

## INDIGENISMO E MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL

Ivan Pereira Rodrigues dos Santos<sup>1</sup>

### RESUMO

Neste artigo, buscamos desenvolver uma breve reflexão sobre o processo de criação e consolidação do movimento indígena no Brasil durante as décadas de 1970 e 1980. Para isso, analisamos quem foram as lideranças indígenas de diferentes etnias e regiões do Brasil que o formaram, bem como a identidade supraétnica que construíram, responsável por dar coesão a este movimento social. Também buscamos inserir estas reflexões na linha historiográfica denominada Nova História Indígena, dialogando com outras áreas do conhecimento, principalmente a antropologia e o direito. Utilizamos algumas compilações produzidas por juristas que nos auxiliaram na compreensão da legislação brasileira e de suas transformações ao longo do século XX. Construímos o objeto de pesquisa por meio da análise de publicações periódicas do jornal *Porantim*, além de outros documentos produzidos por organizações indigenistas e indígenas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Assembleia Nacional Constituinte. Constituição de 1988. Movimento indígena. Lideranças indígenas. Entidades indigenistas.

### INDIGENISM AND INDIGENOUS MOVEMENT IN BRAZIL

### ABSTRACT

This article aimed to analyze the construction of the indigenous identity and the policies undertaken by the indigenous movement in Brazil during the 1970s and the 1980s. We seek to understand who were the leaders that formed this movement; indigenous leaders from different ethnicities and regions of Brazil, responsible for building a supra-ethnic identity that gave cohesion to that social movement. Besides, placing this study in the historiographical line called New Indigenous History was one of the objectives. That led to inserting theoretical elements from other areas, particularly anthropology and law. In addition, compilations produced by jurists helped us to understand Brazilian laws and their transformations through the 20th century. The analysis of periodical publications from *Porantim* newspaper built the object of this investigation. Besides, other documents produced by indigenous and indigenist organizations were also analyzed.

**KEYWORDS:** Brazilian National Constituent Assembly. 1988 Constitution of Brazil. Indigenous movement. Indigenous leaders. Indigenist organizations.

---

<sup>1</sup> Possui mestrado em História Social (2021), pós-graduação em História, sociedade e cultura (2019) e graduação em História (2011), ambos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente, professor de educação básica II- História - Secretaria de Educação do Estado de São Paulo. E-mail: [ivan.rsantos@hotmail.com](mailto:ivan.rsantos@hotmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

No Brasil, os povos indígenas sempre foram abordados como sujeitos do passado, sem que tivessem direito nem ao presