira e única turma contou com apenas algumas dezenas[734] de pessoas dos povos Akwê (Xerente), Iny (Karajá), Parkatêjê (Gavião), Mehin (Krahô) e Tikmu'ún (Maxakali), limitando-se a atuar em seus territórios. A formação foi no Batalhão Escola da Polícia Militar de Belo Horizonte e consistiu em disciplina militar, como marchar, acatar ordens e cantar o hino brasileiro, além de aulas sobre instruções gerais, moral e cívica, educação física, ataque e defesa, armamento, combate a incêndio florestal, policiamento de caça e pesca, higiene e primeiros socorros. Ao fim do treinamento, receberam o fardamento idealizado pelo capitão Pinheiro, composto por botas, calça verde, blusa amarela e quepe “bico de pato” verde, propositadamente remetendo à bandeira nacional, além de revolver e cassetete.[735] Tornavam-se assim verdadeiros soldados ocidentalizados, civilizados, brasileiros.

Como apontou Corrêa,[736] no período republicano a ideia de militarizar indígenas não foi uma novidade do pós-golpe de 64, tendo sido praticada já pelo SPI, que selecionava guardas entre as pessoas do grupo a ser policiado. De forma similar, sua função era garantir o bom comportamento e o andamento das atividades, utilizando-se tanto da própria presença para coibir desvios de conduta quanto da violência física, como agressões, espancamentos e aprisionamentos. A GRIN se diferenciou de outras iniciativas pelo fato de se institucionalizar. Ter sido criada por uma portaria a colocou em outro patamar não só em organização, mas de importância para outras esferas políticas.

O material tornado público em 2012 prova isso, além de revelar um pouco mais sobre as técnicas ensinadas aos agentes da GRIN. Como mencionado no

733 Cf. VALENTE, op. cit., p. 73.

734 O número exato da primeira turma da GRIN é impreciso. Valente aponta 57 pessoas dos Krahô, Xerente e Maxakali (op. cit., p. 73); Freitas se utiliza de um relatório da FUNAI para indicar 90 indivíduos (op. cit., p. 10); e Corrêa parte de uma reportagem d’O Globo de 06 fev. 1970 para assinalar 85 selecionados pelo Capitão Pinheiro.

735 Cf. CORRÊA, 2000, p. 140.

736 Idem, p. 47-50.

Capítulo 2, ao realizar pesquisas no Museu do Índio, Marcelo Zelic se deparou com um filme de Jesco von Puttkamer até então ignorado. Com grande experiência em documentar e fotografar indígenas, ele era constantemente convidado a acompanhar as atividades da FUNAI nas frentes de atração. Logo, não é de admirar que naquele 5 de fevereiro de 1970, quando a primeira turma da GRIN estava se formando, tenha sido um dos que registraram o evento. A surpresa está no fato de seu filme ter permanecido ignorado por tantos anos.

Mesmo quando se começou a digitalizar o acervo do Museu do Índio esse material recebeu o devido reconhecimento, apesar do estranhamento daqueles que o assistiam. Somente quando o interesse de Zelic cruzou com o relato do funcionário do museu é que o vídeo, assim como o Relatório Figueiredo, veio a público. Não é exagero afirmar que a indiferença foi imprescindível para a preservação de tal registro histórico. Esse fato consumado, possivelmente, deu-se devido a uma atitude muito simples por parte de Puttkamer, que intitulou o filme *Arara*, induzindo a crer que se tratava da ave ou, no máximo, de um dos povos assim conhecidos.[737] Porém, a única menção clara em seu conteúdo a algo relacionado a "arara" é a técnica frequentemente relatada por torturados, conhecida como "pau de arara".

No vídeo, muitos civis efusivamente acompanham o desfile aos moldes de qualquer celebração de 7 de setembro. No palanque, a presença de autoridades, como o ministro do Interior, Costa Cavalcanti, o presidente da FUNAI, Queirós Campos, o governador mineiro, Israel Pinheiro, o ex-vice-presidente José Maria Alkmin, entre militares de alta patente, evidencia a importância da GRIN para os planos políticos vigentes. Entre o desfile de policiais militares e da própria Guarda, os indígenas demonstram as técnicas de luta, de abordagem a suspeitos, de revista, de cavalgada e de uso de armas aprendidas nos três meses de treinamento. Também fizeram o habitual juramento à bandeira e presentearam autoridades com artefatos tradicionais. O próprio capitão Pinheiro aparece vistoriando e orientando os indígenas quanto ao uso do equipamento militar.

737 Há, pelo menos, cinco povos conhecidos como Arara, os Ukaragma (PA), os Arara da Volta Grande (PA), os Arara do Rio Amônia (AC), os Arara do Aripunã (MT), também conhecidos como Arara do Rio Branco, e os Shawanaua (AC), também conhecidos como Arara Shawãdawa. A relação pode ser conferida em: < https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal >. Acesso em: 19 ago. 2021.

Os indígenas foram representados por João Xerente, orador da turma, cujo discurso, apropriadamente preparado aos propósitos de integração, afirmava que a GRIN era um “benefício ao índio brasileiro”, representando a independência e segurança das aldeias, e que no batalhão aprenderam a respeitar e amar a bandeira nacional, imprescindível elemento ufanista.[738] Discurso e estética alinhados à ideologia vigente, vamos à prática.

Figura 7: Pau de arara



Figura 6: Juramento à bandeira



Figura 8: Indígenas marchando



Figura 9: Emblema da GRIN



Fonte: ARARA. Dir.: Jesco von Puttkamer. Acervo Museu do Índio.

Criada para que a atuação dos guardas se desse no território de sua própria etnia, a GRIN foi instalada nas aldeias dos Xerente, em Tocantins, dos Krahô, em

738 Cf. PRADO, 2018, p. 119.

Craolândia, dos Karajá, na Ilha do Bananal, e dos Maxakali, no Vale do Jequitinhonha.[739] Apenas uma ocorrência fugiu a essa regra. Ela se deu em território Xavante, no Mato Grosso, onde, de acordo com Corrêa,[740] o capitão Pinheiro esteve acompanhado de cinco Xerente para "pacificar as relações entre índios Xavantes e colonos". Apesar de ter sido a única, não se diferiu do *modus operandi* do indigenismo do Estado, que sempre colocou indígenas para atrair e pacificar outros indígenas.

Devido à atenção despertada, a Guarda também era utilizada como propaganda da política indigenista do Estado. Em 1970, algumas cidades comemoraram a Semana do Índio colocando agentes da GRIN como atração principal, caso dos Karajá desfilando no Paraná. Isso também serviu para a FUNAI tentar impulsionar convênios com a Polícia Militar de outros estados, o que aconteceu no Pará.[741]

Figura 10: Identificação da GRIN (Frente) (Verso)



Fonte: A FLECHA e a Farda. Dir. Miguel Antunes Ramos, 2020.

Enquanto o capitão Pinheiro acompanhava o desempenho "utilizando-se do sistema interno de rádios da Funai, além de uma programação de visitas periódicas às aldeias",[742] os guardas colocavam em prática toda carga ideológica neles incutida e as técnicas apreendidas. A formação desses indígenas pôde ser vista já nos primeiros meses de atuação. Logo após a formatura, voltaram a suas aldeias, onde

739 Cf. VALENTE, op. cit., p. 74.
740 Cf. CORRÊA, op. cit., p. 142.
741 Cf. PRADO, op. cit., p. 121.
742 FREITAS apud PRADO, op. cit., p. 120.

puderam demonstrar quão bem absorveram o espírito repressor militar. Valente[743] elencou algumas dessas ocorrências:

> Em Goiás, um 'caboclo residente nas proximidades do Araguaia' se disse alvo de 'arbitrariedades'; em Minas Gerais, 'um vaqueiro da Funai […] reagiu à prisão e lutou contra as *grins*, ficando ferido juntamente com alguns membros da guarda'. Mais tarde veio a informação de que o vaqueiro fora 'preso, espancado e terminou em um hospital' porque dera uma festa de aniversário na qual um Karajá, convidado, acabou bebendo aguardente. Surgiu ainda a denúncia de que 'um velho pescador' da ilha do Bananal foi obrigado 'a andar cinco quilômetros até uma aldeia, sob bordoadas' depois que os guardas encontraram em sua canoa uma garrafa de aguardente, para consumo próprio.

Pouco tempo depois de o Relatório Figueiredo e o filme de Jesco von Puttkamer virem a público, começaram a surgir documentários percorrendo aldeias cuja história está diretamente ligada a essas passagens, com indígenas na codireção, como é o caso de *GRIN*,[744] de 2016, ou envolvidos na produção, como *A Flecha e a Farda*,[745] de 2020. O primeiro se mantém entre os Maxakali e é quase integralmente falado na língua desse povo. O segundo percorreu aldeias dos Xerente e dos Krahô, daqueles que fizeram parte da Guarda, coletando seus relatos e de familiares sobre o repressivo período. Entre esquecimentos, críticas e emoções, os testemunhos não negam os desmandos praticados e quão impactante isso foi à sua estrutura social.

Mas, ao mesmo tempo em que reconhecem seus atos repressivos, procuram apontar como sua vontade, posição ou pensamento eram irrelevantes diante da atuação dos agentes do Estado. Claro que, tratando-se novamente de história oral, é preciso considerar a memória individual como parte da memória coletiva, já que fazer parte de um grupo e nele se identificar leva ao compartilhamento de certos aspectos do passado, podendo confundir a própria memória com a dele.[746] Dessa forma, é tarefa árdua identificar nos relatos o que é suprimido conscientemente, o que é uma memória compartilhada e o que foi vivenciado. Obviamente, não anula a importância do testemunho. Havendo registros das ações truculentas da GRIN, é

743 Cf. op. cit., p. 74.
744 Dir.: Roney Freitas e Isael Maxakali, 2016.
745 Dir.: Miguel Antunes Ramos, 2020.
746 Cf. HALBWACHS, 2003, p. 33.

preciso ir além de meras comparações sobre quem tinha mais responsabilidades, GRIN ou capitão Pinheiro, e focar na relação que se estabeleceu entre o Estado e esses indígenas.

Ancorados na lei, foram encorajados a explorar os limites da literalidade exposta na Portaria nº 231, em muitos aspectos, refletindo o comportamento do próprio capitão Pinheiro. Em relação aos não-indígenas, a GRIN passou a abordar fazendeiros que invadiam suas terras munida de ofícios e de uma dose de repressão, o que pode ser considerado uma forma de extravasar a violência que historicamente vivenciaram, autorizada oficiosamente no que representavam suas fardas.

O que antes eram ataques de ambas as partes, com a institucionalização desses indígenas tornou-se reflexo do regime em vigor. Alcides Krahô relata um desses episódios. Acompanhado de um grupo da GRIN, seguiu o protocolo de entregar um ofício a um fazendeiro. O contrariado invasor se negou a sair alegando que as terras já estavam registradas em seu nome. Alcides segue relatando que o protocolo foi seguido, informando ao invasor que a expiração do prazo acarretaria complicações. Conversando entre si, um guarda mais impaciente sugeriu que atacassem o fazendeiro. Nesse momento, o gado se aproximou e, repentinamente, os Krahô atiraram em uma vaca, ao que outros indígenas que os acompanhavam começaram a tirar o couro e separar a carne. De acordo com Alcides, a reação do fazendeiro foi a de apenas olhar para, então, dizer que sairia da terra: “Não quero brigar por causa de terra, a terra é de vocês, eu que tô errado”.[747]

Considerando as denúncias contra o comportamento da GRIN, é muito provável que esse evento tenha ocorrido, mas diante do histórico de como os indígenas são tratados por fazendeiros e latifundiários, é pouco crível que a reação do invasor fosse tão complacente e branda. Não se pode ignorar que a memória de Alcides pode ter se convertido no que Portelli[748] chama de “memória de orgulho familiar”, um meio de manter uma lembrança heroicizada em detrimento do trágico histórico.

Engana-se aquele que vê na possível submissão do fazendeiro uma pequena vitória da luta indígena, já que a mesma repressão se deu para com os próprios

747 Cf. A FLECHA e a Farda. Dir.: Miguel Antunes Ramos, 2020.
748 Cf. 2016, p. 50.

povos. Nedina Xerente[749], cujo marido fez parte da GRIN, relata que já no retorno dos guardas à aldeia se notavam as diferenças. Em um primeiro momento, devido às roupas, houve dificuldade em reconhecê-los. Seus corpos também estavam diferentes, "tudo gordo, tudo grandão", o que deixou a população assustada. De acordo com Nedina, seu pai reuniu os guardas e os aconselhou: "Vocês não vão rir pra ninguém. Porque se vocês andarem brincando aí vão ficar sem valor". Desde então, sua conduta era a mais séria possível, não riam e não brincavam, o que foi ao encontro das diretrizes da GRIN.

Independentemente de lidarem com homem, mulher ou idoso, a truculência era flagrante. Se um grupo de mulheres estivesse bebendo, os guardas deixavam o posto para trazê-las de volta algemadas e prendê-las. Nedina relata que ao passar pela cadeia ouvia os suplícios: "Fala pro seu marido pra soltar pra nós" (sic). Ao que ela respondia: "Não tem como. Eu não mando neles, não. Quem manda aí é o chefe, não é eu, não". Desesperada, uma encarcerada apelava ao parentesco: "Mas você é minha prima". Resignada, Nedina mantinha a resposta: "Sim, é prima, mas não posso". Detenções por tal infração são confirmadas por Manoel Sunken Xerente[750], que atuou na GRIN: "A gente prendia, assim, quem trazesse a pinga para as aldeias" (sic). Manifestando uma mistura de pesar e embaraço, completou: "Diz que, depois de jurar a bandeira do Brasil, tem que prender qualquer um, né? Pode ser irmão… Se tá errado, não pode… Pode ser amigo, né? Tem que…". Entre os Maxakali os relatos vão na mesma direção. Totó Maxakali[751] revelou que "Prendiam o tio, o pai, e os soldados se prendiam. Mas era o nosso trabalho. Prendiam as mulheres também. Prendiam e levavam para a prisão Krenak". Um desses presos foi Gustavo Maxakali[752], que afirma: "Eu fiz coisas erradas e então fui pego". Seu crime: "Bebia cachaça, bebia mesmo… […]. Então, fui pra lá".

O veto ao consumo de álcool pode indicar a preocupação por parte dos militares em manter uma separação entre hábitos indígenas dos não indígenas. Entretanto, isso não ocorria em outras práticas, sendo inclusive estimuladas, já que o objetivo era a integração. Da mesma forma, pode-se entender que o objetivo era a preservação da saúde. Mas, se assim o fosse, possivelmente, vários outros produtos

749 Cf. A FLECHA e a Farda. Dir.: Miguel Antunes Ramos, 2020.
750 Idem.
751 Cf. GRIN. Dir.: Roney Freitas e Isael Maxakali, 2016.
752 Idem.

também seriam vetados. Nesse contexto, a proibição do consumo de álcool refletia especialmente a forma como os indígenas eram vistos pelo Estado, manifestada no fato de os indígenas serem tutelados, portanto, considerados inaptos a decisões dessa natureza. Mas, sobretudo, uma estratégia que se utilizava da repressão como prática civilizatória.

A isso, somaram-se problemas consequentes da desarticulação da estrutura interna. A presença dos guardas inseriu em sua realidade uma nova figura de autoridade, completamente alheia à lógica desses povos, gerando discórdia entre a população, além de desprestígio e conflito com lideranças tradicionais. Benjamin Xerente[753], que atuou como guarda, foi um dos que vivenciaram um desses casos. Em sua lembrança,

> Teve um índio que ficou com raiva, que morreu com raiva de mim. Ele não gostava de mim. Porque a gente prendeu ele. Porque o fazendeiro deu parte dele, tinha matado um gado. O delegado mandou nós pegar, buscar. Aí, ele ficou com raiva de mim. Morreu com raiva de mim.

Questionado sobre sua conduta ter sido a correta, o argumento de Benjamin remeteu aos dos capitães Kinja quando diziam que era a FUNAI que sabia:

> Aí, não é 'eu'. Isso aí… O gado era do fazendeiro, o fazendeiro deu parte pro delegado de polícia, aí o delegado de polícia mandou… comunicou o cabo, o cabo mandou nós aí… o problema não era nós. O problema é do fazendeiro e do delegado da polícia.

Nedina Xerente[754] relata outro caso da família em que a aversão, que certamente se combinou com o sentimento de traição, foi nutrida em relação aos guardas. Quando perguntada se as pessoas sentiam raiva por serem presas, ela afirmou:

> Sim, elas ficavam com raiva. Naquela época, prenderam o meu tio Moacir. Ele se zangou e fez 'feitiço' pro filho do Azâu. O menino passou o dia vomitando. E no outro dia a filha do Adolfo, passou um dia inteiro vomitando e à tarde faleceu. Quem não sabia fazer 'feitiço' ficava zangado, mas não fazia nada. […] O preso mesmo que se vinga do guarda. […] Se vinga do filho desse guarda.

753 Idem.
754 Cf. A FLECHA e a Farda. Dir. Miguel Antunes Ramos, 2020.

Apesar de *A flecha e a farda* ter um branco como diretor, um indígena, Edvaldo Xerente, participou da produção e acompanhou a equipe para traduzir os relatos de seu povo. De maneira geral, nota-se que as perguntas foram direcionadas pelo diretor, mas também há diálogos gerados pelos próprios indígenas, como o ocorrido entre Edvaldo Xerente e Manoel Sunken Xerente. Quando Edvaldo questionou sobre o choque entre a autoridade militar atribuída aos guardas e o entendimento interno de liderança, Manoel expôs como a institucionalização dos guardas os fez absorver e praticar o entendimento do regime vigente.

> Edvaldo Xerente: "Será que a nossa organização em clãs não foi desrespeitada pela criação e atuação da guarda?".
> Manoel Sunken Xerente: "Sim, acho que foi. Porque nós estava interrompendo, não tava respeitando nosso clã, né? E nós tem que dar punição nele. Ele respeitava nós. Eu respeitava você. Agora não respeito mais. Agora eu tô na lei do branco".
> Edvaldo Xerente: "Dá pra ver sim que as ordens às vezes partia sem analisar o que era crime e o que não era crime. Não chegava nem a julgamento. Julgar assim: 'O índio é culpado, realmente cometeu crime', sem analisar, sem ter esse outro lado, né?[755]

Outro problema surgiu do fato de serem os guardas os únicos remunerados, criando uma disparidade socioeconômica, desestabilizando as relações outrora coletivistas para a gradativa implementação do individualismo, parte do processo civilizatório desses grupos. Isso fica bem claro na terra dos Krahô, onde 28 pessoas foram selecionadas para compor a guarda e deixaram de contribuir na produção de alimentos das aldeias. O número aparentemente reduzido ganha outras proporções quando se soma a eles os familiares, que também deixaram de contribuir para viver do rendimento mensal dos guardas. A própria FUNAI chegou a instalar cantinas nas aldeias para que os guardas pudessem se alimentar. Manoel Kelé Maxakali[756] relata que "Na cantina tinha tecido, arroz… Tinha tudo, não faltava nada, sapato, açúcar, cigarro branco". Como forma de restringir o uso do salário, pelo menos entre os Maxakali, "inventaram um dinheiro. Eles proibiram o dinheiro de verdade. Eles pensaram: 'Se nós os pagarmos com dinheiro de verdade eles vão usá-lo na cidade para comprar cachaça e não será utilizado aqui dentro'. A oferta de produtos

755 Idem.
756 Cf. GRIN. Dir. Roney Freitas e Isael Maxakali, 2016.

industrializados também contribuiu para impactar a produção de alimentos. Soma-se ainda o controle que a GRIN passou a exercer na saída dos indígenas para os centros urbanos, restringindo a liberdade do próprio povo, o que, se contrariado, poderia levar à prisão.[757]

Em 1970, inúmeras denúncias eram feitas contra a FUNAI. A promessa de findar as irregularidades com a nova entidade não foi cumprida. As atuais eram consideradas mais graves do que as cometidas pelo SPI. A própria chefia da Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior fez sérias acusações à Fundação. Desvio de dinheiro, desaparecimento de bens públicos, violações de leis e descaso com a saúde dos indígenas eram algumas das imputações. Porém, denúncias referentes à GRIN se destacaram. Os casos de espancamento de prisioneiros e arbitrariedades chamavam muito mais a atenção do público. As acusações eram acentuadas devido à especulação de que o investimento destinado à Guarda era quatro vezes mais do que o reservado para a saúde nas aldeias e de que escolas tinham se transformado em prisões.[758]

Mas apesar de estar imerso em acusações e polêmicas, o que derrubou Queirós Campos foi outro desvio de conduta: ter nomeado a própria irmã como sua assistente. Em meados de 1970, a presidência da FUNAI passou a ser ocupado pelo ceneral Bandeira de Mello. O indigenismo estatal brasileiro estava sob gerência militar.

À essa altura, os próprios militares trocavam acusações. O capitão Pinheiro, alegava que episódios de violência eram uma invenção, pois a Fundação ignorava que seus servidores traficavam bebida alcoólicas nas aldeias. Além disso, afirmou que o general Bandeira de Mello “não gostava” de Queirós Campos e que fazia campanha entre os militares para assumir a presidência da FUNAI. Diante de uma rede de intrigas, tão logo o novo presidente ocupou a cadeira, houve uma tentativa de transferir ao Exército a incumbência de treinar a GRIN, o que foi descartado sob justificativa de não ser “conveniente” assumir tal responsabilidade. Com a tentativa frustrada de expandir a atuação da GRIN e tirá-la do comando da PM mineira, ela continuou ativa, nos mesmos moldes, por mais dois anos.

757 Cf. VALENTE, op. cit., p. 74.
758 Cf. FREITAS, op. cit., p. 14.

No final de 1972, um conjunto de fatores, englobando a pressão da PM mineira para o capitão Pinheiro retornar aos quartéis, críticas da FUNAI a seu trabalho e acusações sobre sua atuação na GRIN e no Reformatório Krenak, ganharam as páginas dos jornais, colocando fim à sua atuação junto aos indígenas militarizados.[759] Isso também desestabilizou o funcionamento da Guarda, gerando insubordinação e trocas de comando. Até mesmo um indígena, João Geraldo Itatuitim Ruas, do povo Juruna, passou pela chefia da Guarda, mas sem muito destaque. Aos poucos ela foi perdendo força e sua atuação passou a ser pontual. Nenhuma portaria a encerrou oficialmente, apenas se cortou os pagamentos dos guardas, sendo alguns deles posteriormente contratados pela FUNAI.

À época, é improvável que qualquer explicação englobasse todos os elementos que levaram as atividades da GRIN ao fim. Passados mais de 40 anos, várias facetas dessa ocorrência ainda precisam ser reveladas. Aos integrantes da Guarda não houve uma explicação, apenas tiveram que devolver a farda, restando a eles especular sobre os reais motivos. Em cada aldeia se encontra uma justificativa, mas sempre envolvendo ações dos próprios guardas. Mergulhados na culpa pelos erros do passado, ignoram qualquer responsabilidade do regime, ainda que em suas memórias o capitão Pinheiro seja representado como uma pessoa muito má.[760]

6.4 Reformatório/Prisão

A presença militar nas aldeias por si só não foi garantia de manutenção da ordem. Vigiar só se mostra minimamente eficiente por estar implícita a punição, pois "a certeza de ser punido é que deve desviar o homem do crime", pontuou Foucault.[761] À parte o motivo que levava as pessoas a serem presas pela GRIN, que

759 Idem, p. 15-18.

760 Nos dois documentários, A Flecha e a Farda e GRIN, os relatos descrevem o Capitão Pinheiro como sendo mau, cruel e torturador. Uma única pessoa o defendeu, Rondon Maxakali, para quem o Capitão era "forte e protegia os Maxakali para o branco não fazer maldade". Seu testemunho, entretanto, dá margem para uma reflexão. Estando numa cadeira de rodas, alega ter disposição e vigor e que sua condição é fruto de feitiço. Considerando a passagem relatada por Nedina, Rondon pode estar interpretando que por ter sido militar foi alvo de retaliação levando-o a elogiar o Capitão Pinheiro como um posicionamento, uma declaração contra a pessoa que o enfeitiçou. Obviamente que sua fala é legítima. Ainda assim, mencionou que Pinheiro alegava ser "dono dos Tikmu'ún (Maxakali)", indicando que tipo de relação estava estabelecida. Cf. GRIN. Dir. Roney Freitas e Isael Maxakali, 2016.

761 1987, p. 13.

já se mostrou ser autoritarista, e a falta de qualquer tipo de julgamento, em muitos casos cabendo ao capitão Pinheiro a função de juiz, não foi incomum que terras indígenas na região de Minas Gerais possuíssem prisões, como a que encarcerou familiares de Nedina Xerente, chamadas por ela de "local de sofrimento".[762]

Quando Foucault[763] apontou que o sistema penal deve ser concebido como "um instrumento para gerir diferencialmente as ilegalidades, não para suprimi-las todas", ele nos lembrou que está em questão mais do que a ordem social. Há um referencial implícito na ordem jurídica que foge aos não iniciados, o poder de determinar o ato criminal e sua punição. Se antes as relações díspares entre soberano - que era desde o mercante até a realeza, portanto, vinculado ao poder econômico -, e a população, que era aquele que coercitivamente se via na condição de constante suspeita, deixavam claros os referenciais legais, com a teoria geral do contrato se passou a supor que o cidadão aceitou as leis, assim como aquela que poderá puni-lo. A punição deixou de ser a vingança do soberano para ser a defesa da sociedade.[764] O segundo caso ainda é alvo de crítica por manter uma relação de poder implícita, mas ao se institucionalizar perdeu a pessoalidade de seu caráter. Ou seja, não há mais vínculo entre quem pune e infrator. Pelo menos em tese, já que a estrutura colonialista das leis sustenta parcialidades.

A concomitante criação da GRIN e do Reformatório Krenak possibilitou levar efetivamente aos indígenas a aplicação desse entendimento jurídico. Mas, por se tratar do contexto um período de estado de exceção, o que pode ser entendido como "a forma legal daquilo que não pode ter forma legal",[765] a arbitrariedade com que os indígenas são historicamente tratados foi potencializada. Havia o paradoxo de se considerar os indígenas à parte da sociedade nacional, ao mesmo tempo em que se aplicava a eles práticas supostamente legais que fugiam ao entendimento da própria sociedade considerada civilizada.

As pequenas prisões implementadas em algumas aldeias serviam como transição até o Reformatório Agrícola Indígena Krenak, e sua localização não podia ser mais estratégica. Construído no município de Resplendor-MG, dentro da área do Posto Indígena Guido Marlière, que implementado pelo SPI no início do século XX

762 Cf. A FLECHA e a Farda. Dir. Miguel Antunes Ramos, 2020.
763 1987, p. 75.
764 FOUCAULT, op. cit., p. 76.
765 AGAMBEN, 2004, p. 12.

para atração e pacificação, funcionou até 1972. Apesar de se afirmar que o início se deu em 1969, Dias Filho[766] revelou um documento informando que já em 1967 alguns Guarani foram enviados ao Posto Guido Marlière, o que pode indicar o caráter prisional do local. Seu objetivo era confinar aqueles denominados como "índios *detidos*, índios enviados para um *período de recuperação* ou índios em *estágio de reeducação* e nomes menos 'neutros' ou lisonjeiros, como índios *delinquentes*, índios *degenerados* ou índios *criminosos*".[767]

O nome remeter a povo Borum (Krenak) não foi gratuito. Pode-se dizer que a criação do reformatório no local em questão foi a convergência do histórico de contato que vinha sendo realizado entre os brancos e os indígenas locais com o objetivo do capitão Pinheiro, que inegavelmente sintetizava a mentalidade do golpe de 1964. Conflitos entre os Krenak e invasores que alegavam direito sobre a terra sempre estiveram presentes, situação agravada pela falta de auxílio do SPI. Ao governo mineiro, era imprescindível controle sobre esse povo para fazer valer seus interesses. O local também era estrategicamente localizado numa área de alta incidência de fazendas e próximo à estrada de ferro. A construção do reformatório em território Krenak surgiu como metodologia no trato com essa população, estendida a indígenas de outros povos do Brasil. A geografia era considerada eficiente para inibir fugas, ainda que eventualmente ocorressem, e também havia a intenção de usar a mão de obra dos prisioneiros para "servir os fazendeiros da região em troca de dinheiro que seria pago ao próprio capitão e serviria para auto-sustentar o Reformatório".[768]

Da mesma forma que a GRIN, o reformatório estava sob administração da Ajudância Minas-Bahia, e apesar de não ter sido independente da FUNAI, operou com certa autonomia. Suas atividades corriam sigilosamente gerando confusões e informações conflitantes. Trabalho forçado, tortura e prisões arbitrárias certamente não eram o tipo de atividade que os militares queriam vinculados ao indigenismo do Estado. Portanto, não é de admirar o fato de sua criação não ter recebido a mesma atenção da GRIN e, mais do que isso, que houvesse recomendações aos funcionários do Posto Indígena Guido Marlière para, além de manterem os indígenas encarcerados, evitarem que os Krenak entrassem em contato com a população

766 Op. cit., p. 135.
767 CORRÊA, op. cit., p. 128-129, itálicos do autor.
768 DIAS FILHO, op. cit., p. 137.

local. Em sua pesquisa sobre a gestão do reformatório, Corrêa destaca uma circular de março de 1969, do subdiretor técnico de vigilância rural, major PM Vicente Rodrigues do Santos, pedindo ao delegado da vigilância rural que:

> Conforme determinação do Sr. Coronel PM, Diretor de Segurança Especializada, doravante fica expressamente proibida o fornecimento de dados referentes à especialidade de Vigilância Rural para a imprensa escrita, falada e televisada, pelas Delegacias.
> Os dados deverão ser comunidades a essa Subdiretoria, com riqueza de detalhes, com a devida urgência, para distribuição aos órgãos de divulgação interessados.
> NOTE BEM, doravante, somente esta diretoria poderá dar à divulgação os dados em referência. O não cumprimento desta determinação acarretará em punição ao transgressor.[769]

O levantamento de Corrêa[770] destaca ainda que documentos trocados entre o Reformatório e a Ajudância revelam que o funcionamento do Posto Indígena Guido Marlière seguia os "padrões desejados pela direção da polícia militar em termos de controle da área, população, atividades e obediência a normas de conduta de seus funcionários". E, ainda, que houvesse orientações para distinguir o tratamento dispendido aos confinados e aos Krenak, na prática não eram observadas; tornaram-se prisioneiros em sua própria terra.

Dentro do que julgavam ser a recuperação desses indígenas e devido a ausência de professores, os funcionários assumiram essa função, sendo registrado em um relatório que "de boa vontade transmitimos a todos os índios, orientando, educando e mostrando como devem proceder, no desempenho de funções".[771] Mas o que era entendido como orientação e educação? Oficialmente, justificava-se tal intervenção como meio de recuperar essas pessoas e extirpar o que era considerado "maus hábitos". A primeira etapa dessa "reeducação" foi o radical estabelecimento da rotina. Implementaram-se atividades com horários definidos, tudo com constante acompanhamento de policiais militares que vigiavam o comportamento para posteriormente preencher seu prontuário.

Em relato a Dias Filho,[772] Antonio Vicente, antigo gestor do reformatório, informou que o dia começava às 8h, com o café da manhã, às 8h30 realizavam

769 Op. cit., p. 145.
770 Idem, p. 146.
771 Cf. CORRÊA, op. cit., p. 151.
772 Op. cit., p. 140.

trabalhos gerais (horticultura, pecuária, avicultura, construções, limpeza e conservação das áreas), às 11h30 tomavam banho, almoçavam ao meio-dia, voltavam ao trabalho às 14h e tomavam outro banho às 17h30; jantavam às 18h e encerravam o dia às 19h, quando iam dormir. Um relato colhido por Geralda Soares vai ao encontro dessa informação, além de indicar alguns dos povos lá enclausurados:

> 'Vinha índio do Mato Grosso, Rio Grande do Sul. Vinha índio Kaingang, Maxakali, Terena. Capitão trazia. Falava que roubava lá na aldeia. Outro, falava que matava. Outros, por causa da cachaça. Então, tocava tudo lá dentro da área. Tinha vez que tinha vinte e nove a trinta índios de fora. Ficava aí. A polícia comandando com eles. Botava pra trabalhar. Tinha uma vargem grande ali de arroz. Eles enchia aquele trem d'água e botava os índios tudo ali de calção… A polícia vigiando… Cortando aquele trem dentro d'água… Aquele montão de angola (capim). Aí eles ficava até às 11 horas. Quando era às 11 horas eles tirava os índios de lá, levava no rio, dava banho neles e tocava eles dentro do xadrex. Aí eles almoçava'. (sic).[773]

Antonio Vicente ainda foi categórico ao afirmar que "o desrespeito aos horários era falta grave e o capitão (Pinheiro) tomava isso como ofensa pessoal ao que ele determinou".[774]

Ainda que os efeitos do tempo tenham atuado sobre essa rememoração, a consonância no *modus operandi* é nítida. Para além do reformatório, qualquer associação à metodologia utilizada com os Kinja não é coincidência, já que na lógica capitalista a relação com o tempo passa invariavelmente pela produtividade. Ainda que a FAWA e os militares do reformatório tenham conquistado algum lucro com essa exploração, mais do que isso, como lembra Foucault[775], estava em questão "a constituição de uma relação de poder, de uma forma econômica vazia, de um esquema da submissão individual e de seu ajustamento a um aparelho de produção". Até por isso, o critério de avaliação era composto por adjetivos como: conduta, boa amizade, civilizado, esforçado, obediente, educado, ou seu oposto, vadio, malandro, viciado, embriagado, indisciplinado, não obediente, corrompido, ladrão, pederasta ativo e passivo, preguiçoso, lerdo etc.[776]

773 SOARES, 1992, p. 140.
774 Cf. DIAS FILHO, op. cit., p. 139.
775 Op. cit., p. 204.
776 Cf. CORRÊA, op. cit., p. 151-152.

De 24 de janeiro de 1969 a dezembro de 1972 foram confinados no reformatório mais de uma centena de indígenas, entre Krenak e os considerados criminosos, que vinham de estados como São Paulo, Amazonas, Mato Grosso, Pernambuco, Bahia, Rio Grande do Sul, Ceará e Maranhão, dentre outros.[777] O procedimento adotado

> se iniciava com a denúncia do(s) índio(s) ou do(s) incidente(s) pela administração local (chefe do posto) ou regional (chefe da delegacia regional), e o pedido de solução para o 'problema' à direção da FUNAI. Dentro desse procedimento não estavam incluídos os índios *assistidos* pela Ajudância Minas-Bahia e os guardas rurais indígenas, que nesses casos não passavam por decisão da direção da FUNAI para serem enviados, sendo remetidos por ordem direta do chefe da AJMB.[778]

Cabe notar que a "pena" não era estipulada, sendo determinada conforme o prisioneiro a fosse cumprindo.[779] Em certa altura de sua obra *Vigiar e punir*, Foucault aponta que "A punição ideal será transparente ao crime que sanciona; assim, para quem a contempla, ela será infalivelmente o sinal do crime que castiga; e para quem sonha com o crime, a simples idéia do delito despertará o sinal punitivo".[780] Dadas as devidas diferenças no espaço e tempo, é certo que o Estado brasileiro adotou a estrutura jurídica que engloba a definição do delito/crime, assim como sua punição, passando pelo julgamento até alcançar a sentença. Mas nos dias declaradamente repressivos, sob a atuação do AI-5, processos legais eram desprezados.

Se, desde os tempos de colônia, todo comportamento indígena foi considerado violador das regras e leis dos brancos, em maior ou menor grau, alguma punição sempre era aplicada. No caso daqueles que foram enviados ao reformatório, isso se agravou. Ainda que houvesse acusações de assassinato ou roubo, o motivo para muitos terem sido encarcerados podia ser dos mais pueris, como beber álcool ou ser considerado ocioso.

Um levantamento produzido por Corrêa[781] ilustra isso. Entre 1969 e 1972, cento e seis pessoas, que o autor dividiu entre indígenas pertencentes a povos em

777 Cf. DIAS FILHO, op. cit., p. 158.
778 CORRÊA, 2003, p. 139.
779 Cf. CORRÊA, 2000., p. 153.
780 1987, p. 87.
781 2000, p. 155.

geral,[782] Krenak e até mesmo agentes da GRIN, foram encarcerados. Pelo crime mais facilmente identificado, homicídio, quinze pessoas foram presas, todas de povos em geral. Roubo teve 12 casos, igualmente de povos em geral. Mas os números que mais chamam atenção são os de prisão por embriaguez, trinta no total, sendo 18 de povos em geral, três da GRIN e nove Krenak. Da mesma forma, os presos sem motivo, que totalizaram 23 pessoas, sendo nove de povos em geral, treze da GRIN e um Krenak. Houve ainda aqueles que foram presos por atritos com chefes de posto indígena, problema mental, relações sexuais, vadiagem etc. Uma denúncia encaminhada ao Tribunal Russel, em 1974, citou o caso de Oscar Guarani, que permaneceu preso por três anos apenas por ter se desentendido com um militar em Brasília ao tentar apresentar reivindicações à direção da FUNAI.[783]

Não se tem conhecimento sobre processos judiciais e julgamentos, apenas a execução de seu confinamento, tornando questionáveis as acusações. A maior prova veio do substituto do capitão Pinheiro, Itatuitim Ruas, ao revelar em que situação encontrou o reformatório: “Eu comecei a fazer um levantamento das pessoas que estavam presas ali dentro e para meu espanto, […] 80% deles não tinham nenhum documento, nem a causa!”.[784]

Alguns casos, como o de Dedé Pataxó,[785] se destacam por seu fim trágico. Inconformado por ter sido preso após lutar contra invasores do território Pataxó, rebelou-se desde o primeiro momento, recusando-se a acatar as ordens dos militares, o que lhe rendeu duros castigos e a solitária. De acordo com alguns Krenak entrevistados por Dias Filho, Dedé foi afogado no Rio Doce após uma tentativa de fuga. Oficialmente, alegou-se que ele se afogou. Mas os registros internos, somados aos testemunhos, levantam suspeitas. Fazendo coro à afirmação dos Krenak, os Pataxó se recusaram a aceitar tal versão, já que Dedé era um exímio nadador.

Para além do posicionamento dos indígenas, que pode apontar uma perspectiva tendenciosa, está o que (não) ficou registrado. Um documento de 5 de abril de 1970 aponta a presença de Dedé e mais dois Pataxó, Diógenes e seu pai

782 Documentos da FUNAI apontam a presença de Iny (Karajá), Terena, Sateré-Mawé, Akwê (Xerente), Mebêngôkre (Kayapó), A’we (Xavante), Canela, Tikmu’un (Maxakali), Kadiwéu, entre outros. Cf. DIAS FILHO, op. cit., p. 145.

783 Cf. CNV, 2014b, p. 244.

784 Idem.

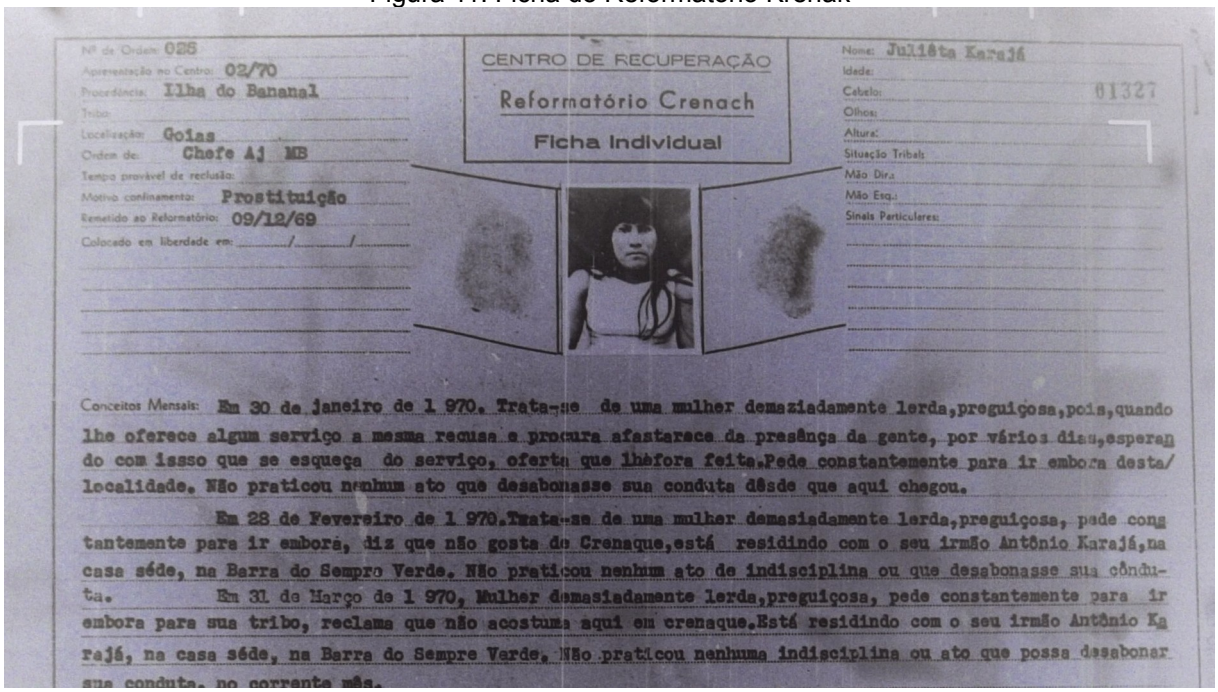
785 Cf. DIAS FILHO, op. cit., p. 152-155.

Samado, mas não houve mais menção alguma a ele até 1972, quando as atividades do reformatório se encerraram. Nenhuma menção sobre sua saída, relatórios ou fichas utilizadas para documentação aparece nos arquivos oficiais. Dedé teve sua passagem apagada, levando Dias Filho a considerá-lo "um caso que reúne duas categorias de vítimas da Ditadura Militar: ele é ao mesmo tempo um desaparecido político, como também um dos mortos da repressão institucionalizada dentro dos órgãos públicos do Regime".[786]

Para casos de fuga, a Ajudância Minas-Bahia utilizava uma estratégia que remetia ao imaginário sobre o faroeste, estampando a imagem do procurado associada a uma recompensa. A vilania saía das páginas de histórias em quadrinhos e dos filmes hollywoodianos e se somava à construção histórica do "índio mau", materializando-se na vida das pessoas dos arredores de Resplendor. Recompensas de Cr$ 200,00 (duzentos cruzeiros), como no caso de Adilson Vascurú,[787] do povo Urubu Ka'apor, condenado pelo "vício de Pederastia e furtos",[788] eram oferecidas àquele que empenhasse todos os seus esforços na captura do fugitivo. Tais casos eram também uma forma de publicidade. Ao mesmo tempo que reforçavam estereótipos, apresentavam esses indígenas como violentos, homicidas e estupradores em potencial. Tudo isso era utilizado para justificar sua prisão. O próprio Antonio Vicente, sob ordens do capitão Pinheiro, reuniu-se com fazendeiros e lideranças dos arredores do reformatório para revelar uma lista com nomes e características de vários indígenas.[789]

786 DIAS FILHO, op. cit., p. 155.
787 Idem, p. 156.
788 Cf. PRADO, 2018, p. 144.
789 Idem, p. 157.

Figura 11: Ficha do Reformatório Krenak



CENTRO DE RECUPERAÇÃO
Reformatório Crenach
Ficha Individual

Nº de Ordem: 025
Apresentação no Centro: 02/70
Procedência: Ilha do Bananal
Tribo:
Localização: Goias
Ordem de: Chefe Aj MB
Tempo provável de reclusão:
Motivo confinamento: Prostituição
Remetido ao Reformatório: 09/12/69
Colocado em liberdade em: ___/___/___

Nome: Julieta Karajá
Idade:
Cabelo: 01327
Olhos:
Altura:
Situação Tribal:
Mão Dir.:
Mão Esq.:
Sinais Particulares:

Conceitos Mensais: Em 30 de Janeiro de 1 970. Trata-se de uma mulher demasiadamente lerda,preguiçosa,pois,quando lhe oferece algum serviço a mesma recusa e procura afastarece da presênça da gente, por vários dias,esperando com isso que se esqueça do serviço, oferta que lhefora feita.Pede constantemente para ir embora desta/ localidade. Não praticou nenhum ato que desabonasse sua conduta dêsde que aqui chegou.

Em 28 de Fevereiro de 1 970.Trata-se de uma mulher demasiadamente lerda,preguiçosa, pede constantemente para ir embora, diz que não gosta de Crenaque,está residindo com o seu irmão Antônio Karajá,na casa séde, na Barra do Sempre Verde. Não praticou nenhum ato de indisciplina ou que desabonasse sua conduta. Em 31 de Março de 1 970, Mulher demasiadamente lerda,preguiçosa, pede constantemente para ir embora para sua tribo, reclama que não acostuma aqui em crenaque.Está residindo com o seu irmão Antônio Karajá, na casa séde, na Barra do Sempre Verde. Não praticou nenhuma indisciplina ou ato que possa desabonar sua conduta, no corrente mês.

Fonte: A FLECHA e a Farda. Dir. Miguel Antunes Ramos, 2020.

Se a intervenção penal é um meio de castigar um infrator, o que estava em prática era algo além de qualquer perspectiva jurídica. Os militares atuaram como agentes de vigilância e condenação – algo que certamente o período corroborou –, e a pena não era clara em relação ao delito cometido, sendo algo generalizado. O reformatório sintetizava o regime do período em vários aspectos. Isso fica manifesto nas palavras do próprio capitão Pinheiro, que ancorado na mais clara comunhão entre repressão e colonialidade, declarou:

> Não aplicamos pena em Crenaque. O índio, pelo seu comportamento, é quem vai determinar o seu tempo de permanência na colônia. Ali ele receberá toda a assistência possível e trabalhará. Se for arredio, violento, será posto sob vigilância contínua e trancafiado ao anoitecer. Se não, terá liberdade suficiente para locomover-se na colônia.[790]

A falsa lógica dessas palavras induz ao entendimento de que a responsabilidade era do preso, cujo comportamento definiria o tratamento. Mas relatos dos indígenas vão na direção oposta. Totó Maxakali[791], que fez parte da

790 Cf. CORRÊA, 2000, p. 153.
791 Cf. GRIN. Dir.: Roney Freitas e Isael Maxakali, 2016.

GRIN, declarou que seu irmão, Jaime, foi levado ao reformatório, onde foi atacado a pedradas e sofreu uma prática que é narrada por diversos outros Maxakali, tornando-se parte da memória do grupo. Ele era obrigado a subir em um coqueiro, enquanto os guardas disparavam tiros próximos a ele. Mas o terror não findava aí. Ao descer da árvore, era obrigado a mergulhar na lama, sendo pisoteado. Outra narrativa de Totó Maxakali revela uma perturbadora prática de tortura: "Teve outro que foi obrigado a tomar leite quente. Ele tomava leite fervendo e depois jogavam ele na água: 'Bebe água, bebe água'. E ele bebia. E então ele adoeceu e morreu". Segundo Noêmia Maxakali, tratava-se de Gero Maxakali, que por ser homossexual apanhava frequentemente. "No presídio, fizeram-no beber alternadamente leite fervendo e água gelada, o que lhe causou problemas alimentares. De volta à (Aldeia) Água Boa, vomitava sangue constantemente, até finalmente falecer".[792]

Adilson Vascurú, já citado, não permaneceu por muito tempo em fuga. Pego, não foi poupado da tortura. Em entrevista a Rubens Valente,[793] José Alfredo, um Krenak que viveu no reformatório, afirma que "Quando pegaram ele, botaram dentro da água até… Ele era urubu, a gente chamava de Vascuru. Eu vi, foi no córrego. Eles batiam pra caramba. Afogaram ele um bocado, bateram nele e depois levaram. Nós não sabíamos o que ele tinha feito".

Manelão Pankararu, por sua vez, mencionou locais específicos de tortura na estrutura física do reformatório:

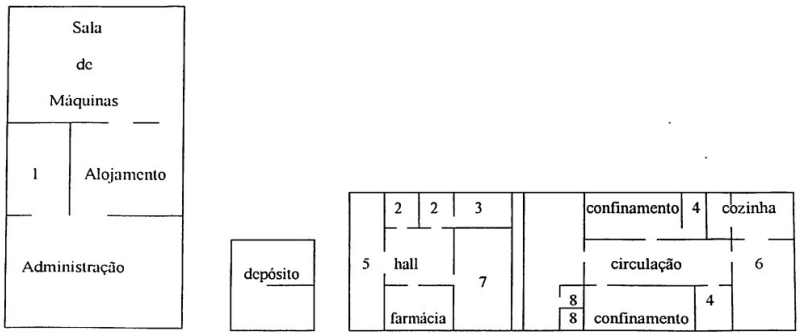
> Era uma cadeia grande. Tinha muitas celas, e cada cela tinha 4 camas. Era 'igual hospital'. Havia uma cela que ele chamou de 'cubículo', que era onde eles pegavam os índios e 'metiam o cacete'; era possível ouvir os índios gritando. 'Era ali que o índio tomava couro'. Havia um pau de arara, 'igual cadeia'; no cubículo havia um pau de arara e também o 'cachorro quente', que era um aparelho que ficava jogando água do teto o tempo inteiro e o índio ficava dois dias numa cela molhava. Lembra de índios que iam para o pau de arara e 'cachorro quente' por qualquer motivo, sempre que 'fazia alguma coisa errada'.[794]

Aqui, é preciso questionar o que nos faz automaticamente associar o termo "errado" a algo efetivamente errado. Como sociedade, temos como referenciais as

792 CVMG, 2017, p. 148.
793 Op. cit., p. 77.
794 MPF, 2019, p. 15-16.

convenções definidas pelas leis. Entretanto, nesses dias pautados pela repressão, era tudo aquilo que os militares decidissem como tal, em parâmetros próprios, ainda que fosse a própria vontade.

Figura 12: Planta do Reformatório Krenak



Legenda:

1 – Almoxarifado
2 – ambulatório
3 – gabinete médico
4 – cela individual
5 – varanda
6 – refeitório
7 – enfermaria
8 – cubículos para detenção

Fonte: CORRÊA, 2000, p. 149.

Com a criação da Comissão Nacional da Verdade e das diversas comissões estaduais que surgiram pelo Brasil, inúmeros casos foram revelados por todo o país. Consequentemente, ações começaram a ser movidas em busca de justiça e reparação histórica. Essas iniciativas buscaram a memória daqueles que foram presos e de seus familiares, na tentativa de obter mais informações sobre aqueles anos de terror. Ouvido pela CNV, o Guarani-Kaiowá Bonifácio R. Duarte não conteve a emoção ao compartilhar suas memórias:

> Amarravam a gente no tronco, muito apertado. Quando eu caía no sorteio prá ir apanhar, passava uma erva no corpo, prá aguentar mais. Tinha outros que eles amarravam com corda de cabeça prá baixo. A gente acordava e via aquela pessoa morta que não aguentava ficar amarrada daquele jeito. (Prá não receber o castigo...) a gente tinha que fazer o serviço bem rápido. Depois de seis meses

> lá, chegou o Teodoro, o pai e a mãe dele presos. A gente tinha medo. Os outros apanharam mais pesado que eu. Derrubavam no chão.[795]

Oredes Krenak lembrou que eles eram

> punidos por coisas pequenas, por desobediências de não querer fazer trabalho obrigatório, ou quando nos pediam coisas que nós não sabia fazer. Também era proibido fazer nosso artesanato. Meu pai e minha tia Bastiana iam vender flechas em Valadares, mas a guarda é que decidia quanto tempo podiam ficar fora! Se passavam desse tempo eram punidos na volta. A punição era: ficar presos, passar dois dias sem comer, mais dois dias só com duas refeições, e só eram soltos no quinto dia. Na cadeia, muitos passavam fome, ficavam sem comer nem beber.[796]

Já na ação movida pelo Ministério Público Federal de Governador Valadares-MG, os relatos de Dejanira Krenak e Euclides Krenak denunciam a prisão estendida às crianças, além de descrever as agressões e casos de estupro:

> Até crianças ficavam presas quando 'faziam bagunças'. 'Foi uma judiação, eles batiam muito'. Colocavam todos para trabalhar, inclusive as crianças.
> Ninguém podia falar a língua indígena; só podia falar a língua 'do branco'; se falasse língua indígena, apanhava e ficava preso. (…)
> Havia diferentes formas de torturas. Os militares batiam com cassetete, chutes, colocavam os índios para trabalhar como escravos. Uma forma de tortura também foi amarrar o índio no cavalo e arrastar. Fizeram isso com Jacó e com o filho dele, Valdemar. Chegou a ver o Capitão Pinheiro fazendo isso. Faziam isso para amedrontar os índios e tomar a terra.(…)
> Muitas mulheres foram abusadas sexualmente. Duas delas foram J. e M. Eram abusadas por todos os militares e voltaram para a terra delas, no Bananal, em Goiás. Ouviu falar que o Capitão Pinheiro abusava de Julieta.(…)
> 'Eu tenho medo dos militares. Não posso nem ver polícia. Eles são do cão. Tenho medo das torturas que fizeram nos nossos parentes. Judiou muito. Foram muitos os danos causados pelos militares ao nosso Povo. A nossa cultura, a fogueira, a dança, tudo isso foi proibido'.[797]

Maria Júlia Izidoro Krenak, que trabalhou na cozinha do Reformatório, diz que

795 CNV, 2014b, p. 244.
796 Idem, p. 245.
797 MPF, 2019, p. 18.

> ganhava muito pouco, e trabalhava das 6h às 18h, e não podia reclamar nada para os policiais, porque senão apanhava também. (…) Explica que ouviu falar do cubículo, que era uma cela onde o marido dela já tinha ficado preso. (…) Também havia uma sala só para os cachorros, que eram treinados para caçar índios (…).[798]

O cacique Marcos Krenak relata que D. Maria Sônia, que também trabalhou na cozinha, "engravidou de um indígena Xerente. Quando os policiais descobriram […], foi castigada tendo que trabalhar como cozinheira de graça no reformatório. Não era permitido se relacionar com outros índios". Indo além, citou o desaparecimento de sua tia Nijalda que, de acordo com os militares, tinha se mudado com dois filhos. Mas, em suas palavras, "Ela era professora, e os militares não queriam que ela tivesse contato com os índios para que eles não aprendessem. Nunca mais ninguém ficou sabendo dela ou teve qualquer notícia".[799] Os testemunhos continuam, e o estabelecimento de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade, recomendação da CNV, certamente revelará muito mais.

Considerando o objetivo maior do indigenismo estatal de integrar essas populações, inegavelmente, esse modelo era muito mais eficiente para impor um novo modelo de comportamento, considerado civilizado. Porém, a retórica do capitão Pinheiro já não ressoava como desejado. Após ele interferir nas negociações entre a Fundação e o governo da Bahia sobre a transferência dos Pataxó, Bandeira de Mello enviou um superintendente para repreendê-lo. Em 1972, sua relação com a FUNAI estava desgastada. Consequentemente, surgiram os primeiros registros sobre problemas no reformatório, como falta de alimentos e roupas, o que impactou também o trabalho braçal que os encarcerados eram obrigados a cumprir. Somados aos conflitos sobre a terra, envolvendo a própria FUNAI e posseiros, que alegavam praticamente não haver indígenas na região para justificar seu ímpeto sobre a área, as atividades do reformatório minguaram, convergindo a um desejo nutrido pelo capitão Pinheiro já em 1970, o de transferir os presos.[800]

Também em 1970, a FUNAI conseguiu na justiça a reintegração de posse do território ancestral Krenak, que havia sido ocupado por arrendatários. Concomitantemente, os invasores pressionaram, por meio do governador mineiro, Israel Pinheiro, para desativar o Posto Indígena Guido Marlière e transferir os

798 Idem, p. 19.
799 Idem.
800 Cf. CORRÊA, 2000, p. 165.

indígenas a uma propriedade da PM localizada no município de Carmésia, a Colônia Agrícola Indígena Guarany, mais conhecida com Fazenda Guarany. Nesse ponto, não se pode ignorar relações que vão além da política. Os sobrenomes do governador e do capitão não são os mesmos por acaso. Compartilhando laços sanguíneos, eram tio e sobrinho. Fosse por influência de um sobre o outro ou simplesmente comunhão de interesses, o fato é que a transferência beneficiava os invasores. De acordo com Antonio Vicente, o capitão Pinheiro exerceu influência junto ao governo federal e à própria FUNAI para concretizar a transferência para a Fazenda Guarany, sob o título de "Centro de Reeducação".[801] Mas somente dois anos depois, quando um já não era mais governador e o outro se encontrava sob desconfiança, esse desejo se concretizou.

Apesar da vitória na justiça, a FUNAI se permitiu entrar em uma permuta em que cedia a área do Posto Indígena Guido Marlière ao governo mineiro, para que este a repassasse a arrendatários, em troca da Fazenda Guarany, até então pertencente à PM mineira. O negócio foi oficializado pela Lei nº 5.875, de 16 de maio de 1972, e a partir da primeira quinzena de dezembro do mesmo ano, os indígenas foram transferidos ao novo local, incluindo os Krenak, obrigados a deixar a própria terra para trás. Se para indígenas de outros povos a realidade pouco mudava, estando posta sua condição de encarcerado, aos Krenak significou um "segundo exílio", sendo o primeiro em 1958, quando foram expulsos sob alegações similares, a de que praticamente não existiam mais.[802] O Krenak José Alfredo afirma que tantas transferências forçadas foram "um grande atraso na vida do índio, [indo] para lá e para cá, acabou com a nossa saúde. Meu pai adoeceu e morreu. […] Morreu depois que voltaram de Maxacali. Foi atraso e desunião, porque disparou os índios para todo canto".[803] Os Krenak só retornaram a seu território ancestral anos depois, quando as atividades da Fazenda foram encerradas.

A substituição do capitão Pinheiro por Itatuitim Ruas no comando da Ajudância Minas-Bahia foi também uma resposta às críticas que a FUNAI vinha recebendo acerca das prisões. Entretanto, a saída da PM mineira da administração não significou grandes mudanças. Por mais que se declarasse que o objetivo da Fazenda Guarany era formar "monitores indígenas encarregados de ministrar cursos

801 Cf. DIAS FILHO, op. cit., p. 159.
802 SIMI, 2017, p. 97.
803 Cf. VALENTE, op. cit., p. 77.

práticos de formação de mão-de-obra, tais como capatazia, sapateiro, tratorista, lavradores, carpinteiros etc.",[804] o que se viu, na prática, foi a manutenção da repressão outrora aplicada, conflitos entre os prisioneiros, como a hostilização sofrida pelos Guarani do Espírito Santo, e o aumento considerável de presos. Tais conflitos acabaram por incluir outro grupo presente na Fazenda, o dos posseiros, que se consideravam livres e se recusavam a ser tratados como prisioneiros. Esses últimos acabaram transferidos à força para seus locais de origem ou presos, quando se recusavam a sair.

Até 1979 a Fazenda funcionou sob constantes problemas, como os encontrados no reformatório (falta de roupa, calçados, alimentos etc.), e manteve a lógica de trabalho forçado, chegando a enviar encarcerados a fazendas e postos indígenas para realizar trabalhos braçais ou, ainda, usando-os para "demonstrações em feiras, exposições agropecuárias e festas cívicas exibindo seus dotes com arco e flecha, caça, pesca e artesanato. Sempre com a autorização da chefia da Ajudância".[805] Algo mais atroz ainda se fez presente. A inexistência de perspectiva de deixar a prisão levou vários indivíduos a constituírem famílias com mulheres Krenak que se encontravam igualmente encarceradas.

Se esses já se encontravam presos sob acusações suspeitas, seus filhos acabaram por ter a liberdade cerceada sem qualquer acusação. Além disso, os considerados chefes dessas novas famílias entraram em conflito com os chefes de famílias Krenak, criando um agravante à situação já problemática. A solução encontrada foi isolá-los nas solitárias, mas a tensão era crescente. Além da falta de roupa e alimento, acrescida do ambiente insalubre, estabelecia-se um cenário de violência. Foi nesse contexto que foram inseridas diversas outras famílias, como as dos Pankararu, dos Pataxó e dos Guarani do Espírito Santo. Estes, similarmente a outros povos, foram obrigados a deixar seu território ancestral para que empresas o explorassem, neste caso, a Aracruz Celulose. Assim, muitos deles foram para a prisão enquanto em sua terra se plantava eucalipto.[806]

804 SIMI, op. cit., p. 99.
805 DIAS FILHO, op. cit., p. 167.
806 Somente mais de trinta anos depois essa chegou ao fim, quando a empresa e lideranças indígenas assinaram um termo de ajustamento mediado pelo Ministério Público Federal, sendo a Terra Indígena Caieiras Velhas II homologada em 2004.

Cleonice Pankararu, cujo avô Antônio participou de um levante pelas terras de seu povo contra ruralistas na região de Brejo dos Padres, em Pernambuco, e por isso foi preso e enviado ao reformatório e posteriormente à Fazenda, relatou a Rubens Valente os efeitos da superlotação:

> De oito famílias, passou para quinze, trinta, quarenta, foram casando e formando famílias, quando chegou um momento, não tinha mais lugar para o pessoal. […] Houve o suicídio de duas lideranças pataxó, eram parentes ligados a nós. O pai de Baiara, que hoje tem outra aldeia, sogro de meu irmão, se suicidou. Acho que foi essa questão de não ter alternativa. […]. Acho que ele ficou agoniado.[807]

Documentos da FUNAI confirmam que o reformatório e a fazenda também eram o destino daqueles que reivindicavam seu território ancestral, causando transtornos a fazendeiros e ao regime ditatorial, sendo os próprios funcionários do órgão indigenista mandantes dessas prisões. Samado Pataxó é um desses casos, confirmado pela antropóloga Maria Hilda Baqueiro Paraíso, que estudou seu histórico a fundo para a própria Fundação.[808]

Com o aumento da população e dos conflitos, elevou-se também o número de fugas. As buscas pelos foragidos eram feitas por uma verdadeira rede composta pela própria FUNAI, por civis ligados a empresas do governo e por policiais, ainda que o antigo convênio com a PM mineira estivesse extinto. Dois casos ilustram essa colaboração, o de Beuaká, capturado com auxílio da Companhia Vale do Rio Doce, e o de Feliciano Pereira dos Santos, retido pelo delegado de repressão à vadiagem, Umbelino Assumpção.[809] Ambos foram enviados de volta à prisão indígena, mas em inúmeras situações similares os indígenas permaneceram por vários dias em delegacias ou penitenciárias estaduais.

Com o orçamento em declínio, colocou-se em prática uma maior repressão, visando inibir as fugas pelo medo. Maior número de pessoas foi enviada à solitária, impôs-se o castigo físico e a já mencionada prática de tortura de forçar a ingestão de leite fervendo e água gelada. De acordo com um ofício, “O índio Jacob Josué foi internado no hospital Imaculada Conceição, com distúrbio intestinal, onde faleceu no dia 24/01/1974, proveniente, segundo atestado médico, de uma hemorragia gastro-

807 Cf. VALENTE, op. cit., p. 78.
808 Idem, p. 82.
809 Cf. DIAS FILHO, op. cit., p. 172-173.

intestinal".[810] Somado a Gero Maxakali, são duas pessoas mortas com problemas similares.

A certa altura, críticas do CIMI e denúncias da imprensa tornaram-se constantes e medida alguma impediu que se encerrasse suas atividades. Apesar de ter permanecido ativa por mais tempo do que o Reformatório Krenak, a Fazenda Guarany encerrou suas atividades em 1979, transformando-se no Posto Indígena Fazenda Guarani. Embora não cumprisse as mesmas atividades prisionais de antes, Corrêa[811] informa que até 1981 a FUNAI manteve o envio de indígenas da região considerados criminosos, e a despeito de não ser mais um local de punição, em 1986 ainda recebeu um último grupo de indígenas Krenak da região do Posto Indígena Krenak (antigo Posto Guido Marlière).[812] No início da década de 1980, punições para o consumo de álcool e circulações nas cidades caíram em desuso. Mas até então, violou-se uma série de direitos por meio de prisões injustificadas, violência e mortes, que se tornam muito mais graves considerando que já estava em vigor o Estatuto do Índio.

Passados os anos prisionais, tanto a área da Fazenda Guarani quanto a do Posto Indígena Guido Marlière se tornaram terras indígenas demarcadas e homologadas. No caso da primeira, manteve-se o nome, tornando-se TI Fazenda Guarani em 1991, atualmente habitada por pessoas dos povos Krenak e Pataxó. A segunda se tornou a TI Krenak em 2001, terra ancestral desse povo, onde finalmente pode permanecer. Do que um dia foi o reformatório, restam apenas os escombros, após uma cheia do Rio Doce, em 1979. Na fazenda, em 2013, ainda havia uma cela desativada conservada.[813] Em ambos os locais se mantêm vivas as memórias dos dias em que se vivenciou violência e terror, e de como a retórica indigenista estatal foi usada para ocultar violências.

Em 1972, poucos meses antes de deixar seu cargo militar-indigenista, o capitão Pinheiro confirmou o que permeia grande parte desta pesquisa, os indígenas como parte do "problema de segurança nacional". Em suas palavras, "Sim, o índio é fator de segurança nacional, pois quando ele se revolta cria a desordem a subversão

810 Idem, p. 179.
811 2000, p. 171.
812 Idem.
813 Relato de Rubens Valente. Cf. VALENTE, op. cit., p. 83.

e, deste modo, depois de preso, pela GRIN, é enviado a Crenaque, para reeducar-se e ser um índio bom".[814] Essa afirmação é significativa para se compreender como os povos indígenas foram entendidos e tratados durante a maior parte do século XX.

Reveladas as mais variadas formas de violência praticadas pelo Estado, fica claro que "desordem" e "subversão" estão para além de qualquer espectro político, sendo apenas retórica teatral do verdadeiro cenário de terror. Tardiamente, mais de 40 anos depois, em 10 de dezembro de 2015, o Ministério Público Federal da Vara Federal de Belo Horizonte-MG reconheceu todas as violações aos direitos dos povos indígenas cometidas contra os Krenak e moveu uma ação civil pública[815] contra a União Federal, a FUNAI, o Estado de Minas Gerais, a Fundação Rural Mineira e Manoel dos Santos Pinheiro, o capitão Pinheiro.

Alguns anos depois, em 2019, outra ação do Ministério Público Federal, dessa vez da Vara Federal de Governador Valadares-MG, firmou nova denúncia[816], focada estritamente no capitão Pinheiro, acusado de cometer crimes contra a humanidade. Cabe dizer que, além de violar o próprio Estatuto do Índio, em vigor desde 1973, tais crimes se encaixam nas definições de genocídio da Lei nº 2.889/1956, por terem matado, causado lesão grave à integridade física ou mental, submetido intencionalmente o grupo a condições de destruição física total ou parcial. Finalmente, em 13 de setembro de 2021, a juíza federal da 14ª Vara/SJMG, Anna Cristina Rocha Gonçalves, acolhendo parcialmente o pedido do Ministério Público Federal de 2015, condenou a União, a FUNAI, o Estado de Minas Gerais e o capitão Pinheiro a repararem as violações dos direitos dos povos indígenas de Minas Gerais praticadas durante a ditadura.[817] Se será cumprida, a história dirá.

Num primeiro momento, pode o leitor indagar sobre a associação entre esses casos e os Kinja. De fato, pensando de forma institucional, pode-se concluir que não há. Mas convido a uma reflexão. Para além das diferenças entre os históricos de contato, determinantes para que os brancos dissessem qual grupo era ou não

814 JORNAL DO BRASIL, 27 ago. 1972.

815 A ação está disponível em: < http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/acp-reformatorio-krenak.pdf/view >. Acesso em: 14 set. 2021.

816 A denúncia está disponível em: < http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/denuncia-cap-pinheiro.pdf >. Acesso em: 29 set. 2021.

817 Cf. 14ª VARA CIVIL PÚBLICA CÍVEL DA SJMG. **Ação civil pública cível**. Belo Horizonte/MG, 13 set. 2021. Disponível em: < https://portal.trf1.jus.br/lumis/portal/file/fileDownload.jsp?fileId=2C90825E7BE3C063017BE58D36CC08DE >. Acesso em: 17 set. 2021.

aculturado, pacificado etc., é preciso ter em mente o objetivo principal do Estado brasileiro: a integração territorial e dos indígenas em nome do capital. A recém-criada FUNAI não possuía uma única metodologia sobre como proceder nos contatos e nas relações com os indígenas, como pôde ser visto nos capítulos anteriores. De acordo com a necessidade do momento utilizavam um plano, o que era fortemente influenciado pelas pessoas no comando.

Mesmos os pareceres de pesquisadores e antropólogos só recebiam a devida atenção se conviessem. As relações firmadas entre FUNAI e demais instituições acabaram por também determinar a práxis. Ao estabelecer convênio com a PM mineira, seguiu-se pela seara da militarização, reflexo mais claro do período. Construíram-se penitenciárias indígenas em várias aldeias, como se o Reformatório Krenak e a Fazenda Guarany fossem prisões federais indígenas.

Com os Kinja, o encarceramento era outro. Não seguia os padrões pan-ópticos de uma prisão tradicional, mas pode-se dizer que eles viviam igualmente presos. Estavam sujeitos aos horários, atividades, práticas e trabalhos estabelecidos pela FAWA e, mais tarde, institucionalmente cativos do PWA. Todos esses casos são exemplos de como a retórica indigenista estatal era utilizada. Em nome do progresso, da civilização, da modernidade, do capital, da integração, praticaram-se as mais variadas formas de violência contra a vida de milhares de pessoas. Alguns de forma direta, outros de forma indireta, todos tiveram suas vidas radicalmente impactadas pelas ações do Estado brasileiro, que violava seus direitos em nome justamente de seus direitos. Algo que se não fizesse parte de um projeto civilizatório, se não visasse o fim de centenas de culturas – o que de fato a integração representava – seria exemplo das mais absurdas incoerências.

Decerto, para um governo militar com uma entidade indigenista regida por militares, a militarização era um processo educacional eficiente. Pautada na hierarquia e na obediência plena, era um meio de se garantir a ordem e dar os primeiros passos rumo à integração desses indígenas, que já chegariam à sociedade nacional imbuídos dos valores que tanto eram estimados. Claro que isso colocou em confronto os entendimentos de mundo dos indígenas e dos brancos. Traçando um paralelo com os “capitães” Kinja nomeados pelos servidores da FUNAI, esses indígenas militarizados cumpriram o papel do “índio civilizado”, agente dos interesses do Estado, e os prisioneiros (encarcerados ou não), efeitos da

civilidade. Mas, nessa relação de poderes, que tipo de alternativa havia àqueles que se viram diante das ações do branco?

6.5 Presidente Figueiredo: algumas considerações

Enquanto a GRIN e o Reformatório Krenak eram estruturados, avançava no Amazonas a inexorável construção da BR-174 e a implementação dos projetos do governo ditatorial. Nos primeiros anos da década de 1970, um grupo de empresários do Estado de São Paulo colocou em prática a ampliação de um plano iniciado na década anterior: a delimitação de extensas áreas entre os municípios de Airão, Itacoatiara, Silves e Itapiranga. Antes mesmo de a rodovia ser finalizada, esse grupo conseguiu a titulação de centenas de lotes, cada um com 3.000 ha (três mil hectares)! Por beneficiar empresas de São Paulo, esse esquema ficou conhecido na região como “Grilagem Paulista”.[818]

Essa iniciativa se alinhava aos interesses econômicos na região e ia ao encontro dos objetivos dos projetos da BR-174, das hidrelétricas e da mineração. Na prática, essa grilagem, que representava a colonização, foi a implementação de latifúndios e teve grande contribuição na efetiva ocupação do território ancestral Kinja. No final de 1981, esse conjunto de investidas, direcionado pela mineração, resultou na criação do município cujo nome, apesar da aparente alusão ao então presidente do país à época, faz menção a João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha, primeiro presidente da província do Amazonas.[819]

No processo de sobreposições territoriais, o município surgiu formado basicamente por uma população composta de imigrantes camponeses, trabalhadores da agropecuária, como da empresa Jayoro,[820] e operários da

818 Cf. SCHWADE, 2012, p. 12.

819 Sobre o nome do município, carece de uma investigação mais refinada. Mas foi identificado em um site do governo federal voltado ao turismo uma observação a esse respeito. Aparentemente, o então presidente, João Batista de Oliveira Figueiredo, teria rejeitado tal nomenclatura, provavelmente desejando evitar a alcunha de vaidoso ou pretensioso, que fatalmente a história viria a lhe dar. Mas, ainda que de fato o primeiro presidente da Província do Amazonas tenha tido um nome muito similar ao seu, é, no mínimo uma enorme coincidência que tal fato tenha ocorrido justamente no governo do presidente quase homônimo; ou o perfeito subterfúgio. Cf.: < http://antigo.turismo.gov.br/%C3%BAltimas-not%C3%ADcias/6379-presidente-figueiredo-o-para%C3%ADso-das-cachoeiras-do-amazonas.html >. Acesso em: 04 out. 2021.

820 Atualmente, a empresa é subsidiária da Coca-Cola e pertence à família Magid, de São Paulo. Atua na região desde a década de 1970, sendo uma das empresas que se beneficiou com a grilagem, e vem expandindo sua propriedade no Amazonas, que já é de 59 mil hectares. Cf.

mineração (Paranapanema, Taboca), vindo a receber, a partir de meados da década de 1980, os operários da Hidrelétrica de Balbina. Desde então, anualmente, vê sua população aumentar consideravelmente. Em sua pesquisa sobre o reordenamento e os conflitos agrários da área, Thiago Schwade[821] aponta que mais de 25% desse município recaem sobre a "Grilagem Paulista". Porém, passados quarenta anos da titulação, a maior parte dos lotes se encontrava vazio, tornando-se alvo de posseiros, fazendo das disputas territoriais algo presente e corriqueiro.

Atualmente, são dez os municípios que estão na rota da BR-174 - Manaus-AM, Rio Preto da Eva-AM, Presidente Figueiredo-AM, Rorainópolis-RR, Caracaraí-RR, Iracema-RR, Mucajaí-RR, Boa Vista-RR, Amajari-RR e Pacaraima-RR, além de várias vilas até a Venezuela. De modo geral, surgiram ou ganharam outras proporções devido a essa rodovia, e sua produção econômica é muito estruturada na agropecuária. Mesmo as capitais Boa Vista e Manaus, que abrangem outras produções, como a industrial, têm nessa atividade parte considerável de sua economia. Diferenciam-se nesse cenário dois municípios, Mucajaí-RR e Presidente Figueiredo-AM, que além das atividades citadas têm produção mineral. O município amazonense, no entanto, tem na mineração, especialmente na extração de cassiterita, um dos principais pontos de sua economia.[822]

O que o pensamento ocidental, restrito ao entendimento linear e autocentrado, considera avanço e desenvolvimento significou incomensuráveis impactos à vida dos Kinja e ao chamado meio ambiente. A pecuária crescente e extensiva, a extração de madeira, a mineração, a agricultura em grande escala, a produção de carvão vegetal e o crescimento demográfico vêm causando, ano após ano, um crescente desflorestamento. Todos os municípios ao longo da rodovia apresentam diminuição de áreas de floresta.

Rodrigues[823] traduziu esse fato em números. Considerando apenas Presidente Figueiredo, em 1978, portanto, quando a rodovia já havia sido inaugurada, uma área de 94,03 km² foi desflorestada. Trinta anos depois, esse número já tinha alcançado a cifra de 358,70 km², um aumento de 281%.[824]

FARIAS, 23 dez. 2013.

821 Cf. SCHWADE, 2012, p. 12.

822 Cf. RODRIGUES, 2011, p. 32.

823 Cf. RODRIGUES, 2011.

824 Idem, p. 71.

Compreensivelmente, as margens da rodovia são as áreas mais afetadas. Logo, o aumento de vias transitáveis representa consequentemente elevação de desflorestamento. Se, inicialmente, a BR-174 concentrou a ocupação, com a construção da UHE de Pitinga, de exclusivo uso da Taboca, e da UHE de Balbina, aumentou-se as áreas de urbanização com as vilas construídas para os funcionários dessas usinas, assim como as vias de acesso e ramais, que também passaram a ser ocupadas. Se considerarmos apenas a extensão da BR-174, Rodrigues e Pinheiro[825] apontam que a área desflorestada em 1978 era de 622,15 km² passando para 2.618,58 km² em 2008. Mas esse número vai muito além.

Balbina, um projeto faraônico localizado no rio Uatumã, idealizado durante o período da ditadura para gerar energia elétrica a Manaus, mas que na prática só criou problemas irreversíveis, além de não cumprir com seu objetivo, amplia os dados negativos do município. A esse respeito, Fearnside aponta a "falta de planejamento racional do desenvolvimento na Amazônia brasileira"[826] como explicação desse fracasso. Sendo a racionalidade ocidental propagada como base das ações colonialistas, é interessante notar que ela não é necessariamente considerada quando se trata de ganhos econômicos acima de qualquer coisa. Isso indica que tal racionalidade está mais para a imposição de uma epistemologia ocidental e menos para o uso efetivo da capacidade de raciocínio. Balbina abrange tudo isso.

Seguindo a lógica de escalada, em que se estimula cada vez mais a extração e a exploração em nome do bem-estar fundado no consumo, a justificativa oficial da Eletronorte para sua construção foi a alta do preço do petróleo, a tecnologia ainda insuficiente para transmitir energia de longas distâncias e o aumento populacional de Manaus, elevando a demanda energética. A empresa chegou a admitir que a obra não seria aceitável se os acontecimentos posteriores fossem conhecidos. Por outro lado, Fearnside é incisivo em afirmar que as informações disponíveis à época já colocavam em questão a decisão técnica de construí-la.[827]

Assim sendo, por que levar tal plano adiante?

Especulou-se que a real motivação para sua construção era a extração mineral. Balbina fica próxima à mina de Pitinga, cotada como a maior jazida de

825 RODRIGUES; PINHEIRO, 2011, p. 519.
826 FEARNSIDE, 2015, p. 98
827 Cf. FEARNSIDE, 2015, p. 101.

cassiterita de alto grau de pureza no mundo, estando ambas na mesma bacia hidrográfica. Entretanto, apesar de estudos indicarem a presença mineral, não foram encontradas grandes jazidas, além de o estanho, obtido da cassiterita, estar num período de grande desvalorização. Foi identificada a presença de ouro, mas em baixa escala, sem potencial para seduzir garimpeiros. A própria Eletronorte não considerava sua extração economicamente atraente, mesmo com a pressão do diretor do DNPM (Departamento Nacional de Produção Mineral), que até 1983 pressionava o governador amazonense a iniciar sua mineração antes de Balbina inundar a área.[828]

Havia também a teoria envolvendo indenizações que os donos das terras receberiam pela inundação. Poucos meses antes de as terras serem tomadas pelas águas, as negociações ainda estavam em discussão. Porém, por mais força que as empresas por trás da "Grilagem Paulista" tivessem, é improvável que sua influência chegasse a ponto de interferir nas decisões de tão altas esferas. Possivelmente, o contexto histórico é o maior indicativo das reais motivações. O estudo técnico foi realizado entre 1975-1976, quando questionar decisões do governo federal não era uma prática abertamente realizada. "Funcionários da Eletronorte têm afirmado, em caráter não oficial, que eles receberam diretamente do Planalto a ordem para construir Balbina: não se tratava de uma proposta desenvolvida em base técnica",[829] mas de dar uma grande obra ao Amazonas, numa clara demonstração de que o governo estava colocando em prática os planos desenvolvimentistas para a região.

Apesar de tudo indicar a ineficácia de tal obra, sua construção teve início em 1981 e, após reprogramações e replanejamentos, iniciou suas atividades em 1989, inundando uma área de 2.996 km² de floresta para obter uma capacidade média de apenas 112,2 MW de eletricidade. A ineficiência de Balbina fica mais clara se comparada à UHE de Tucuruí-II, cujo reservatório tem aproximadamente o mesmo tamanho, 2.850 km², mas capacidade de geração de 8.370 MW. Ou seja, Balbina "sacrifica 35 vezes mais floresta por megawatt de capacidade de geração instalada do que Tucuruí".[830]

A baixa vazão de água, algo já sabido desde antes, não é capaz de gerar energia e suprir a demanda manauara, mas foi suficiente para destruir uma grande

828 Idem, p. 101-102.
829 FEARNSIDE, 2015, p. 101.
830 Idem, p. 103.

extensão florestal. O fato de se tratar de uma ampla área plana reduziu muito sua capacidade, levando os responsáveis a considerar alterar o curso do rio Alalaú, criando uma conexão com a barragem, a um custo exorbitante e resultados questionáveis, o que acarretaria mais um imenso impacto ambiental e social.

Em 1987, antes de ser inaugurada, a dúvida sobre sua capacidade de produção energética já havia se transformado em certeza, deixando claro que sua produção seria inferior ao prometido. Quando já era tarde demais e declarações serviam apenas como discurso político, o então governador do Amazonas, Amazonino Mendes, chegou a afirmar que o Estado foi "burlado" e que Balbina era um "erro irreparável". Seguindo essa linha, Mário Penning Bhering, presidente da Eletrobrás, definiu Balbina como um "mau projeto".[831] Mesmo aos propósitos desenvolvimentistas e capitalistas da época, era injustificável.

Com uma estimativa inicial de U$ 383 milhões, a Eletronorte admitiu um custo final de U$ 750 milhões, sem considerar a linha de transmissão! Quando comparada a outras usinas, os valores se acentuam. Enquanto em Balbina o custo de sua construção foi de U$ 3.000 por quilowatt de capacidade, Tucuruí custou U$ 675/KW (4,6 menos) e Itaipú, U$ 1.206/KW (2,6 menos). Esses valores podem resultar ainda mais elevados, já que o cálculo pressupõe a geração de 250 MW, em vez da média registrada, inferior à metade desse valor. Tudo isso, sem considerar custos de manutenção, substituição de peças e a depreciação da hidrelétrica.[832] Angelo Carillo, engenheiro da Eletronorte, declarou que

> A logística pra implantação desta obra é muito mais complicada. Você está trabalhando no meio de uma floresta em que 90% dos materiais e equipamentos são oriundos da região sul desse país. Por outro lado, você tem que levar em consideração que Manaus depende única e exclusivamente de petróleo pra geração de energia elétrica. Ao você considerar a projeção de três máquinas trabalhando direto, você, em cerca de um ano, economiza próximo de 80 milhões de dólares. Ou seja, praticamente em dez anos você tem condição de pagar essa obra. Ou seja, você começa a ter retorno do investimento feito. E, por outro lado, você se livrou da dependência de petróleo pra abastecer Manaus de energia.[833]

831 Idem, p. 120.
832 Cf. FEARNSIDE, 2015, p. 109-110.
833 BALBINA, o marco da destruição. Dir.: Luiz Fernando Santoro, 1990.

Carillo ilustra bem o problema gerado pela ilusão dos valores. O foco na lógica numérica, ignorando a já constatada baixa produção, é um convite a não se questionar a construção de Balbina, tornando-a aceitável ao associá-la à necessidade da população manauara. Porém, além de não cumprir seu objetivo e de ter despendido elevadas somas de dinheiro, é preciso ressaltar o inestimável impacto sofrido pela floresta e pelos seres nela viventes.

A racionalidade ocidental insensibiliza a percepção a esses atentados e agressões. Mensurá-los em números, por mais chocante que possa ser, está longe da compreensão mais abrangente. Algo também reduzido pelas dimensões superlativas da floresta. Ou seja, os valores alcançados pelos estudos podem acabar sendo apenas números, e as consequências, algo menor diante da grande magnitude amazônica. De qualquer maneira, os números oficiais apontam a uma área inundada de 2.360 km², valor que dobra ao incluir as ilhas criadas. Por mais que a Eletronorte se agarrasse ao argumento de que esses locais tinham condições de abrigar a vida, essas fragmentações levaram a perdas conforme se degradaram. Os números ainda correm o risco de estar errados por terem como base fotografias aéreas e não o solo. Além de a área ocupada pelas copas ser diferente, parte significativa da represa não passa de 2 m de profundidade, o que altera em muito as avaliações.[834]

Nos anos próximos à sua inauguração, especialmente devido a todas as polêmicas que a envolvia, Balbina estava fortemente presente na mídia e foi alvo de muitos documentários. A produção de Jaime Sautchuk, *Balbina, Destruição e Morte*, lançada em 1988,[835] acompanhou uma das iniciativas visando minimizar os impactos aos animais da floresta, a “Operação Muiraquitã”. Conduzida pela Eletronorte entre 1987 e 1988, contou com duzentos e quarenta pessoas atuando no resgate de animais que seriam afogados pela inundação. Entretanto, a missão passou longe do sucesso. Os animais resgatados, identificados e marcados, eram soltos em locais estranhos, levando-os a disputar território e alimento com os que lá já viviam, resultando quase sempre em sua morte, de modo que a densidade das espécies voltou aos parâmetros anteriores. Uma operação que serviu mais para fins propagandísticos do que como salvamento.

834 Cf. FEARNSIDE, 2015, p. 106.
835 BALBINA, Destruição e Morte. Dir.: de Jaime Sautchuk. 1988.

Junto a essa ação, a Eletronorte lançou mão de propagandas financiadas com dinheiro público tendo por objetivo ludibriar a opinião da população contra os críticos da usina. Frases como “Quem não está a favor de Balbina está contra você” indicavam a vividez de se criar inimigos e antagonismos para alcançar objetivos, estratégia bem-sucedida nos anos anteriores. Contudo, mais petulante foi se apropriar de importante e significativa representação dos encantados[836] da região, o Curupira. Modulando sua voz, uma difusão radiofônica anunciava:

> Se Balbina não fosse uma coisa boa pra dar energia a Manaus, não cuidasse do meio ambiente, não ajudasse a proteger o peixe-boi, a ariranha, o boto, a tartaruga, eu nunca deixaria construir a usina. Afinal, eu sou o Curupira, Senhor da Floresta, Protetor dos Animais da Amazônia.[837]

Finalizava afirmando que “Defender Balbina é defender a vida”. O que as propagandas não deixavam claro era a qual vida se referiam. Outrora fonte de água potável, *habitat* de inúmeras espécies e por onde as pessoas se deslocavam, com o alagamento, diversos problemas surgiram. A decomposição da vida vegetal produziu elevada quantidade de gás sulfídrico (H_2S) matando grande número de peixes e plantas aquáticas, afetando também a população ribeirinha da região. A água parada propiciou o surgimento de doenças, além de tornar a água insalubre e muito ácida, colocando em risco até mesmo as peças da barragem.

No processo de construção, a Eletronorte avisou à população ribeirinha que estava proibido o consumo da água do rio Uatumã, consequentemente, não podiam mais pescar, base de sua alimentação e economia. Rogelio Casado entrevistou algumas dessas pessoas para seu documentário *Balbina No País da Impunidade*, mostrando as consequências em suas vidas. Um ribeirinho afirmou que o dia inteiro de pesca não era suficiente para conseguir o mínimo. “Antes era uma grande fartura, uma facilidade. […]. Agora, este ano, não prestou mais. O serviço da gente tá se perdendo tudo. […] [Tá morrendo] peixe, peixe-boi, jacaré, boto […]. Até cachorro bebeu água ontem, e morreu agora, na beirada”.[838] Outra moradora foi além:

836 Forma utilizada por muitos povos indígenas para se referirem a seres sagrados, divinos ou míticos.
837 Cf. BALBINA no país da impunidade. Dir.: de Rogelio Casado, 1989.
838 Idem.

> Olha, aconteceu com a água que a água ficou igual um café. A gente não pode tomar, não pode tomar banho, não pode lavar uma roupa, não pode colocar uma mandioca na água. E é assim, né? Tá ruim. Peixe a gente não pode tirar pra comer, porque não se pode comer. Tomar água, não pode tomar água, porque tá feio.[839]

Como consequência, generalizou-se a fome, levando diversos moradores a escolher entre alternativas igualmente danosas. Um deles relatou que

> [O peixe] A gente sai pra pegar e não pega. Só se pegar esses leso mesmo, que estão em cima d'água. Que é o jeito, que não tem condição. […] A gente sai pra pegar e só aquele mesmo. No outro dia tá tudo morto. É um fedor aqui disso aí, tudinho.

Quando questionado sobre o medo de se alimentar com os peixes, foi categórico: "Senão, nós morre, se nós não comer, né? É o jeito. Se nós não comer esse peixe, nós morre".[840] O documentário, preocupado em ouvir todas as partes envolvidas, procurou servidores da Eletronorte. O que se viu foi a tentativa de minimizar os fatos e o argumento meritocrático de que cabia aos ribeirinhos "trabalhar" para conseguir seu sustento, responsabilizando os impactados pela própria condição. Para completar, em outra demonstração de uma mistura de descaso e falta de planejamento, uma liberação descontrolada das águas inundou casas, plantações e até mesmo poços construídos para evitar contato com as águas contaminadas.[841]

Após terem vivenciado toda espécie de violência e tragédia, quando sua população já havia decrescido os Kinja se viram diante desse novo avanço desenvolvimentista, representado, ironicamente, pelas águas do rio de seu território ancestral.

> Toda a área inundada fazia parte do território dos Waimiri-Atroari até o início da década de 1970, e cerca de 311 km² da área inundada estão dentro do território que foi demarcado para os Waimiri-Atroari depois do desmembramento de 1981. Todos os afluentes dos rios

839 Idem.
840 Idem.
841 Cf. BALBINA no país da impunidade. Dir.: Rogelio Casado, 1989.

> Uatumã e Abonari tornaram-se inabitáveis, com a putrefação da floresta submersa.[842]

À época, dos somente 374 sobreviventes, 107 viviam nas aldeias Taquari e Tobypyna, locais inundados pela barragem. Cifra alguma é suficiente ou capaz de mensurar o que representou essa nova investida à população, estimada, no começo do século XX, em 6 mil pessoas por Hübner e Koch-Grünberg, passando para 3 mil, de acordo com um levantamento do Padre Calleri em 1968,[843] número similar ao obtido por Gilberto Pinto, em 1973, e reduzido para algo em torno de mil pessoas em 1979, de acordo com a própria FUNAI, até chegar a menos de 400, sendo a maior parte crianças, em meados da década de 1980.[844]

Depois de frustradas tentativas de explicar por meio de uma maquete as consequências da construção da barragem, a FUNAI levou uma delegação Kinja para visitar o povo Awaeté (Parakanã), cujo território fora inundado pela barragem de Tucuruí, para mostrar na prática o motivo de precisarem deixar suas aldeias. Mantendo a lógica implementada pela FAWA, não foram as lideranças do grupo, mas aquelas criadas pela FUNAI, os capitães, que estimularam a cooperação, recebendo em contrapartida presentes como canoas de alumínio e motores de popa, reforçando o sistema de premiações.

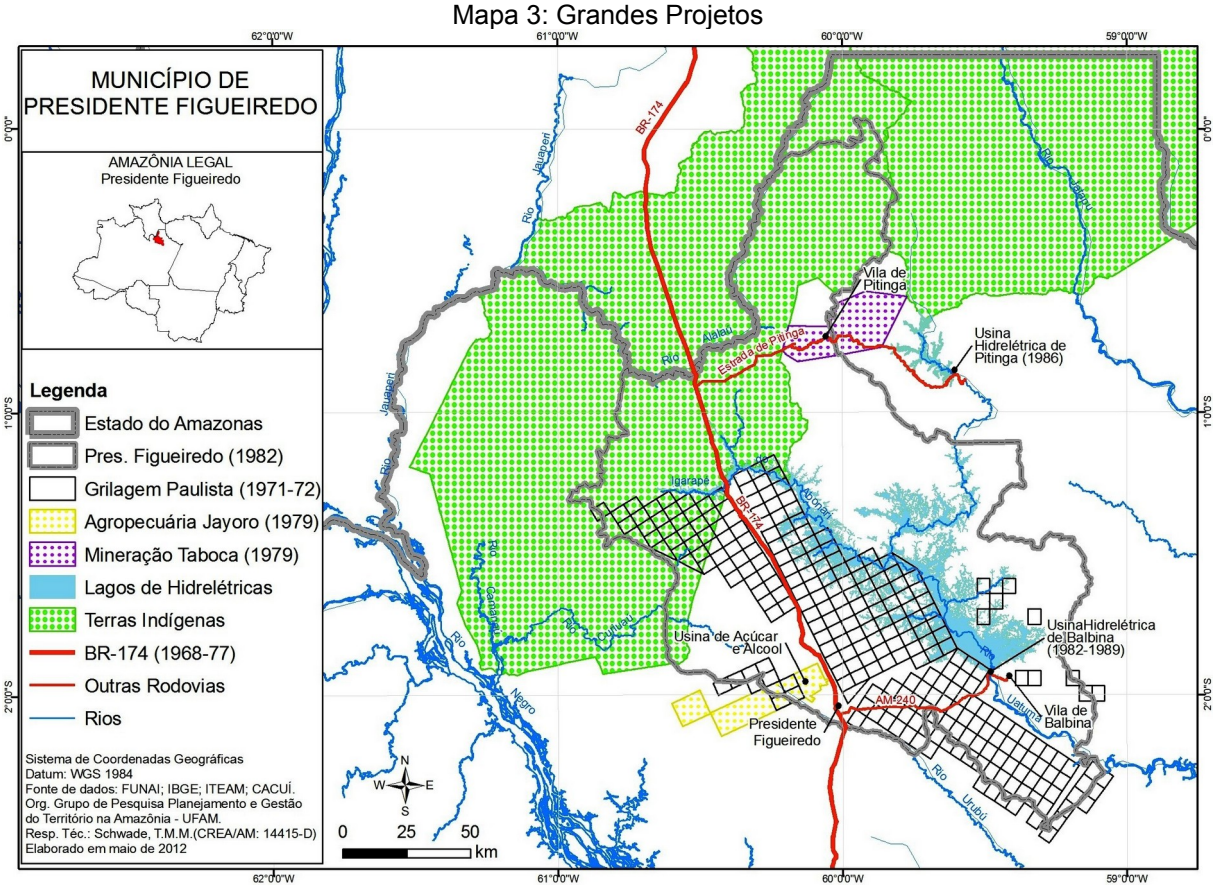
No entanto, isso não reduziu o medo e a preocupação entre os viventes das aldeias a serem inundadas. Roberto Waimiri-Atroari expressou sua preocupação estabelecendo um parâmetro com o impacto que os animais sofreram: “Quando tiver alagado, vai acabar tudo bicho, né? Por isso, eu não gosto isso, não. Tenho medo de morrer, né?”[845] Carlinhos Waimiri, por sua vez, apenas relatou: “A Eletronorte falou comigo assim, lá no Balbina, água subir, terra você”.[846] Essas palavras sintetizam bem a prática do indigenismo em estruturação. Estando pacificados, restava aos indígenas a resignação diante dos interesses de empresas. No fim, não foi preciso convencê-los a sair. Não havia alternativas.

Assim, após uma série de alterações dos limites territoriais em nome do capital, essa nova transferência compulsória foi ratificada por José Sarney, em 1987,

842 BAINES, 1994b, p. 3.
843 Cf. SCHWADE, 2012, p. 34.
844 Cf. FEARNSIDE, 2015, p. 109.
845 Cf. BALBINA, destruição e morte. Dir.: Jaime Sautchuk, 1988.
846 Idem.

por um decreto[847] que definiu a área ocupada pelos Kinja, excluindo “a superfície de inundação da barragem da Usina Hidrelétrica de Balbina […] e a faixa de domínio da BR-174”. Em contrapartida, firmou-se um convênio[848] em que se estabeleceu uma indenização a ser paga por meio de um programa de ação indigenista nas áreas de saúde, educação, atividades produtivas e de vigilância dos limites da área, custeado integralmente pela Eletronorte e gerenciado pela FUNAI, batizado de Programa Waimiri Atroari (PWA). Assim, findaram as atividades da FAWA e, desde então, o contato com os Kinja não foi mais o mesmo.

Mapa 3: Grandes Projetos



Fonte: Acervo Tiago Maiká Müller Schwade

847 Cf. Decreto nº 94.606, de 14 de julho de 1987. Disponível em: < www.encurtador.com.br/kqGHK >. Acesso em 07 out. 2021.

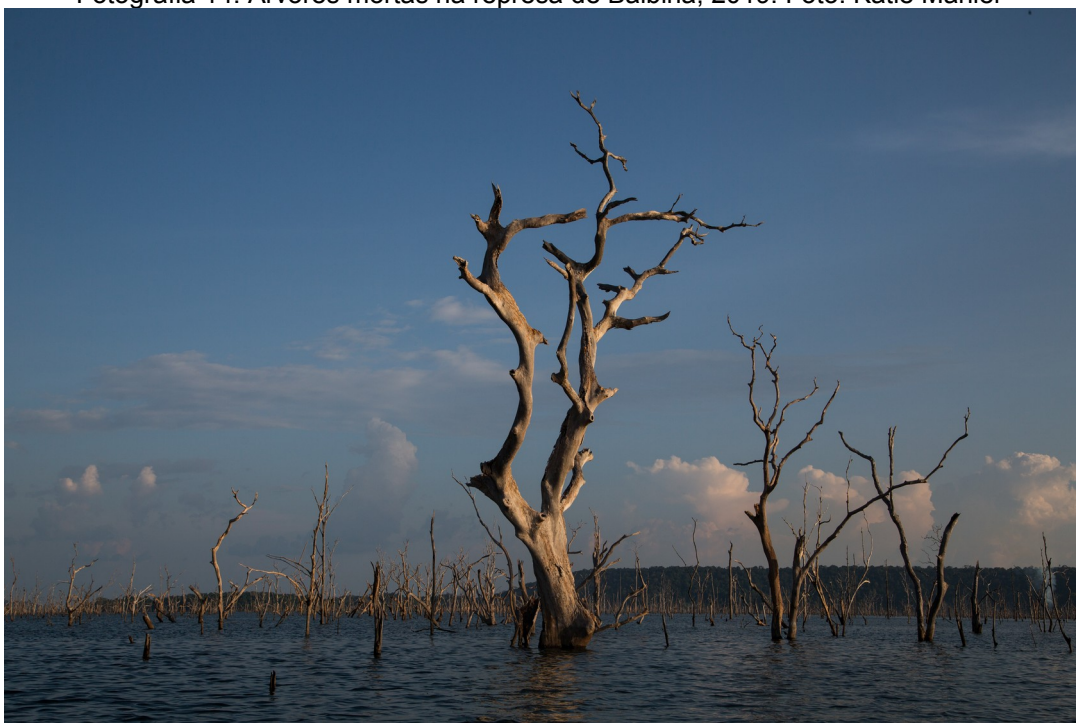
848 Termo de Compromisso nº 2, de 3 abr. 1987.

Fotografia 13: Barragem de Balbina, 2019. Foto: Katie Mähler



Fonte: Acervo Pessoal

Fotografia 14: Árvores mortas na represa de Balbina, 2019. Foto: Katie Mähler



Fonte: Acervo Pessoal

Oficialmente, os dias da ditadura estavam encerrados. Mas permaneceu vivo o ímpeto militar de se manter atuante nas políticas de segurança, desenvolvimento e indigenistas do Estado. O Projeto Calha Norte combina todos. Apresentado em 1985 pelo general de brigada Rubem Bayma Denis, então secretário geral do Conselho de Segurança Nacional (CSN), tratou-se de uma iniciativa para manter atuante os projetos desenvolvimentistas na região amazônica, acima dos rios Solimões e Amazonas, alegando-se preocupação com as regiões fronteiriças.

Estava muito claro aos militares que qualquer iniciativa na floresta amazônica passava antes por questões indigenistas, e mesmo com o fim da ditadura, não estavam dispostos a perder essa influência. Seu objetivo era retomar o papel para o qual consideravam-se os únicos aptos a cumprir. Não à toa, o Grupo de Trabalho Interministerial, formado por representantes do Ministério das Relações Exteriores, do Ministério do Interior, pela própria Secretaria-Geral do CSN, e que também contava com contribuições de ministérios militares e do Ministério da Fazenda, destacou entre vários pontos a definição de uma política indigenista apropriada à região, que via na atuação da FUNAI parte de extrema importância.[849]

Dos recursos do Projeto, 18.9% eram destinados à Fundação, valor similar ao da Marinha (21,4%) e superior ao da Aeronáutica (10,5%),[850] indicando a importância das políticas indigenistas. Entre as prioridades, estavam a realização de estudos para identificar e demarcar terras indígenas, pagamento de benfeitorias e reassentamento, além de incentivos a Projetos de Desenvolvimento Comunitário e o ao artesanato, parte do que se imaginava ser uma “recuperação das culturas”.[851]

Entre maio de 1986 e setembro de 1988, esteve à frente da FUNAI um histórico defensor da mineração em terras indígenas, Romero Jucá Filho, que adotou as propostas do Projeto Calha Norte, diminuindo a autonomia da Fundação. Pouco tempo depois de definir os limites da terra indígena Waimiri-Atroari, José Sarney assinou um novo decreto[852] sobre o processo de demarcação de terras indígenas, determinando que representantes do INCRA, de órgãos federais, estaduais e municipais “julgados convenientes”, além do Conselho de Segurança

849 Cf. DINIZ, 1994, p. 89-90.
850 Cf. OLIVEIRA FILHO apud DINIZ, 1994, p. 91.
851 Cf. DINIZ, 1994, p. 92,
852 Decreto nº 94.945, de 23 de setembro de 1987. Disponível em: < www.encurtador.com.br/imvA5 >. Acesso em: 12 out. 2021.

Nacional, deveriam fazer parte da equipe técnica. Foi a sentença para que poderes locais influenciassem no processo.

O projeto de Balbina se iniciou na década de 1970, mas foi no contexto acima que o PWA surgiu, formado por integrantes da FUNAI e da Eletronorte, estabelecendo um cenário complexo de relações, de poderes e de controle institucional. Como se fosse possível converter em números o que significou para os Kinja a presença da usina, a morte da floresta alagada e de todos os animais, o projeto indenizatório foi criado para durar 25 anos com objetivos descritos em seu site[853] como sendo "equilibrar as relações econômicas e culturais entre a comunidade indígena e a sociedade nacional, garantir o usufruto exclusivo da área demarcada aos índios Waimiri-Atroari, melhorar as condições gerais de vida, segundo as aspirações dos próprios Waimiri-Atroari e ampliar a compreensão dos Waimiri-Atroari acerca da realidade sócio-política brasileira", visando, ao final desse período, devolver a eles "sua independência enquanto povo indígena". Na prática, no entanto, seu indigenismo vai ao encontro das propostas do Projeto Calha Norte,

> demonstrando estreitos laços com a política desenvolvimentista do Estado, política articulada com os interesses de grandes empresas estatais e privadas. Isso fica evidente pelo fato do próprio gerente do PWAIFE, ter assinado, entre 1986 e 1989, como testemunha, vários 'Termos de Compromisso' entre a Mineração Taboca (do Grupo Paranapanema) e alguns Waimiri-Atroari, de natureza extremamente desigual, favorecendo a empresa mineradora, além de uma 'Declaração' firmada por cinco capitães Waimiri-Atroari em 15.05.87 e as correspondências entre a FUNAI e a empresa datadas de junho de 1989, abrindo toda a área indígena dos Waimiri-Atroari à exploração mineral exclusivamente pela Paranapanema.[854]

Em muitos aspectos, o PWA não se diferenciou da FAWA, mas o contexto corroborou para que se realizasse algo que nem nos dias da ditadura se fez, a administração de terra indígena com interferência direta de empresas. Se antes havia o esforço de as políticas indigenistas garantirem a concretização de empreendimentos em territórios ancestrais, nessa nova realidade entrou em vigor uma retórica indigenista que, além de estatal, é o que Baines chamou de

853 Sobre Nós. **Programa Waimiri Atroari**. Disponível em: < https://www.waimiriatroari.org.br/ >. Acesso em 14 out. 2021.
854 BAINES, 1994b, p. 4.

“indigenismo empresarial”.[855] Algo que durante anos restringiu o contato entre Kinja e pesquisadores e pessoas que questionassem essa relação institucional ou o histórico dessa população.

Egydio Schwade e família foram algumas das pessoas que passaram a ser tratadas como *persona non grata* pelo Programa, sendo impedidos de manter qualquer tipo de contato com esses indígenas. Da mesma forma, Baines destaca que, assim como ele, Márcio Ferreira da Silva, também antropólogo, teve sua pesquisa interrompida por se opor aos critérios utilizados na alocação dos Kinja afetados pelo alagamento[856] e por criticar o indigenismo ali praticado. Todas essas pessoas compartilhavam o mesmo julgamento sobre como a FUNAI e o PWA mantinham esses indígenas sob rígido controle.

De acordo com Baines,[857] Silva considera que o programa ofereceu alguns serviços razoáveis, mas a divisão das aldeias, a forma com que categorizaram a sociedade e os critérios utilizados para autorizar o acesso de pesquisadores ilustram a estrutura hierárquica estabelecida, à qual estavam submetidos todos os Kinja e os que vinham de fora, como convidados do próprio PWA. Essa rigidez também se refletiu na relação entre o programa e a FUNAI, que podiam ter entendimentos distintos sobre o acesso à terra indígena.

O próprio Baines[858] relata que obteve autorização da Fundação para realizar pesquisa em 1989, mas encontrou resistência por parte de funcionários do PWA, que alegaram que sua pesquisa “não era de interesse do Programa nem dos índios”, estimulando os indígenas a não aceitarem sua presença. Em suas palavras, o programa “tem desvalorizado, e tentado destruir ou omitir, pesquisas antropológicas que não foram feitas sob o seu controle”,[859] algo que vai ao encontro de um levantamento realizado junto à Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da Capes, apontando poucas pesquisas referentes aos Kinja.[860]

Como consequência, toda declaração referente a esse povo cabia única e exclusivamente ao PWA, que se tornou seu porta-voz oficial, dando prosseguimento à relação de imposição iniciada pela FAWA. Para a Eletronorte, criar o programa foi

855 Cf. BAINES, 1993b.
856 Cf. BAINES, 1994b.
857 Idem, p. 7.
858 Idem.
859 Idem.
860 Cf. NAKASHIMA, 2019.

a melhor das estratégias, já que além de concluir as instalações de Balbina, conseguiu silenciar o principal grupo atingido, fazê-lo defensor desse sistema e vender a melhor das imagens à sociedade nacional. Isso porque, em primeiro lugar, o PWA não nega quão danoso foi para os indígenas o processo de construção da rodovia e tudo o que veio na sequência, o que o coloca do mesmo lado de indigenistas, missionários e antropólogos críticos do violento contato.

Segundo, porque José Porfírio F. de Carvalho foi colocado à frente do Programa. Sua inegável experiência indigenista acabou dando credibilidade à iniciativa e criou um amálgama entre um e outro, sendo até mesmo considerado seu idealizador. Terceiro, porque sua criação ficou associada ao aumento demográfico dessa população à beira da extinção, vindo a se tornar sua principal propaganda. Dessa forma, o programa transmite a ideia de que a Eletronorte não foi maléfica aos Kinja, mas sanou um problema criado por projetos anteriores; se o que veio antes os matou, o PWA trouxe de volta a vida. Isso é amplamente visto na sede do programa em Manaus, nas inúmeras fotografias de Porfírio de Carvalho com crianças Kinja e na amplamente difundida frase “somos mais de mil”,[861] simbolizando seu sucesso.

Por isso, quando foi convidado a emitir sua opinião no documentário *Balbina, marco da destruição*,[862] expressou as seguintes palavras:

> Através de várias reuniões com os índios, sempre mostramos a eles o que poderia ocorrer quando a hidrelétrica de Balbina fosse fechada as suas comportas. Numa dessas reuniões, eles demonstrando preocupação com o que poderia vir a acontecer com o reservatório nas terras deles, nos foi consultado sobre a possibilidade deles virem a impedir a construção da hidrelétrica, nós, conhecendo como funciona esse processo, cuja decisão é uma decisão que parte do governo como um todo, e que o empreendimento já estava na sua fase final, explicamos aos índios que eles não tinham condições de paralisar, na época, a obra. E, eles conhecendo toda essa situação, decidiram eles, eles mesmos, fazer a mudança. Foi desenvolvido um programa que é chamado Programa Waimiri Atroari com atividades na área de saúde, educação, meio ambiente e defesa do meio ambiente, e que se encontra em pleno funcionamento. E hoje no Amazonas é a única área indígena que se encontra demarcada, registrada em cartório e homologada. Os índios se encontram bem de saúde. A população, que era em 86, 374 índios, hoje são 460 índios Waimiri-Atroari. É uma comunidade que se pode dizer, no Brasil, que está bem.

861 Fotos a esse respeito podem ser conferidas em: < https://www.waimiriatroari.org.br/porfirio-carvalho >. Acesso em 14 out. 2021.

862 Cf. BALBINA, marco da destruição. Dir.: Luiz Fernando Santoro, 1990.

O corte insinua que Porfírio de Carvalho era defensor do projeto de Balbina, sendo creditado como indigenista da Eletronorte. O vínculo é óbvio por ser tal empresa a financiadora do Programa que o tem como um dos principais responsáveis. Considerando a posição por ele alcançada, independentemente de ter sido favorável ou contrário, o fato é que ele passou a deter o controle praticamente absoluto sobre essa população até sua morte, em 2017. Se os Kinja estavam de fato bem, como afirmado, incorreria saber inicialmente se compartilhavam o mesmo entendimento sobre tal conceito.

Quanto ao crescimento populacional pregado pelo programa, perde sua solidez, mostra-se um falso silogismo quando considerados levantamentos existentes a partir de 1983, portanto, anos antes de seu surgimento. A partir da comparação de estatísticas obtidas por Márcio Ferreira da Silva, por uma equipe de vacinação do Instituto de Medicina Tropical de Manaus (IMTM), em 1987, com dados obtidos por Stephen Baines, em 1983, e do próprio PWA, em 1991, constata-se que o crescimento demográfico Kinja na verdade caiu com a criação do Programa.[863]

> A população Waimiri-Atroari cresceu, 26,5% no quadriênio 1983-1987, e no quadriênio seguinte 1987-1991, a taxa caiu para 20,2%. O crescimento médio anual no período 1983-1987 foi de 6,05%, enquanto no período 1987-1991, foi de apenas 4,71%. Coincidência ou não, e com base em dados fornecidos pelo próprio Programa Waimiri-Atroari, é possível verificar uma notável queda na taxa de crescimento populacional (sobretudo se se considera o tamanho da população), exatamente no período em que o Programa foi implementado para estes índios.[864]

A fim de minar esse argumento, o programa deixou de registrar em seus relatórios administrativos e nas propagandas estatísticas demográficas obtidas por antropólogos antes de sua criação. Ao ignorar o fato de que os assassinatos haviam cessado após a pacificação, que sua recuperação tem forte relação com as vacinações introduzidas e que também passaram os indígenas a ter um melhor atendimento médico, e considerar apenas os dados a partir de sua criação, o programa passou a direcionar a forma de se interpretar as informações a respeito dos Kinja. Em grande parte, isso foi ao encontro da mudança de estratégia adotada

863 Cf. BAINES, 1994b, p. 9.
864 SILVA apud BAINES, 1994b, p. 9.

pelo setor elétrico após diversas críticas nacionais e internacionais a respeito dos inenarráveis impactos provocados aos povos indígenas com as construções das usinas, agravados pelos estouros nos orçamentos.

Diante da recusa de instituições de financiamento internacional, como o Banco Mundial, que desaprovavam novas hidrelétricas na Amazônia, e da repercussão que o Encontro de Altamira contra o Complexo Hidrelétrico Xingu teve mundialmente, em 1989, foi preciso um argumento mais convincente do que desenvolvimento e progresso para a sociedade sensibilizada. A estratégia adotada pela Eletronorte foi usar o PWA como exemplo de um indigenismo de sucesso para provar que hidrelétricas na Amazônia e povos indígenas podem coexistir, a ponto de fomentarem situações em que os próprios solicitassem a presença dessas usinas. Se no passado os Waiwai foram usados como meio de pacificar os Kinja, mais recentemente, foi a vez destes, respaldados pelo programa, influenciarem os primeiros para que reivindicassem os mesmos "benefícios" por meio da construção da Usina Hidrelétrica Cachoeira Porteira.[865] Aos propósitos da Eletronorte, não existia argumento melhor.

Não se pode negar que sua atuação foi melhor que a da FAWA. Porém, tão logo o PWA iniciou suas atividades, indigenistas e indígenas de outros povos começaram a chamar a atenção para o que foi associado a um modelo prisional. Dessa forma, assim como não se contesta uma real intenção em preservar a vida desses indígenas, não se pode ignorar seu uso maquiavélico para fazer valer os objetivos desenvolvimentistas. Apesar de estarem relativamente próximos da capital Manaus, o contato entre eles e qualquer pessoa de fora passou a ser controlado pelo PWA, que sendo o porta-voz oficial dos Kinja mediava e emitia as declarações dos indígenas.

À primeira vista, pode-se considerar que tal isolamento foi positivo a eles, pois transmite a ideia de que isso os "preservou" e garantiu a manutenção de sua cultura. Porém, esse isolamento também foi o preço pago. Posto o fato de que a cultura é dinâmica,[866] e que está em constante transformação, a ideia de preservá-la imutável soa mais como colonialidade de quem interpreta com exotismo o que considera ser preservável do que com direito a praticar com autonomia seus códigos e símbolos.

865 Cf. BAINES, 2000, p. 143.
866 Cf. LÉVI-STRAUSS, 2017.

Especialmente porque a ideia de preservação cultural do PWA não se diferenciou tanto da FAWA, já que uma impôs novas relações hierárquicas e sociais, além de outras técnicas e métodos de produção alimentar, e a outra os perpetuou, para citar alguns exemplos.

Uma das pessoas a se manifestar a respeito dessa nova faceta do indigenismo estatal, agora também empresarial, foi Ailton Krenak, à época, coordenador da União das Nações Indígenas. Vivenciando um período que englobou o crescimento dos movimentos indígenas, cuja presença foi determinante para que a Constituição de 1988 reservasse artigos específicos aos povos originários, e a saída dos anos ditatoriais, propiciando vislumbres de uma realidade mais auspiciosa, declarou:

> Eu gostaria muito que algum Waimiri-Atroari pudesse contestar as afirmações de que eles foram beneficiados pelos projetos governamentais, pelo programa que a Eletronorte montou pra acomodar os interesses do setor hidrelétrico e do setor minerador que operam naquela região. Eu gostaria inclusive que o Maroaga, que foi caçado e morto na floresta Amazônica, pudesse estar vivo pra desmentir isso. Eu acredito que depois de ter morrido mais de 60% da população Waimiri-Atroari, os seus sítios sagrados terem sido tomados e sua aldeia tradicional ter sido transformada numa vila, feita pela Eletronorte por um programa de contenção dos Waimiri-Atroari, ele não pode ser visto como uma coisa positiva. Ele deve ser visto como um exemplo muito perigoso, porque se for generalizado, significa segregação das comunidades indígenas em guetos, e significa sobretudo o impedimento de um segredo sagrado do homem, que é o direito de ir e vir, o direito do livre pensamento. Eu sou coordenador da União das Nações Indígenas, tenho um trabalho de mais de dez anos com as nossas comunidades e ainda não tive o privilégio de me reunir com os Waimiri-Atroari dentro de sua aldeia, porque o território Waimiri-Atroari está interditado. Nós precisamos estar cientes de que a questão que envolve os Waimiri-Atroari não se resume à construção da hidrelétrica de Balbina, ele vai além. Essa hidrelétrica faz parte de um complexo de serviço, de oferta do governo pra que as empresas possam se estabelecer naquela região. Um complexo rodoviário, um complexo de oferta de energia e de oportunidades. Assim como também a concessão de grandes jazidas de minério, que deveriam ser patrimônio da nacionalidade, isso aí deveria ser um patrimônio do povo brasileiro, que é negociado com o interesse privado. É muito importante lembrar que o povo Waimiri-Atroari é um povo nômade, é um povo que tem a sua economia tradicional baseada na caça, na coleta e na extração dos recursos naturais que a floresta dá pra esse povo. Durante milhares de anos, eles viveram assim. O projeto que a Eletronorte estabeleceu na área tornou os Waimiri-Atraori sedentários, eles ficaram parados

> nesse lugar. Parados nesse lugar, eles são dependentes daquilo que vem pra abastecer a comunidade. Então, esses aparentes benefícios sociais que resultam na assistência médica, na possível oferta de um programa de educação, no transporte, na infraestrutura que está sendo oferecida a eles, é só um suborno pra um povo que foi livre, que foi autônomo, poder agora se comportar melhor diante desses presentes que as empresas podem oferecer a eles. Na verdade, isso não repõe de maneira nenhuma o direito à liberdade, o direito à autodeterminação que essa comunidade precisa ter, o direito de andar no seu território. Afirmar que o território Waimiri é um dos territórios mais adequadamente demarcados é desconhecer que o povo Waimiri é refém de uma política arbitrária que tornou eles agora prisioneiros no seu território. A Eletronorte criou bônus para que cada um, inclusive as crianças que ainda nascerão já poderem nascer aposentadas, recebendo os benefícios dessa empresa. É como se eles estivessem congelando o futuro dessa comunidade.[867]

Da parte dos Kinja, algumas poucas declarações vieram por meio de um documentário chamado *A'A IKAA* (A nossa história), dirigido por Wamé Viana e Sawa Aldo, em 1988.[868] Logo no início, Wamé anuncia que o objetivo é mostrar a história e os costumes de seu povo e o trabalho do Programa, o que de fato acontece. Relatos de várias pessoas apontam ao trágico histórico de contato, da construção da BR-174, com imagens destacando rituais e outros elementos culturais.

Essas falas, entretanto, podem levantar suspeitas se for considerado o fato de que esse documentário foi realizado pelo PWA. Por exemplo, Warakaxi, liderança da aldeia Paryry, ao mencionar os conflitos ocorridos pela construção da rodovia diz que "teve muita morte, muita luta. Os índios morreram, os brancos morreram também, né?", o que pode levar alguém desavisado a crer que as perdas foram iguais para todos. Warakaxi prossegue mencionando que a mineração da Taboca poluiu os rios e matou os peixes, fruto de uma enganação praticada pelos brancos pelo fato de os Kinja não falarem português. Também não esqueceu da Eletronorte, responsável por inundar uma grande área, obrigando a remover duas aldeias, mas apenas para justificar a criação do programa, que em suas palavras se deu para "recuperar o povo Waimiri-Atroari de tudo que nós sofremos".

O filme prossegue destacando a resistência Kinja, com imagens mostrando guerreiros extravasando sua indignação numa placa da rodovia e contra o fato de a

867 Cf. BALBINA, marco da destruição. Dir.: Luiz Fernando Santoro, 1990.
868 Cf. *A'A IKAA* (A nossa história). Dir.: Wamé Viana e Sawa Aldo, 1988.

mineração estar poluindo rios e matando peixes e de tratores estarem derrubando árvores. Em seguida, como se quisesse apontar a solução desses problemas, a edição coloca Parwé Mario, liderança da aldeia Xeri, declarando que

> Hoje, Waimiri-Atroari cresceu. Foi muito bom esse Programa nosso. Programa nosso até salvou índio Waimiri-Atroari. Mas tem muita gente que não gosta do Programa, que diz que Programa engana Waimiri-Atroari, junto com Paranapanema. Mas nada disso. Pra quem não conhece fala isso, porque não sabe, não conhece a gente. Esse acontecimento, acontecia passado. Pessoa pensa que tá do mesmo jeito, não é. Hoje, ninguém tá manipulando não. Naquele tempo, tinha funcionário aqui, manipulavam, verdade isso. Mas agora, hoje não acontece isso.[869]

Na sequência, Ewepe Marcelo expõe que “antes, tinham muitos professores brancos que começaram a trabalhar conosco, a ensinar na escola, e agora só tem pouco. Tem maioria de professores indígenas dos Waimiri-Atroari”. O mesmo tom se dá ao apontarem que os próprios Kinja fazem a vigilância e a manutenção da demarcação de suas terras, assim como no roçado, para então dar grande destaque ao ritual de iniciação dos meninos, o Maryba, que durante três dias reúne pessoas de várias aldeias Kinja. Em meio à cantoria, Ewepe ressalta a importância dessa festa associando-a ao futuro da população, em que sua perpetuação está condicionada à presença de novas crianças. Parwé dá o depoimento que encerra o vídeo, afirmando que “por isso nós estamos defendendo a nossa terra […] porque nós queremos preservar nossa cultura, a nossa terra, o nosso ritual, a nossa tradição. Tudo isso nós estamos querendo preservar”.

Por historicamente os relatos sempre partirem de brancos, de não indígenas, o risco de se contar uma história com uma perspectiva colonialista é real e não pode ser ignorado. Portanto, a narrativa dos indígenas é imprescindível. Por outro lado, é tarefa árdua apontar livre do ocidentalismo o que nas falas Kinja é indução do PWA, o que é apropriação autêntica, o que é sua própria interpretação ou mesmo se tal indagação já não é por si só colonialista, por mais que declarações favoráveis ao programa num documentário realizado pelo próprio soe suspeito.

Durante esse histórico de contato, suas falas e produções sempre se deram mediadas por outras pessoas ou instituições. Com a FAWA, estava muito clara a

869 Idem.

postura dos servidores de estabelecerem quem estava no controle e que cabia aos indígenas acatarem. Com o PWA, a retórica indigenista estatal (e empresarial) se tornou mais complexa por ter como premissa a autonomia dos indígenas - algo muito defendido e almejado por todas os povos - ao mesmo tempo que tinham seu contato com outras pessoas exteriores sob controle. Os testemunhos Kinja, da mesma forma, estiveram sempre condicionados ou atrelados à relação de poder vivenciada por eles, mas concomitantemente se mostraram conscientes do que estava em curso e qual papel tinham que cumprir diante da presença do branco.

Até por isso, não se pode desprezar que a uma população que quase foi extinta, o fato de estarem crescendo demograficamente, de terem sua terra demarcada e de poderem vivenciar suas culturas com as gerações mais novas é algo a ser celebrado. Nesse ponto, o posicionamento Kinja a respeito das relações estabelecidas com as instituições exteriores é algo que concerne a eles, especialmente por defendermos sua autonomia. A nós, não indígenas, deve permanecer em questão a forma como tais instituições lidam e tratam os povos indígenas, justamente por defendermos sua autonomia.

7. Considerações Finais

A atual conjuntura do Brasil e do mundo aponta para mudanças nas formas com que as históricas relações sociais se dão. Muito tem se discutido sobre lugar de fala, quem fala por quem, quem fala o que, como se fala, pontos até recentemente inquestionáveis, dado o controle da narrativa, do poder social, do controle da história. De forma geral, temáticas indígenas ainda estão muito restritas a espaços e grupos específicos, mas a Lei nº 11.645/2008, que tornou obrigatório o ensino de história e cultura indígena, somada à crescente presença de autores, artistas e pensadores indígenas nos meios de comunicação, em exposições de arte e universidades, indica que essa realidade está pouco a pouco se transformando.

Preocupações tardias sobre mudanças climáticas e críticas ao modo ocidental de produzir e consumir também contribuem para que a atenção se volte aos povos indígenas, atribuindo a eles a alcunha de salvadores da falência existencial provocada pelo ocidente; os mesmos que essa máquina tentou destruir por séculos. Igualmente, é crescente o número de pesquisas feitas por e sobre indígenas, suas culturas, seus modos de produção, suas histórias, suas literaturas, para além do campo da antropologia. Felizmente, também a historiografia tem se expandido.

Nesse sentido, é inegável que o Relatório da CNV 2014 se tornou um marco. Evidentemente, ela deveria manter suas atividades permanentemente, mas, como se pôde vislumbrar, a força militar não precisa ocupar lugares no Executivo para que seus interesses se sobressaiam. De todo modo, nos breves três anos em que se manteve ativa, a Comissão desvelou muito sobre como o Estado se relacionou com os povos indígenas na história recente do país.

Deve ser destacado que tal façanha não se deu somente pelo empenho de sua equipe, já que era extremamente reduzida. Seu principal feito foi catalisar iniciativas de grupos independentes das várias regiões do país que, pelo simples desejo de trazer à tona fatos encobertos e silenciados, reuniram incontáveis documentos, informações, dados e testemunhos. Nas centenas e centenas de páginas do relatório final, que são – ou deveriam ser – apenas o primeiro passo para

se descobrir o que ainda se cala, se sonega, se omite e se esconde nos porões do Brasil, podem ser comprovadas com uma infeliz surpresa que os povos indígenas foram o grupo com o maior número de vítimas do período investigado (1946-1988). Isso não tem passado despercebido pelas novas gerações de historiadores.

Apesar do pouco tempo, da falta de pesquisadores e do interesse do Estado, que não deve ser confundido com governo, investigando-se apenas 10 povos descobriu-se um impressionante número de mais de 8 mil vítimas, das quais por volta de 2 mil só de Kinja. Escapa da imaginação o número total, considerando os mais de 300 povos indígenas existentes no país. Até por isso, a própria CNV recomendou[870] a instalação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade, a fim de investigar os casos não aprofundados por ela e incluir outros.

Integrando essa disposição, visando contribuir no acesso à informação e ampliar as pesquisas referentes aos Kinja, a partir de 2020 a Casa da Cultura do Urubuí e a Ocareté firmaram uma parceria com Marcelo Zelic, do Armazém Memória, com o propósito de disponibilizar todos os documentos digitalizados do acervo de Egydio Schwade. As mais de 6 mil páginas referentes aos Kinja se juntam a outros milhares de documentos relativos à ditadura, ao SPI, à FUNAI e aos povos indígenas, podendo ser acessados gratuitamente no site do Armazém Memória.[871]

Espera-se, assim, que o número de pesquisas relacionadas aos Kinja e aos demais povos indígenas durante o século XX, com alguma ênfase no período pós-golpe de 64, se multiplique e contribua não só à historiografia brasileira, mas na busca por reparação histórica e justiça. Decerto, essa construção conjunta facilitará o trabalho dos futuros historiadores.

O avanço da pesquisa esclareceu uma série de aspectos relacionados à FUNAI. A estranheza inicial acerca de suas ações passou por fases, como a surpresa e a indignação. É seguro dizer que não há documentos sobre ataques planejados aos povos indígenas. Isso não foi uma hipótese real aos seus dirigentes durante o recorte proposto. A estratégia era outra. Apesar de os métodos variarem, os objetivos eram muito bem definidos: transformá-los em mão de obra e explorar

870 Cf. CNV, 2014b, p. 253-254.
871 O site pode ser acessado em: < http://armazemmemoria.com.br/ >.

seus territórios visando a integração nacional e o desenvolvimento econômico, em nome da soberania e dos interesses do país.

Para alcançá-los o Estado estava disposto a pagar o preço. Nada ficaria no caminho ou impediria a construção de rodovias, hidrelétricas, a exploração mineral, o desenvolvimentismo, o processo civilizatório das populações indígenas, ainda que para isso vidas tivessem que ser ceifadas. O aparente paradoxo, se considerado sob a ótica utilitarista do capitalismo, pode ser entendido como perdas aceitáveis ou danos colaterais em nome do interesse maior. Ou seja, se para civilizar indígenas alguns tivessem que ser mortos, não se mediu esforços para tal. A FUNAI serviu perfeitamente a esses propósitos.

As duas questões que serviram de guia a esta pesquisa, “Por que *kamña* matou Kiña?” e Por que a FUNAI firmou contratos com empresas de exploração mineral e posteriormente hidrelétrica, encontram respostas na mesma explicação, em que uma é consequência da outra. A autarquia não era mais do que uma ferramenta do Estado, estava alinhada aos interesses desenvolvimentistas, sendo os direitos dos povos indígenas instrumentalização voltada a esse fim. Criar e colocar em prática as leis indigenistas era eficaz para esses propósitos e, principalmente, atribuía um caráter legal às operações.

Tendo como parâmetro a integração dos indígenas à sociedade nacional, em que suas culturas não eram mais do que sinal de atraso, os esforços eram voltados para pacificá-los. E seus direitos só eram garantidos se estivessem submetidos à tutela do Estado, mas não sem antes estarem garantidos os projetos desenvolvimentistas. Nesse processo, milhares foram mortos, e por isso *kaminja* matou Kinja.

Ainda que as mortes tenham sido consequência e não o objetivo, nada deve ser amenizado. É indiferente às populações indígenas a ordem dos fatores, já que o resultado é o mesmo. Num primeiro momento, o termo “genocídio” pode soar desconexo, já que na história ocidental ele ficou associado ao assassinato de milhões de judeus, e no Brasil nunca houve algo similar. Mas não se engane, leitor! Além de essas ações perfeitamente se encaixarem na definição de genocídio da Lei nº 2.889/1956, como uma idiossincrasia o país se especializou em perseguir e matar suas populações pelos meios mais perversos possíveis. Silenciosamente, oficiosamente e até mesmo como consequências de ações legais, o genocídio dos

povos indígenas vem sendo realizado. Outra forma de extermínio é o indireto. Ao privá-los de seu próprio idioma, de sua relação ancestral com seus territórios, ao forçá-los a práticas ocidentais, ao inferiorizá-los e desprezar seus saberes, estavam em prática também o etnocídio e o que Boaventura Santos[872] chamou de epistemicídio. Igualmente abomináveis, provocaram uma morte simbólica do que representa as identidades indígenas.

É seguro afirmar que informação alguma é suficiente ou faz sentido a populações violentamente atacadas. Estou certo de que aos Kinja a resposta elaborada nestas páginas não é capaz de trazer alívio ou de explicar razoavelmente tudo o que foi feito a eles e em seu território ancestral. Assim, a pergunta frequentemente presente nos desenhos e feita a Doroti e Egydio não tem resposta, passou a ser apenas retórica.

A retórica indigenista estatal não se resumiu ao discurso oficial do Estado, embora se confundisse com ele. De fato, ela referenciou em muitos aspectos a opinião popular – favorável ou não - a respeito de assuntos relacionados aos povos indígenas por representar os posicionamentos dos governos militares. Por se sustentar nas leis indigenistas, dando um caráter de retidão; por ser associada aos supostos interesses da nação, adquirindo a ideia de ser fundamental; e por considerar o indígena um selvagem, reforçando o papel de tutor do Estado, ela era facilmente digerida por aquele que não conhecia minimamente a realidade enfrentada pelos povos originários, ancorado nas colonialidades.

Não foi por acaso que as leis se transformaram na principal ferramenta de todos os envolvidos em temáticas indígenas. Foi por meio delas que se oficializaram roubos de territórios ancestrais, exploração mineral, construção de hidrelétricas etc. E, quando eram ignoradas, aqueles que oficialmente praticavam o indigenismo do Estado acobertavam ilegalidades, muitas vezes cometidas por eles próprios. Claro que invasões de terras indígenas por latifundiários e mineração ilegal, e toda sorte de irregularidades, aconteceram, mas estava posta a eficiência da burocracia e da legislação. Nesse sentido, as leis indigenistas também refletiam e eram reflexos da retórica em questão.

872 Cf. SANTOS; MENESES, 2009, p. 10.

Se, historicamente, sempre se esforçou muito para que as leis protegessem os interesses econômicos, com as leis indigenistas isso se sofisticou. Mas, por pretenderam proteger os direitos dos indígenas ao mesmo tempo em que visaram defender interesses ocidentais, foram igualmente utilizadas por aqueles que praticavam um indigenismo crítico, fazendo da área jurídica um campo de batalha. Portanto, as leis indigenistas, é preciso destacar, sempre tiveram grande importância.

O forte movimento indígena das décadas de 1970 e de 1980 se fez ouvir e garantiu a presença de uma série de direitos das populações originárias na Constituição que se moldava junto à redemocratização. A chamada Constituição Cidadã de 1988 alterou o entendimento sobre a figura do indígena, não mais considerado um "silvícola", reconhecendo "sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam".[873] Mais do que uma mudança conceitual, isso radicalizou a definição de quem são essas pessoas, pois ao não serem mais associadas a selvagens, o papel tutelar do Estado perdeu razão de ser. Portanto, findaram-se também as políticas assimilacionistas e o objetivo de integrá-las à comunhão nacional. Anos depois, em 2003, o Brasil tornou-se signatário da Convenção 169 da OIT, reforçando significantemente a legislação indigenista.

Isso, no papel, em tese, porque na prática ambas se tornaram leis e regulamentações a serem descumpridas. Apesar de no início da década de 1990 ter havido um grande avanço em demarcações de Terras Indígenas, impulsionado pela Rio92 e pelo forte discurso ambientalista da época, desde então os povos indígenas vêm se deparando com um crescente discurso anti-indígena nas entrelinhas da retórica indigenista estatal utilizada, como se o contexto histórico ainda fosse o da ditadura.

Nada a se estranhar. Ainda que a legislação retrate a sociedade que a cria, ela não é capaz de transformar a mentalidade. Lei alguma será capaz de garantir efetivamente os direitos dos povos indígenas enquanto vigorar a mentalidade colonialista presente nos discursos utilitaristas da natureza, das pessoas, dos territórios. Sem subverter as colonialidades especialmente manifestadas na defesa capitalista da vida, a retórica indigenista estatal se manterá viva no engodo forjado

873 Art. 231. Constituição de 1988.

pelo Estado para fazer valer os interesses empresariais em detrimento dos direitos dos povos indígenas.

Não se deve perder de vista que os debates teóricos e as disputas judiciais nunca se deram isoladamente, puramente abstratos, desconexos da realidade concreta dessas populações, deram-se sempre concomitantemente. Da mesma forma que a mudança legal não levou entendimento instantâneo à população sobre as realidades indígenas (particularidades, culturas, pluralidade etc.), já que o racismo e o preconceito existem em esferas mais estruturais da sociedade, o fato de processos legais estarem em andamento jamais impediu que indígenas e seus territórios sofressem ataques de toda sorte. Isso porque a mais simples especulação sempre foi suficiente para transgredir qualquer lei indigenista, como se houvesse uma predisposição para tal. Nos capítulos anteriores pôde-se ver exemplos, como quando se flagrou a equipe da Paranapanema em território Kinja antes mesmo de o contrato da nova estrada ter sido firmado. Casos, há inúmeros na história brasileira.

Essa rede de complexidades ilustra bem a importância que a retórica indigenista estatal tem desde que começou a ser utilizada com a criação do SPI e acentuada com a FUNAI. Ela sempre foi um meio e não um fim. Por meio dela todos os projetos desenvolvimentistas foram realizados, territórios indígenas foram diminuídos, eliminados ou mesmo demarcados; populações foram expulsas de suas terras, convertidas à força, proibidas de falar seus idiomas, crianças foram separadas de suas famílias, genocídios foram praticados; grandes extensões florestais foram mortas, rios foram represados. Fatos esses já não mais contrastantes à razão de ser das entidades indigenistas do Estado – os direitos dos povos indígenas -, como já deve estar claro à essa altura.

A retórica indigenista estatal sempre esteve muito condicionada ao contexto, ao governo, até mesmo à formação do Congresso. Mas algo é imutável, o fato de ela ser colonialista. A Constituição de 1988 e a Convenção 169 não significaram seu fim. Ela é frequentemente utilizada por representantes de todas as esferas políticas e por entidades indigenistas, particularmente as de cunho religioso, que apesar de não serem do Estado podem ter sua anuência. Não se pode tirar a razão de quem conclui que as leis e instituições criadas para tratar dos povos indígenas foram apenas uma forma de atrasar e amenizar a inevitável chegada da modernidade – especialmente pelo constante uso do termo “mitigar” em documentos da FUNAI - ou

mesmo um astuto artifício para garantir projetos desenvolvimentistas quando desejados.

No caso dos Kinja, ela se mantém muito viva e atuante. É possível encontrar seus rastros nas palavras de Porfírio de Carvalho, proferidas quando receberam uma visita de integrantes da Comissão Nacional da Verdade, em 2013. Com o objetivo de averiguar os dados e as acusações contidos em um relatório feito pelo Comitê Estadual da Verdade do Estado do Amazonas, que teve Egydio Schwade à frente, e outro de autoria do próprio Porfírio de Carvalho, a psicanalista Maria Rita Kehl e uma equipe, que contou com a presença de Vincent Carelli nos registros audiovisuais, visitou os Kinja para ouvir seus relatos sobre as diversas mortes ocasionadas pelo avanço civilizatório.

O vídeo não possui tratamento algum. Não aparenta ter sido produzido para se tornar um filme ou um documentário. É apenas o registro de um dos encontros programados entre a CNV e os Kinja. Alguns cortes indicam descontinuidades, visando economizar espaço para poder gravar assuntos mais variados. A priori, eles se deram aleatoriamente ou quando o cineasta julgou ser algo menos relevante diante do que poderia vir. Não há apresentação, indicação do que se trata a gravação e a visita, ou mesmo o crédito de quem a realizou. Só é possível afirmar ter sido Carelli por haver menções diretamente a ele por parte de Kehl e dos próprios Kinja.

Os primeiros 25 minutos mostram Porfírio de Carvalho contando o histórico de contato entre os indígenas e as frentes de atração cuidadosamente ilustrados por fotos tiradas pelo próprio e alguns Kinja apresentando seus artefatos aos visitantes. Na sequência, a reunião foi iniciada com a apresentação da equipe, mas curiosamente as primeiras perguntas feitas pelos indígenas foram a respeito de Egydio Schwade. Nota-se claramente um intenso desejo de saberem o que ele estava falando a seu respeito.

Após alguns depoimentos, o nome de Egydio volta a ser mencionado mais duas vezes, revelando um pouco sobre a insistência. Por parte dos indígenas, a queixa era a de que o ex-missionário estava falando por eles e os associando aos militares. Porém, é preciso destacar que em nenhum momento as versões dos fatos se contradisseram, com exceção dessa associação com os militares. Nos registros e entrevistas de Schwade, a única relação entre militares e Kinja é aquela em que os

primeiros assassinaram os segundos. Inclino-me a crer que os Kinja estavam reproduzindo algum argumento externo a eles. Especialmente por se insistir na ideia de outrem estar falando em seu nome, e não por distorcer os fatos passados, algo impensável a todos os que acompanharam minimamente as Frentes de Atração.

Diante da situação desconfortável, Kehl se viu na obrigação de apaziguar e explicou não se tratar disso e que o testemunho de Schwade ia ao encontro dos relatos Kinja. Àquela altura, a psicanalista sabia muito pouco a respeito do que acontecera nos anos anteriores entre brancos e indígenas; menos ainda sobre o que acontecera entre brancos e brancos. Posto que após Doroti e Egydio terem sido expulsos o seu contato com os indígenas passou a ser restringido, situação agravada com a criação do PWA, não é muito difícil afirmar que a única forma de os Kinja receberem notícias sobre Schwade era por meio do Programa, que por ter Porfírio de Carvalho à frente, inegavelmente transmitia aos indígenas informações enviesadas.

Sem se dar conta, ao se pronunciar, o próprio Porfírio revelou nuances dessa relação:

> Eu queria […] manifestar minha alegria de ver os Kinja dominando a sua verdade. Eles sabem da história deles. E eles sabem contar, e eles sabem, vamos dizer assim, confiar nas pessoas. […] Eu tenho tido o cuidado de nunca falar em nome deles, eu sempre consulto eles antes de qualquer coisa. Até na época em que eles não entendiam muito bem, eu fazia as consultas. […] Esse processo democrático de consulta, existe. Não precisa falar pelos Waimiri-Atroari, eles falam por eles. Eles sabem a hora, desconfiam de todos nós, que pertencemos à tribo das pessoas que mataram eles. Eu tenho muito cuidado de tudo o que vou afirmar, de pedir autorização deles pra mim dizer. Quando escrevi aquele livro, eles não sabiam o que eu estava escrevendo. E minha maior preocupação era que quando eles soubessem ler, eles contestassem. Pela surpresa minha e alegria, quando eles leram, eles disseram 'Txamyry' (Velho),[874] é isso mesmo. Foi isso que aconteceu'. E eles guardam esse livro nas suas malocas como um guia, um registro.[875]

A ênfase na autonomia pouco após terem os indígenas reclamado sobre isso reforça a suspeita de influência externa na indignação Kinja. Que fique claro, não por serem eles mais manipuláveis ou ingênuos, mas por estarem ainda naqueles dias

874 Expressão que significa "velho", forma com que os Kinja chamavam o indigenista e exaltada por ele para destacar sua proximidade com os Kinja.

875 DEPOIMENTOS. Dir.: Vincent Carelli, 2013.

com um vínculo institucional dos mais inflexíveis. Da mesma forma, tal relato remete ao método utilizado pela FAWA de institucionalizar a narrativa indígena e oficializar a história Kinja sob a perspectiva do colonizador. Assim como sempre se iniciou um argumento favoravelmente às populações indígenas para então o sobrepor com o interesse colonial, Porfírio enalteceu a autonomia e o conhecimento Kinja somente para afirmar que seu livro é o guia da história dessa população.

Infelizmente, não tive a oportunidade de conhecê-lo e ouvir seu posicionamento. Como servidor da FUNAI, há seus relatórios; como indigenista da Eletronorte, há os vídeos; e há também seu livro. Ainda que, a exemplo de Schwade, ele tenha sido um branco atuando junto aos indígenas, uma diferença fica muito evidente entre eles. Apesar de ambos inegavelmente terem lutado pela vida desse povo, somente um defendeu a autonomia indígena ocupando um posto institucional financiado por uma empresa. Ou seja, ainda que tenha sido por uma indenização, havia interesses para além dos indígenas.

Do posicionamento dos Kinja e da fala de Porfírio destaco ainda dois pontos. O primeiro é o sofrimento latente nos testemunhos sobre o fato de terem sido subjugados por tanto tempo. Apropriando-me do questionamento de Portelli[876] sobre os usos da memória, para os Kinja, é sobre onde dói a memória da colonização. Todos os assassinatos, as destruições e perdas parecem-me se manifestar nessa relação de oprimido e opressor sintetizada na posição de quem fala. Expressar-se por si representa a superação desse histórico, jamais concretizada enquanto houver *kaminja* falando por Kinja.

O segundo ponto é o que Memmi[877] chamou de paternalismo, também presente nos posicionamentos dos responsáveis pela FAWA. Estando indissociável da figura do colonizador, da dominação, ou seja, uma condição permanente, isso deixa de ser uma preocupação podendo o colonialista viver como benfeitor, um benevolente. E quem é esse paternalista? É aquele que, “uma vez admitidos o racismo e a desigualdade, se pretende generoso para além deles. Trata-se assim […] de um racismo caridoso – que não é nem o menos hábil nem o menos

876 Cf. 2016, p. 49.
877 Cf. 2007, p. 112.

rentável".[878] "Tendo instaurado essa nova ordem moral em que, por definição, ele é senhor e inocente, o colonialista teria enfim absolvido a si mesmo".[879]

O que o PWA fez durante anos não foi mais do que dar continuidade ao que foi iniciado pelo Estado no final da década de 1960. Não estavam os Kinja almejando se libertar de uma condição mantida pela instituição que alegava prezar por sua autonomia?

A certa altura, com a desconfiança de alguém que quase testemunhou o extermínio de seu povo, Mário Parwé perguntou sobre a iniciativa e os objetivos da CNV. Sua nítida incredulidade se transformou em indignação quando Maria Rita Kehl os informou que não havia cunho punitivo, apenas uma investigação. Por fim, concordando com a iniciativa, o Kinja Marcelo afirmou que seria a última vez que permitiria esforços externos para investigar seu passado. Aparentemente, seu descrédito era alimentado pela forma com que funciona a política brasileira. Para ele, o Congresso é formado por pessoas majoritariamente ricas, incapazes de resolver o problema indígena, pois, "o rico sempre vai ser contra o povo indígena". Apesar de sua descrença, com um lampejo de esperança afirmou que esperava alguma mudança, pois com o corpo político daquele ano de 2013 seria muito difícil. Mal sabia ele o que os anos seguintes reservariam aos povos indígenas do Brasil.

Em 29 de setembro de 2021, em um evento realizado em Boa Vista/RR, com a presença de diversos ministros, como o de Minas e Energia, o presidente em exercício lançou, em um ato simbólico, a pedra fundamental para a construção da linha de transmissão conectando a capital roraimense ao sistema nacional de energia elétrica. O chamado Linhão de Tucuruí foi leiloado em 2011, com previsão de funcionamento para 2015, mas suas obras estavam paralisadas à espera de uma resolução para atravessar o território Kinja. A responsabilidade do projeto é da concessionária Transnorte Energia, formada pela Eletronorte e pela empresa Alupar. Os discursos inflamados remetiam aos dias passados, quando promessas de grandes empreendimentos na região amazônica inflavam a ambição desenvolvimentista.

878 MEMMI, op. cit., p. 112.
879 Idem.

Na ocasião, o governo federal anunciou que os Kinja autorizaram a construção de 250 torres margeando a BR-174. A liberação da Licença de Instalação nº 1400/2021,[880] do IBAMA, presume autorização da FUNAI. Os Kinja, por sua vez, anunciaram que vão acionar a Justiça por meio do Ministério Público Federal do Amazonas, já que a seu ver a emissão do licenciamento desrespeitou o processo de análise das exigências compensatórias.[881]

Remetendo aos contratos da década de 1970, a Licença nº 1.400 registrou as obrigações do empreendedor de "Implementar as medidas de mitigação e compensação referenciadas no OFÍCIO Nº 1450/2021/PRES/FUNAI, de 27/09/2021" (2.32). O Ministério de Minas e Energia, em nota oficial,[882] destacou o "interesse nacional" e o caráter "estratégico" do Linhão, além de considerá-lo "prioritário para o Governo Federal", apontando que "O processo de licenciamento atendeu às regulamentações nacionais e internacionais, o que incluiu a consulta livre, prévia e informada às comunidades indígenas afetadas".

Chama atenção as queixas dos Kinja serem a respeito das compensações e não para proibição das obras. É uma demonstração das mais óbvias de que a Terra Indígena, ou seja, a terra reconhecida e demarcada, não goza de plenos direitos, se porventura despertar interesses econômicos ou "estratégicos". A despeito de no linguajar do indigenismo estatal os Kinja estarem pacificados, a luta pela terra é permanente. Realidade essa de todos os indígenas do Brasil. Sob essa perspectiva, é simples entender por que Ailton Krenak anunciou que está em curso uma guerra entre o mundo ocidental e o mundo indígena e que "A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é pra gente continuar mantendo a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum, é guerra em todos os lugares, o tempo todo".[883]

Em 2019, a deputada federal Joênia Wapichana, acompanhada de outros parlamentares, visitou o município de Presidente Figueiredo para falar com os Kinja a respeito do Linhão, que nos bastidores avançava severamente. Sua presença na região não foi gratuita. Como indígena, sua atuação política convergiu

880 A Licença está disponível em: < https://static.poder360.com.br/2021/09/licenciamento-ambiental-ibama.pdf >. Acesso em: 12 dez. 2021.
881 Cf. BARROS, 20 set. 2021.
882 Idem.
883 In: GUERRAS do Brasil. Dir. Luiz Bolognese, 2019

frequentemente aos direitos dos povos originários do país, e ouvir os principais afetados por esse projeto caminhou nessa direção. O que chama atenção nesse episódio é o fato de ela ter sido acompanhada por Maiká Schwade, filho de Doroti e Egydio, em sua ida à aldeia Kinja. Falecido em 2017, Porfírio de Carvalho já não encabeçava o PWA, ainda que sua figura continue sendo enaltecida na sede e no site do Programa, indicando que as amarras institucionais começaram a se afrouxar. Desde então, os Schwade têm gradativamente restabelecido contato com os Kinja.

A FUNAI certamente não é a mesma daqueles dias. De fato, estando condicionada à hierarquia de cada governo, pode-se afirmar que ela nunca será. Alguma manutenção ideológica só permanece havendo reeleição ou uma continuidade política, como se deu no período da ditadura. Mas a essa altura já está nítido que não se trata de desmandos praticados exclusivamente pelo regime ditatorial, trata-se de violências de Estado. Os ideais desenvolvimentistas têm se sobressaído a espectros ideológicos, a períodos, a governos, a políticas públicas, a projetos progressistas, pois todo funcionamento do país está estruturado na ânsia de ser uma potência mundial, o que pressupõe ser uma potência colonialista.

Portanto, não é de admirar que apesar de a Constituição de 1988 ter oficializado a mudança de entendimento sobre os povos indígenas, algo reforçado pela ratificação da Convenção 169 da OIT, permaneça viva e reproduzida na sociedade a ideia do “índio” como ser social transitório. Reforço: há avanços em se garantir a presença indígena em escolas e universidades. Mas a busca pela descolonização e pela decolonização, pela anticolonização e pela contracolonização do pensamento e, sobretudo, das ações, é e deve ser permanente. Especialmente, porque ainda há resistências por parte de pesquisadores e professores. Algo que, somado ao poderoso lobby sustentado por empresas, latifundiários, políticos e governos, contribui para que a retórica indigenista estatal se mantenha viva e em pleno uso.

Documentos utilizados

ACARAÍ – INDÚSTRIA DE MINERAÇÃO LTDA. **Atestado de capacidade financeira da Acaraí-Indústria de Mineração Ltda**. 12 ago. 1981.

COMPANHIA DE PESQUISA DE RECURSOS MINERAIS. **Termo de Convênio**. 1984.

DEPARTAMENTO DE ESTRADAS DE RODAGEM-AMAZONAS. **Ordem de Serviço nº 1**. 28 set. 1967.

DEPARTAMENTO DE ESTRADAS DE RODAGEM-AMAZONAS. **Ata da 305º Sessão do Conselho Executivo**. 07 nov. 1967.

DEPARTAMENTO DE ESTRADAS DE RODAGEM-AMAZONAS. **OF.DER-Am/DG/Nº079/68**. 14/02/1968.

DEPARTAMENTO DE ESTRADAS DE RODAGEM-AMAZONAS. **OF.DER-Am/DG/Nº147/68**. 19 mar. 1968.

DEPARTAMENTO DE ESTRADAS DE RODAGEM-AMAZONAS. **Ata da 15º Sessão Extraordinária do Conselho Executivo**. 30 abr. 1968.

DEPARTAMENTO DE ESTRADAS DE RODAGEM-AMAZONAS. **Relação de munições vendidas ao DER-Am**. 05 out. 1968.

DEPARTAMENTO DE ESTRADAS DE RODAGEM-AMAZONAS. **OF.DER-Am/DG/Nº392/68**. 08 out. 1968.

DEPARTAMENTO DE ESTRADAS DE RODAGEM-AMAZONAS. **Ata da 5ª Sessão Extraordinária do Conselho Executivo**. 06 dez. 1968.

FUNAI. **Notas Taquigráficas da Reunião do Conselho Diretor**. 07 jan. 1969.

FUNAI. **OFÍCIO. Nº 59/DGO/76**. 05 out. 1976.

FUNAI. **OFÍCIO. Nº 789/76**. 22 out. 1976.

FUNAI. **OFÍCIO. Nº 79**. 10 fev. 1977

FUNAI. **Autorização do Proc. FUNAI/BSB/4638/76**. Mai. 1977.

FUNAI. **Telegrama de Hildegart Rick para a Secretaria**. 19 jan. 1982.

FUNAI. **Telegrama de Carlos Vellozo para a Assessori*a***. 20 jan. 1982.

FUNAI. **Telegrama de Cláudio Pagano**. 22 jan. 1982.

FUNAI. **Telegrama da 1ª Delegacia Regional**. 25 jan. 1982.

FUNAI. **Informação Nº 64/82-AGESP**. 29 jan. 1982.

FUNAI. **Parecer de Ivan Zanoni Hausen sobre o Proc. FUNAI/BSB/3929/81**. 15 fev. 1982.

FUNAI. ***Considerações de Cláudio dos Santos Romero sobre o Proc. FUNAI/BSB/3929/81***. 15 fev. 1982.

FUNAI. **Parecer vetando a estrada requerida pela Paranapanema**. 27 fev. 1982.

FUNAI. **Informação Nº 43/DDF/DGPI/82**. 09/03/1982.

FUNAI. **Informação nº 51 /DF/DGPI/82**. 17 mar. 1982.

FUNAI. **Informação Nº (Sem número)/82-AGESP. Criação e alterações da Reserva Waimiri-Atroari**. 29 mar. 1982.

FUNAI. **Memo. Nº 228/82-AGESP**. 30 mar. 1982.

FUNAI. **Parecer Nº 28/PJ/82**. 21 mai. 1982.

FUNAI. **Autorização à Timbó – Indústria de Mineração Ltda. Ref. Proc. 3929/81**. 18 jun. 1982.

FUNAI. **Contrato Nº 39/82**. 09 jul. 1982.

FUNAI. **Informação Nº 224/82-AGESP**. 03 ago. 1982.

FUNAI. **Termo Aditivo Nº 01/83, ao Contrato Nº 39/82**. 22/ jun. 1983.

FUNAI. **Memo Nº 48/PRES/DGPI**. 05 jul. 1983.

FUNAI. **Aviso. Nº 278/84**. 05 jul. 1984.

FUNAI. **Minuta de Portaria de Regulamentação do Decreto Nº 88.985/83**. 1984.

FUNAI. **Termo de Compromisso nº 2**. 03 abr. 1987.

MINISTÉRIO DO EXÉRCITO. 2º Grupamento de Engenharia de Construção. **Nota Oficial**. 13 fev. 1973.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. CORREIA, Jáder de Figueiredo. **Relatório Figueiredo**. V. 16, 1967

MINISTÉRIO DO INTERIOR. CORREIA, Jáder de Figueiredo. **Relatório Figueiredo**. V. 20, 1967.

PARANAPANEMA S.A. MINERAÇÃO, INDÚSTRIA E CONSTRUÇÃO. **Encaminhamento de cheque**. 17 mar. 1983.

TIMBÓ – INDÚSTRIA DE MINERAÇÃO LTDA. **Encaminhamento de cheque**. 13 set. 1982.

TIMBÓ – INDÚSTRIA DE MINERAÇÃO LTDA. **Termo de pagamento e recebimento. Ref.: OF. 53/Pres/DGPI, de 20 de jan 1983**. 05 mai. 1983.

Referências

Sites

ARMAZÉM MEMÓRIA. Disponível em: < http://armazemmemoria.com.br/ >. Acesso em: 30 dez. 2021.

CASA DA CULTURA DO URUBUÍ. Disponível em: < http://urubui.blogspot.com/ >. Acesso em: 30 dez. 2021.

CPDOC. **Dicionário Histórico-Biográico Brasileiro**. Disponível em: < http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/arquivo >. Acesso em: 30 dez. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas do Brasil**. Disponível em: < https://www.pib.socioambiental.org.br/ >. Acesso em: 30 dez. 2021.

Exposições

VÉXOA: NÓS SABEMOS. Curadoria Naine Terena; textos Daniel Munduruku *et al*. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2020. Realizada entre 01 nov. 2020 a 22 mar. 2021.

Filmografia

A FLECHA e a Farda. Direção de Miguel Antunes Ramos. Produção: GLAZ, CiNEBRASILTV. 2020. (86 min).

A'A IKAA (A nossa história). Direção de Wamé Viana e Sawa Aldo. Realização: Programa Waimiri Atroari, 1988. (37 min). Disponível em: < https://youtu.be/0jQmJP_ONdM >. Acesso em: 18 out. 2021.

AMAZÔNIADENTRO ep. 1. Direção de Edilson Martins. Coprodução: Bossa Produções e TV Brasil. 2011. (26 min). Disponível em: < https://youtu.be/FN_fiMP8rpU >. Acesso em: 05 jan. 2021.

APIYEMIYEKÎ? Direção de Ana Vaz. Coprodução: Spectre Productions, Stenar Projects e Ana Vaz. Comissão do SESC-SP. 2019. (30 min).

ARARA. Direção de Jesco von Puttkamer. FUNAI. 1970. (27 min).

BALBINA, Destruição e Morte. Direção de Jaime Sautchuk. Produção: Câmera 4 – Comunicações e Arte Ltda. 1988. (21 min). Disponível em: < https://youtu.be/wVWCfop73jE >. Acesso em: 11 out. 2021.

BALBINA no país da impunidade. Direção de Rogelio Casado. Produção: Rogelio Casado e Rogerio Griebel. 1989. (27 min). Disponível em: < https://youtu.be/2v40-zvNW0k >. Acesso em: 11 out. 2021.

BALBINA, o marco da destruição. Direção de Luiz Fernando Santoro. Produção: TV dos Trabalhadores. 1990. (27 min). Disponível em: < https://youtu.be/qDbhdWz-xAY >. Acesso em: 11 out. 2021.

DEPOIMENTOS Waimiri-Atroari. Filmado por Vincent Carelli. Vídeo Nas Aldeias. 2013. (132 min). Disponível em: < https://youtu.be/P8TZUI3muF8 >. Acesso em: 05 jan. 2021.

GUERRAS do Brasil. Direção de Luiz Bolognesi. Produção: Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. 2019. (25min).

GRIN. Direção de Roney Freitas e Isael Maxakali. Produção: Lusco Fusco Filmes. 2016. (41 min). Disponível em: < https://youtu.be/zT2oXGKH4fw >. Acesso em: 07 set. 2021.

ÍNDIO, memória de uma CPI. Direção de Hermano Penna. Realização da TV Câmara. Produção LUZ XXI CINE VÍDEO LTDA, 1968. (32 min). Disponível em: < https://youtu.be/0WmLCH3rbf8 >. Acesso em: 18 dez. 2021.

Periódicos

A ofensiva da ditadura militar contra a Amazônia. **Quatro cinco um, a revista dos livros**. Disponível em: < https://quatrocincoum.folha.uol.com.br/br/galerias/a-ofensiva-da-ditadura-militar-contra-a-amazonia >. Acesso em: 13 jan. 2022.

BARROS, Rafaella. Índios vão à Justiça contra início das obras da Linha Manaus-Boa Vista. **Poder 360**. 20 set. 2021. Disponível em: < https://www.poder360.com.br/energia/indios-vao-a-justica-contra-inicio-das-obras-da-linha-manaus-boa-vista/ >. Acesso em 12 dez. 2021.

BOND, Rosana**.** Índios querem as terras que Brizola tomou em 62**. O Estado de São Paulo.** 20 set. 1989. Disponível em: < https://tinyurl.com/y5f552rl >. Acesso em: 21 mai. 2020.

Cai o Presidente da Funai: 'Comportamento inadequado no cargo'. **O Globo**, 20 set. 1984. Disponível em: < https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/42600_20170904_100305.PDF >. Acesso em: 24 jun. 2020.

Como foi o massacre de brancos na selva. **Jornal da Tarde**. São Paulo, 23 nov. 1968.

Contra as ameaças criminosas do governo brasileiro à integridade e segurança dos povos e territórios indígenas. **CIMI - Conselho Indigenista Missionário**. 14 abr. 2007. Disponível em: < https://cimi.org.br/2007/04/25982/ >. Acesso em: 30 dez. 2021.

Decreto permite emancipação do índio isolado ou em comunidade. **Jornal do Brasil**, 09 nov. 1978. Disponível em: < https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36462_20160622_112225.pdf >. Acesso em: 18 dez. 2021.

Decreto estabelece emancipação gradativa para índio. **O Estado de São Paulo**, 17 nov. 1978. Disponível em: < https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36531_20160627_093323.pdf >. Acesso em: 30. dez. 2021.

EDITORIAL. **A Defeza Nacional**, n. 1 (1). Rio de Janeiro, 10 out. 1913. Disponível em: < http://www.ebrevistas.eb.mil.br/ADN/article/view/2253/1816 >. Acesso em: 22 jul. 2021.

Ex-presidente da Funai lesou Kadiwéu e Suruí. **Porantim**, 01 nov. 1984. Disponível em: < https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/30040_20150204_143626.pdf >. Acesso em: 24 jun. 2020.

Falta pouco para a emancipação dos índios. **O Estado de São Paulo**, 21 mar. 1978. Disponível em: < https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36066_20160602_120809.pdf >. Acesso em: 18 dez. 2021.

FARIAS, Elaíze. Empresa Jayoro atua no Amazonas desde a década de 70. **Amazônia Real**, 23 dez. 2013. Disponível em: <

https://amazoniareal.com.br/empresa-jayoro-atua-no-amazonas-desde-a-decada-de-70/ >. Acesso em: 04 out. 2021.

Índios Atroaris atacam o presidente da FUNAI. **A Crítica**. Manaus, 21 mar. 1975.

Índios delinqüentes têm colônia em Minas para recuperá-los. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 27 ago. 1972. Disponível em: < https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/noticias/indios-delinquentes-tem-colonia-em-minas-para-recupera-los >. Acesso em: 14 set. 2021.

Índios mataram com pauladas. **A Crítica**. Manaus, 02 dez. 1968.

Índios waimiri matam três e destroem posto da Funai. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 01 fev. 1973.

O golpe da emancipação dos índios. **Cinco de Março** (Goiânia), 06 nov. 1978. Disponível em: < https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36439_20160621_103301.pdf >. Acesso em: 18 dez. 2021.

VALENTE, Rubens. Kayapós queimam ofício da Funai e dizem que órgão é "inimigo" dos indígenas. **UOL**, 28 ago. 2020. Disponível em: < https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2020/08/20/kayapo-covid-funai-protesto-bloqueio-rodovia.htm >. Acesso em 30 dez. 2021.

WENZEL, Fernanda. "A Amazônia já era!": como a imprensa glorificou a destruição da floresta na ditadura militar. **Associação O Eco**, 04 out. 2020. Disponível em: < https://www.oeco.org.br/reportagens/a-amazonia-ja-era-como-a-imprensa-glorificou-a-destruicao-da-floresta-na-ditadura-militar/ :. Acesso em: 03 jun. 2021.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALMEIDA, Júlia *et. al.* (orgs). **Crítica pós-colonial: panorama das leituras contemporâneas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)**. 5ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

ALVES, Deise; VIEIRA, Martha Victor. A legislação indigenista no Brasil republicano do SPI à FUNAI: avanços e continuidades. **albuquerque**: revista de história, v. 9, n. 18, 7 abr. 2018. Disponível em: < https://periodicos.ufms.br/index.php/AlbRHis/article/view/5777/4269 >. Acesso em: 25 fev. 2020.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO. **Parecer sobre a constitucionalidade dos arts. 20, § 1º, f e 45, §§ 1º e 2º, da Lei nº 6.001/73, do Decreto nº 88.985/83 e Minuta de Portaria regulamentadora desse Decreto**. Brasília, 10 set. 1984. Disponível em: < https://documentacao.socioambiental.org/documentos/O1D00077.pdf >. Acesso em: 17 dez. 2020.

ANJOS, Gabriele dos. A questão "cor" ou "raça" nos censos nacionais. **Indic. Econ. FEE**, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 103-118, 2013. Disponível em: < https://revistas.planejamento.rs.gov.br/index.php/indicadores/article/view/2934/3163 >. Acesso em: 30 dez. 2021.

AQUINO, Rubim Santos Leão de *et. al*.. **Sociedade brasileira: uma história através dos movimentos sociais**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

ARAÚJO, André Luiz Passos. **O Movimento de Apoio à Resistência Waimiri-Atroari: ecos de uma ação indigenista católica contra os grandes projetos (1976-1988)**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2014.

ARAÚJO, Rayane Barreto de. O Relatório Figueiredo e as violações dos direitos indígenas nas páginas do Jornal do Brasil (1965-1968). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 213-250, jul./dez. 2018. Disponível em: < https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83428/53066 >. Acesso em: 11 mai. 2020.

ATROARI, Iarymaky Orlando. **Aaikaa iakaha**. 2ª ed. Manaus: BK Editora, 2018.

BAINES, Stephen Grant. **"É a FUNAI que sabe": A frente de Atração Waimiri-Atroari.** Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1990.

BAINES, Stephen Grant. The Waimiri-Atroari and the Paranapanema company. **Critique of Anthropology**. SAGE, London, Newbury Park and New Delhi, v. 11(2): 143-153, 1991.

BAINES, Stephen Grant. A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção da "Autodeterminação Indígena" dirigida. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 36, 1993a.

BAINES, Stephen Grant. O território dos Waimiri-Atroari e o indigenismo empresarial. **Série Antropologia** 138. Brasília, 1993b.

BAINES, Stephen Grant. Epidemics, the Waimiri-Atroari indians and the politcs of demography. **Série Antropologia** 162. Brasília, 1994a.

BAINES, Stephen Grant. A usina hidrelétrica de Balbina e o deslocamento compulsório dos Waimiri-Atroari. **Série Antropologia** 166. Brasília, 1994b.

BAINES, Stephen Grant. Os Waimiri-Atroari e a invenção social da etnicidade pelo indigenismo empresarial. **Anuário Antropológico/94**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

BAINES, Stephen Grant. A resistência Waimiri-Atroari frente ao indigenismo de resistência. **Série Antropologia** 211. Brasília, 1996a.

BAINES, Stephen Grant. O impacto da escrita na sociedade Waimiri-Atroari. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, 2 (I), 1996b.

BAINES, Stephen Grant. Política governamental no território Waimiri-Atroari e pesquisa etnográficas. **Série Antropologia** 225. Brasília, 1997a.

BAINES, Stephen Grant. Uma tradição indígena no contexto dos grandes projetos: os Waimiri-Atroari. **Anuário Antropológico/96**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

BAINES, Stephen Grant. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. **Revista de Antropologia USP**. São Paulo, v. 43, n. 2, 2000.

BAINES, Stephen Grant. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcinda Rita (orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BANDEIRA, Alípio. **Jauapery**. Manaus, 1926.

BARBOSA, Rodrigo Lins. **O Estado e a questão indígena: Crimes e corrupção no SPI e na FUNAI (1964-1969)**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2016.

BARROS, Ednaldo Dias de. **Autarquias no serviço público brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Administração Pública) - Escola Brasileira de Administração Pública, Fundação Getúlio Vargas/EBAP. Rio de Janeiro, 1980.

BARROS, Maria Cândido Drumond Mendes. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). **Revista de Antropologia**, v. 47, n. 1. São Paulo, 2004. Disponível em: < https://www.scielo.br/pdf/ra/v47n1/a02v47n1.pdf >. Acesso em: 16 jun. 2020.

BATALLA, Guillermo Bonfil. El concepto de indio em América: una categoría de la situación colonial. **Anales de Antropología**, v. 9, UNAM, México, 1972. Disponível em: < http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077 >. Acesso em: 18 dez. 2021.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BEIRED, José Luis Bendicho. **Sob o signo da nova ordem: Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914-1945)**. São Paulo: Loyola, 1999.

BELTRÃO, Luiz. **O Índio, um mito brasileiro**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1977.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

BICALHO, Poliene. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136-156, jan./abr. 2019. Disponível em: < http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X02004007 >. Acesso em: 30 dez. 2021.

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v. 4, n. 2, p. 13-93, dez., 2007. Disponível em: < https://tinyurl.com/yykamrkc >. Acesso em: 17 jul. 2020.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa, Difel/Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989

BRASIL, Altino Berthier. **O pajé da beira da estrada**. Porto Alegre: EST, 1986.

BURKE, Peter (org.). **A Escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CAMPOS, José de Queirós. **A verdade de cada um**. Inédito, s/d.

CAMPOS, Pedro Henrique Pedreira. **A Ditadura dos Empreiteiros: as empresas nacionais de construção pesada, suas formas associativas e o Estado ditatorial brasileiro, 1964-1985**. Tese (Doutorado em História Social) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. 4ª ed. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 1996.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele. **Waimiri-Atroari. A história que não foi contada**. 2ª ed. Brasília, 2009.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele. Projeto Waimiri-Atroari – Eletronorte. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele. **Era assim… Relatório sobre a interferência do represamento do rio Uatamã – UHE Balbina na terra indígena Waimiri-Atroari**. 2ª ed. Manaus: BK Editora, 2012.

CARVALHO FILHO, José dos Santos. **Manual de direito administrativo**. 26ª ed. rev., ampl. e atual. Até 31-12-2012. São Paulo: Atlas, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA** 2(2): 115-144, 1996. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?lang=pt >. Acesso em: 30 dez. 2021.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO. Buenos Aires, Argentina, set. 2005.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul**. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista. Assis, 2013.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. **Povos indígenas do Brasil 1984**. São Paulo: CEDI, 1985.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. **Povos indígenas do Brasil 1985/1986**. São Paulo: CEDI, 1986.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. **Povos indígenas do Brasil 1987/88/89/90**. São Paulo: CEDI, 1991.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa, Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2ª ed. Portugal: Difel, 2002.

CHAUI, Marilena. **Cultura e Democracia, O Discurso Competente e Outras Falas**. São Paulo: Editora Moderna Ltda, 1981.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 1989.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório vol. 1**. Brasília: CNV, 2014a. Disponível em: < http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_1_digital.pdf >. Acesso em: 20 nov. 2019.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório vol. 2: textos temáticos**. Brasília: CNV, 2014b. Disponível em: < http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf >. Acesso em: 20 nov. 2019.

COMISSÃO DA VERDADE EM MINAS GERAIS. **Relatório**. Belo Horizonte: COVEMEG, 2017. Disponível em: < http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrator/components/com_simplefilemanager/uploads/5b7b1873e9adc5.74798532/Comisso%20da%20Verdade%20em%20Minas%20Gerais_Relatrio%20Final_2017.compressed.pdf >. Acesso em: 08 set. 2021.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP n. 1**. São Paulo: Global Editora e Distribuidora LTDA, ago. 1979.

COMITÊ ESTADUAL DE DIREITO À VERDADE, À MEMÓRIA E À JUSTIÇA DO AMAZONAS. **A ditadura militar e o genocídio do povo Waimiri-Atroari: por que kãmna matou kiña?** Campinas/SP: Curt Nimuendajú, 2014.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. **A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro-Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2000.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. A proteção que faltava: o Reformatório Agrícola Indígena Krenak e a administração estatal dos índios. **Arquivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 129-146, abr/jun, 2003. Disponível em: < https://revistas.ufrj.br/index.php/amn/article/download/48667/26337 >. Acesso em: 30 dez. 2021.

COSTA, Emília Viotti da, **Da monarquia à república: momentos decisivo**s. 6ª ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura : FAPESP, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Terra indígena: história da doutrina e da legislação. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018a.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios na Constituição. **Novos estud**. CEBRAP. SÃO PAULO, V. 37, n. 03, p. 429-443. Set.–Dez., 2018b.

D'ARAUJO, Maria Celina. Raízes do golpe: ascensão e queda do PTB. In: SOARES, Gláucio Ary Dillon; D'ARAUJO, Maria Celina. **21 anos de regime militar: balanços e perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1994.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre: desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DIAS FILHO, Antonio Jonas. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany: Dois presídios federais para índios durante a Ditadura Militar**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2015.

DIAS JÚNIOR, Claudio santiago; VERONA, Ana Paula. Os indígenas nos censos demográficos brasileiros pré-1991. **Revista Brasileira de Estudos de População**. Belo Horizonte, v. 35, n. 3, 2018. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/rbepop/v35n3/0102-3098-rbepop-35-03-06-e0058.pdf >. Acesso em: 17 fev. 2020.

DREIFUSS, René Armand. **1964: A Conquista do Estado. Ação Política, Poder e Golpe de Classe**. 3ª ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1981.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO. Buenos Aires, Argentina, set. 2005.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador. v.1**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador. v.2**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

FAGUNDES, Ailton Laurentino Caris. Do golpe à ditadura: a Doutrina de Segurança Nacional e a construção do regime militar. **OPSIS**, Catalão-GO, v. 14, n. 1, p. 60-78 - jan./jun. 2014. Disponível em: < https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/28656 >. Acesso em: 20 jul. 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FEARNSIDE, Philip M. A hidrelétrica de Balbina: O Faraonismo Irreversível versus o Meio Ambiente na Amazônia. In: **Hidrelétricas na Amazônia: Impactos Ambientais e Sociais na Tomada de Decisões sobre Grandes Obras**. **v.1**. Manaus: Editora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), p. 97-125, 2015.

FÉLIX, Rodrigo de Oliveira. **Transformações socioespaciais no entorno do reservatório de Balbina – Presidente Figueiredo (AM**). Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2016.

FERNANDES, Ananda Simões. A reformulação da Doutrina de Segurança Naciona pela Escola Superior de Guerra no Brasil: a geopolítica de Golbery do Couto e Silva. **Antíteses**, v. 2, n. 4, p. 831-856, jul./dez. 2009. Disponível em: < http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/2668 >. Acesso em: 26 jul. 2021.

FERNANDES, Ananda Simões. **Burocratas da dor: as conexões repressivas entre os órgãos de informação das ditaduras brasileira e uruguaia (1973-1985)**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS. Porto Alegre, 2018.

FERNANDES, Francisco Rego Chaves (coord.). **Os maiores mineradores do Brasil: perfil empresarial do setor mineral brasileiro**. v. 1. Brasília: CNPq/Coordenação Editorial, 1982.

FICO, Carlos. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 24, n. 47, p. 29-60, 2004.

FOLHES, Rodrigo Theophilo. **Os estrangeiros e suas histórias no caminho dos Kinja**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

FRANCO, Letícia Garroni Moreira. **A reflexão decolonial como proposta para criação de narr(alterna)tivas ao discurso hegemônico de Direitos Humanos**. Dissertação (Mestrado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1974.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. A Guarda Rural Indígena – GRIN: Aspectos da Militarização da Política Indigenista no Brasil. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, jul. 2011. Disponível em: < http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308140347_ARQUIVO_grin_Fin.pdf >. Acesso em: 6 dez. 2021.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GALLOIS, Dominique Tilkin. “Terras ocupadas? Território? Territorialidades?”. In: RICARDO, Fany. **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. Disponível em: < http://www.bibliotecadigital.abong.org.br/handle/11465/1194 >. Acesso em: 3 nov. 2021.

GARCIA, Maria Feitosa. **Ocupação do Território e impactos ambientais: o papel dos grandes projetos de eletrificação na Amazônia**. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006.

GASKELL, Ivan. Histórias das imagens. In: BURKE, Peter (org.). **A Escrita a história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

GASPARI, Elio. **A ditadura derrotada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GIANNASI, Carlos Alberto. **A Doutrina de Segurança Nacional e o “Milagre Econômico” (1969/1973)**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

GORENDER, Jacob. **Combate nas trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada**. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1987.

GRAHAN, Laura R. Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. **MANA** 17(2): p. 271-312, 2011. Disponível em: < https://www.scielo.br/pdf/mana/v17n2/a02v17n2.pdf >. Acesso em: 17 jun. 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias**. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. **Revista Estudos Históricos** 1. Rio de Janeiro: Cpdoc, FGV: 1988. Disponível em: < http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935 >. Acesso em: 06 fev. 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HARVEY, David. **El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: < http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf >. Acesso em: 4 nov. 2021.

HEGEL, G. W. F. **The philosophy of history**. Canadá: Batoche Books, 2001.

INSTITUTO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL. **Relatório Final: Atividades desenvolvidas pelo IBDF no acompanhamento do resgate de fauna na UHE Balbina**. Balbina, AM, jul. 1988.

KANAI, Juan Miguel; OLIVEIRA, Rafael da Silva; SILVA, Paulo Rogério de Freitas. Pavimentando Roraima: A BR-174 como exemplo das lógicas neoliberais de transnacionalização do território na Amazônia Ocidental. **Soc. & Nat.**, Uberlândia, ano 24, n. 1, 67-82, jan./abr. 2012. Disponível em: < https://doi.org/10.1590/S1982-45132012000100006 >. Acesso em: 30 dez. 2021.

KAYAPÓ, Edson. Identidade, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues (org.). **Das margens**. Rio Branco: Nepan Editora, 2016.

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

KRENAK, Aílton. Antes, o mundo não existia**.** In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

KRENAK, Aílton. **MASP Seminários. Uma história distintiva!**, São Paulo: Evento realizado no MASP em 22 jun. 2017. Disponível em: < https://tinyurl.com/yykwq9k4 >. Acesso em: 03 dez. 2017.

LEAL, Claudia Feierabend Baeta. Patrimônio como direito, licenciamento como possibilidade: conhecimento e ampliação do patrimônio cultural diante da criação do licenciamento ambiental nos anos 1980. In: **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, Nova Série, v. 28, p. 1-36. d2e43, 2020. Disponível em: < https://tinyurl.com/yz6u4hlk >. Acesso em: 01 abr. 2021.

LEITE, Gervásio. A emancipação do índio. **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, v. 15, n. 60 out./dez., p. 158-172, 1978. Disponível em> https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/181078 >. Acesso em: 30 dez. 2021.

LEMOS, Chélen Fischer de. **O processo sóciotécnico da eletrificação na Amazônia: articulação e contradições entre Estado, capital e Território (1890-1990)**. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) - Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. **IX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais no GT História indígena e do indigenismo**. Rio de Janeiro, 1985. Disponível em: < https://acervo.socioambiental.org/acervo/docuhmentos/sobre-indigenismo-autoritarismo-e-nacionalidade-consideracoes-sobre-constituicao >. Acesso em: 24 fev. 2020.

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

LIMA, Antonio Carlos de Souza. A 'identificação' como categoria histórica. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda., 1998.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **MANA**, 21(2), p. 425-457, 2015. Disponível em: < https://www.scielo.br/pdf/mana/v21n2/0104-9313-mana-21-02-00425.pdf >. Acesso em: 25 jun. 2020.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia** 322. Brasília, 2002. Disponível em: < https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871 >. Acesso em: 4 nov. 2021;

LONDOÑO, Fernando Torres. A preservação da palavra antiga (obertzih) e o Popol Vuh. In: CENTRO BRASILEIRO DE ESTUDOS DA AMÉRICA LATINA (org.). **Línguas Ameríndias - ontem, hoje e amanhã**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2020.

LÖWY, Michel. O catolicismo latino-americano radicalizado. **Estudos Avançados**. 3 (5), abr. 1989. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/ea/a/ftGR5WDJyTjz7dctNtRgVNg/?format=pdf&lang=pt >. Acesso em: 8 nov. 2021.

MACHADO, André Roberto de A. O Conselho Geral da Província do Pará e a definição da política indigenista no Império do Brasil (1829-31). **Almanack**. Guarulhos, n. 10, p. 409-464, ago. 2015.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores / Universidad

Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidade Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MARTINIAK, Vera Lúcia; OLIVEIRA, Loraine Lopes. Ordem e progresso: Augusto Comte e as influências do Positivismo na educação das mulheres na Primeira República brasileira. In: **Revista Educação e Emancipação**, São Luís, v. 11, n. 1, jan./abr., p. 232-253, 2018. Disponível em: < https://tinyurl.com/y5hfu77v >. Acesso em: 10 fev. 2020.

MARTIUS, Karl F. V. Como se deve escrever a história do Brasil. **Revista de História de América**, n. 42, p 433-458, dec., 1956. Disponível em: < https://www.jstor.org/stable/20137096 >. Acesso em: 29 nov. 2021.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Ritual e pessoa entre os Waimiri-Atroari**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

MATOS, Patrícia de Oliveira. **Análise dos planos de desenvolvimento elaborados no Brasil após o II PND**. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Departamento de Ciências: Economia Aplicada, Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz", Universidade de São Paulo. Piracicaba, 2002.

MATOS, Kleber Gesteira e. **Ordem e progresso: o discurso militar indigenista**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Centro de Estudos e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília. Brasília, 2010.

MARX, Karl. **O capital livro 1**, 2º ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

MAYBURY-LEWIS, David. **Vivendo Leviatã: grupos étnicos e o estado**. Anuário Antropológico, 8 (1), p. 103-118, 2018. Disponível em: < https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6302 >. Acesso em: 29 out. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Espanha: Melusina [sic], 2011.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2014.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDES JUNIOR, João. **Os indigenas do Brazil: Seus direitos individuaes e politicos**. Edição Fac-similar. São Paulo: Typ. Hennies, 1912.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), p. 12-32, 2017.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ação civil pública com pedido de antecipação de tutela**. Belo Horizonte/MG, 10 dez. 2015. Disponível em: < http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/acp-reformatorio-krenak.pdf/view >. Acesso em: 14 set. 2021.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Ação penal pública incondicionada mediante denúncia**. Governador Valadares/MG, 10 out. 2019. Disponível em: < http://www.transparencia.mpf.mp.br/validacaodocumento > (Chave D45BFE1A.20BB83DE.A459EC60.F194AC3E). Acesso em: 8 set. 2021.

MIYAMOTO, Shiguenoli. Amazônia, política e defesa. In: NASCIMENTO, Durbens Martins (org.). **Relações internacionais e defesa na Amazônia**. Belém, PA: NAEA, UFPA, 2008.

MIYAMOTO, Shiguenoli. O Brasil e a fronteira norte: política e estratégia. **Estudios Avanzados** 12: 75-103, 2009. Disponível em: < https://www.researchgate.net/publication/216745590_O_Brasil_e_a_fronteira_Norte_politica_e_estrategia >. Acesso em: 30 dez. 2021.

MONTE, Paulo Pinto. **Etno-história Waimiri-Atroari (1663-1962)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 1992.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo**. Tese (Livre-docência) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2001.

MONTEIRO, John Manuel. Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Adolfo de Varnhagen. **Revista de História** 149 (2), p. 109-137, 2003.

MOTA, Lucio Tadeu. A Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e as Populações Indígenas no Brasil do II Reinado (1839-1889). **Revista Diálogos** 1, v. 10, p. 117-142. Maringá: DHI/PPH/UEM, 2006. Disponível em: < https://tinyurl.com/y4bloyzy >. Acesso em: 05 fev. 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **Estação REDEi 2017: Tempo, tempo, tempo**. São Paulo: Evento realizado na UNOi educação em 17 jun. 2017. Disponível em: < https://tinyurl.com/y69eeyaq >. Acesso em: 05 dez. 2017.

NAKASHIMA, Henry A. Y. M. Silenciamentos e desvelamentos historiográficos sobre os Waimiri-Atroari e a FUNAI (1967-1985). **Projeto História**, São Paulo, v. 64, p. 338-353, Jan.-Abr., 2019. Disponível em: < https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/38060/28197 >. Acesso em: 13 out. 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. **Boletim do Museu Nacional, Antropologia** n. 44, Rio de Janeiro, 30 out. 1983. Disponível em: < http://www.ppgasmn-ufrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_44.pdf >. Acesso em: 30 dez. 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA** 4(1): 47-77, 1998A. Disponível em: < https://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf >. Acesso em: 26 jun. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda., 1998B.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda., 1998C.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Mensurando Alteridades, Estabelecendo Direitos: Práticas e Saberes Governamentais na Criação de Fronteiras Étnicas. **Dados**, v. 55 n. 4, Rio de Janeiro Out/Dez, 2012. Disponível em: < https://www.scielo.br/pdf/dados/v55n4/v55n4a07.pdf >. Acesso em: 17 jul. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo. **Revista Mundaú**, n. 8, p. 22-41, 2020. Disponível em: < https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/10084 >. Acesso em: 25 jan. 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **Os poderes e as terras dos índios. Comunicação nº 14**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1989.

OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na selva**. Manaus: Valer, 2000.

OLIVEIRA, Nilo Dias de. Os primórdios da doutrina de segurança nacional: a escola superior de guerra. **História** [online], v. 29, n. 2, p. 135-157, 2010. Disponível em: < www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-90742010000200008&script=sci_abstract&tlng=pt >. Acesso em: 12 mar. 2020.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ORTIZ, Renato. **A Moderna Tradição Brasileira – Cultura Brasileira e Indústria Cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PEREIRA, Flávio de Leão Bastos. **Genocídio dos povos indígenas no Brasil durante a ditadura civil-militar: análise crítico-estrutural dos parâmetros jurídicos do crime de genocídio sob um prisma sociológico relacional**. Tese (Doutorado em Direito Político e Econômico) - Programa de Pós-Graduação em Direito Político e Econômico, Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2017.

PORTELA, Cristiane de Assis. Por uma história mais antropológica: indígenas na contemporaneidade. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 151-160, jan./jun. 2009. Disponível em: < https://doi.org/10.5216/sec.v12i1.3170 >. Acesso em: 30 dez. 2021.

PORTELA, Cristiane de Assis. **Para além do "caráter ou qualidade de indígena": uma história do conceito de indigenismo no Brasil**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade de Brasília. Brasília, 2011.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, Ana Esther; SADER, Emir (orgs.). **La guerra infinita: Hegemonia y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002. Disponível em: < http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cecena/cecena_archivos/cecena.htm >. Acesso em: 4 nov. 2021.

PORTUGAL. **Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão: Em quanto Sua Magestade naõ mandar o contrario**. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca, 1795. Disponível em: < https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518740 >. Acesso em: 30 dez. 2021.

PRADO, Felipe Sousa. **O processo de militarização das políticas indigenistas na ditadura civil-militar brasileira**. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-Americanos) - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latinos

Americanos, Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 2018.

PUGLIA, Douglas Biagio. **As idéias políticas como alicerce: os padrinhos do Brasil e a formação da Escola Superior de Guerra (1949-1954)**. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Franca, 2012.

QUEIROZ, Kristian Oliveira de. **A rede elétrica na cidade de Tefé como instrumento de análise de integração territorial**. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO. Buenos Aires, Argentina, set. 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade del poder y classificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidade Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

RAMOS, Alcinda Rita. Uma crítica da desrazão indigenista. **Série Antropologia** 243 - UNB. Brasília, 1998. Disponível em: < http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie243empdf.pdf >. Acesso em: 11 dez. 2019.

RAMOS, Alcinda Rita. Indigenismo: um orientalismo americano. **Anuário Antropológico**, v. 37, n. 1, 2012. Disponível em: < https://doi.org/10.4000/aa.268 >. Acesso em: 14 mai. 2020.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

REIS, Daniel Aarão *et al*. **O golpe e a ditadura militar 40 anos depois (1964-2004)**. Bauru: Editora da Universidade Sagrado Coração, 2004.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. **Direitos e autonomia indígena no Brasil (1969-2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial**. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília. Brasília, 2014.

REZENDE, Cristina do Amaral. **Fluxo da informação em textos taquigrafados e retextualizados**. Dissertação (Mestrado em Linguística e Língua Portuguesa) -

Programa de Pós-Graduação em Letras, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 7ª ed. São Paulo: Global, 2017.

RICARDO, Fany; GONGORA, Majoí Fávero. **Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira**. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental, 2019.

RODRIGUES, João Barboza. **Rio Jauapery: Pacificação dos Crichanás**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885.

RODRIGUES, Eduardo Paschoal. **Dinâmica da paisagem no entorno da BR-174 (1978-2008)**. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) - Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2011.

RODRIGUES, Eduardo Paschoal; PINHEIRO, Eduardo da Silva. O desflorestamento ao longo da rodovia BR-174 (Manaus/AM – Boa Vista/RR). **Soc. & Nat.**, Uberlândia/MG, ano 23, n. 3, p. 513-528, set./dez. 2011. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/sn/a/RffLB8Yys5CgyD64Hx3TrdL/?lang=pt&format=pdf >. Acesso em: 05 out. 2021.

RODRIGUES, Renan Albuquerque. **Vidas despedaçadas: impactos socioambientais da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina (AM), Amazônia Central**. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2013.

RODRIGUES, Renan Albuquerque; FEARNSIDE, Philip Martin. Índios Waimiri-Atroari impactados por tutela privada na Amazônia Central. **Novos Cadernos NAEA**, v. 17 n. 1, p. 47-73, jun. 2014. Disponível em: < https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/1427 >. Acesso em: 14 mai. 2020.

RODRIGUES, Renan Albuquerque; OLIVEIRA, José Ademir de. Impactos sociais da desterritorialização na Amazônia brasileira: o caso da hidrelétrica de Balbina. **Emancipação**, Ponta Grossa, 12(1): 35-53, 2012. Disponível em < https://revistas.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/2590 >. Acesso em: 29 dez. 2021.

RODRIGUES, Cíntia Régia. O Apostolado Positivista do Brasil e o SPILTN: propostas e políticas para a questão indígena no Brasil. **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 185-203, jan./abr. 2019.

ROLLA, Alicia; RICARDO, Fany. (orgs.). **Mineração em Terras Indígenas na Amazônia brasileira 2013**. São Paulo: ISA, mar. 2013.

SABATINI, Silvano. **Massacre**. São Paulo: Cimi – Conselho Indigenista Missionário, 1998.

SAID, Edward. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Milton. O retorno do território. **OSAL - Observatorio Social de América Latina**. Año VI, n. 16, Enero-Abril, Buenos Aires: CLACSO, p. 251-261, 2005. Disponível em: < http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf >. Acesso em: 4 nov. 2021.

SANTOS, Ronaldo Pereira *et al*. Recursos minerais em terras indígenas do estado do Amazonas: gargalos, potencialidades e perspectivas. **Revista Brasileira de Geociências**. 39(4): 669-678, dez. de 2009. Disponível em: < http://rigeo.cprm.gov.br/jspui/bitstream/doc/584/1/art_ronaldosantos.pdf >. Acesso em: 13 out. 2020.

SANTOS, Adriana Gomes; NETO, Antonio Fernandes. **Genocídio indígena e perseguição à Igreja Católica em Roraima**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Das confluências, cosmologias e contracolonizações. Uma conversa com Nego Bispo. Entrevista concedida a FELIPE, Henrique Junio et. al. **EntreRios**, UFPI, Teresina, v. 2, n. 1, p. 73-84, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Portugal: Edições Almedina SA, 2009.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos (Casé Angatu); SANTOS, Vanessa Rodrigues dos (Ayra Tupinambá). Decolonialidades indígenas. In: COSTA, Frederico Alves; MESQUITA, Marcos Ribeiro (orgs..) **Psicologia política no Brasil e enfrentamentos a processos antidemocráticos**. Maceió: Edufal, 2019.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos (Casé Angatu). “Ser essa terra: São Paulo cidade Indígena”: exposição no memorial da resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137, jan./jul. 2020a. Disponível em: < https://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/download/102699/58300 >. Acesso em: 06 mar. 2021.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos (Casé Angatu). Carama suí îe’emonguetás îe’engaras: Carubas Moemas îe’engas. (Re)Existências Indigenamente Decoloniais. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.).

Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre/RS: Editora Fi, 2020b.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos (Casé Angatu). Decolonizar o conhecimento e o ensino para enfrentar os desafios na aplicação da lei 11.645/2008: por uma história e cultura indígena decolonial! In: MATTAR, Sumaya; SUZUKI, Clarissa; PINHEIRO, Maria. (orgs.) **A lei 11.645/08 nas artes e na educação: perspectivas indígenas e afro-brasileiras**. São Paulo: ECA-USP, 2020c.

SATERÉ MAWÉ, Luar Wagner da Rocha Moraes; Nakashima, Henry A. Y. N. Povos indígenas e o direito brasileiro: apontamentos históricos. In: LIMA, Emanuel Fonseca; Watson, Carmen Soledad Aurazo de (orgs.). **Identidade e diversidade cultural na América Latina**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

SAUER, Ildo Luís. **Caminhando e buscando: contribuições a um modelo de organização para o setor elétrico brasileiro & organização da produção e apropriação da energia na sociedade: reflexões epistemológicas**. Texto de sistematização crítica da obra e tese apresentados ao Instituto de Eletrotécnica e Energia – IEE da Universidade de São Paulo – USP para obtenção do título de livre docente em energia. São Paulo, USP, 2004.

SARTORI JUNIOR, Dailor. **Pensamento descolonial e direitos indígenas. Uma crítica à tese do "marco temporal da ocupação"**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2017.

SCHER, Nelmo Roque. **Relatório FUNAI ITE 042/85-AESP 07/11-29/11/1985**. Brasília-DF. 28 jan. 1986, p. 1. Disponível em: < https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-ref-ite-04285-aesp-waimiri-atroari >. Acesso em: 23 set. 2020.

SCHWADE, Doroti; SCHWADE, Egydio. Carta de Egydio e Doroti Schuade, agentes do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, sobre a situação dos Waimiri-Atroari. In: **Cadernos do CEAS**, n. 109, mai./jun. 1987.

SCHWADE, Tiago Maiká Müller. **Reordenamento territorial e conflitos agrários em Presidente Figueiredo – Amazonas**. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2012.

SILVA FILHO, Eduardo Gomes da. No rastro da tragédia: projetos desenvolvimentistas na terra indígena Waimiri-Atroari. **Tessituras**, Pelotas, v. 2, n. 2, p. 293-314, jul./dez. 2014. Disponível em: < https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/download/4816/3794 >. Acesso em: 30 dez. 2021.

SILVA FILHO, Eduardo Gomes da. **Protagonismo e resistência dos Waimiri-Atroari na Amazônia**. São Leopoldo/RS: Casa Leiria, 2016.

SIMI, Gustavo Araújo. **Reformatório e polícia indígena: a experiência de fardamento e disciplina de índios durante a ditadura**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Departamento de História da PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2017.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples**. 2ª ed. Londres-Inglaterra: Zed Books, 2021.

SOARES, Geralda Chaves. **Os Borun do Watu – Os Índios do Rio Doce**. Contagem/MG: CEDEFES, 1992.

SOUSA, Antônia Lurdenilda Menezes de. **Educação e trabalho como fatores de transformações políticas e sociais na sociedade Waimiri-Atroari entre 1970-2000**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2009.

SOUZA, Cecília Maria Rodrigues de. Anotações sobre a implantação da escola na área Waimiri-Atroari. In SEKI, Lucy (org.). **Lingüística indígena e educação na América Latina**. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, p. 307-322, 1993.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Colônia Agrícola Indígena**. Documento. Curitiba, 1987. Disponível em: < https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/colonia-agricola-indigena >. Acesso em: 07 jul. 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPOSITO, Fernanda. **Nem cidadãos, nem brasileiros**. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

TALAGA, Tanya. **Seven Fallen Feathers: racism, death, and hard truths in a northern city**. Canadá: House of Anansi Press Inc., 2017.

TALAGA, Tanya. **All our relations: indigenous trauma in the shadow of colonialism**. Inglaterra: Scribe Publications, 2020.

TIBOLA, Ana Paula Lima. **A Escola Superior de Guerra e a Doutrina de Segurança Nacional (1949-1966)**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em Historia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo, 2007.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2017.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História Geral do Brazil**. **v. 1**. 2ª ed. Rio de Janeiro: E. e H. Laemmert, 1877. Disponível em: < https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4825 >. Acesso em: 18 dez. 2021.

WAIMIRI-ATROARI. **Divulgando a nossa história**. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental, 2017.

WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales. prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

ZELIC, Marcelo. Sobre o Relatório Figueiredo, os indígenas na Comissão Nacional da Verdade e a defesa dos Direitos Humanos. Entrevista concedida a Edilene Coffaci de Lima e Fabiano Atenas Azola. **Mediações**, Londrina, v. 22. n. 2, p. 347-365, jul./dez. 2017.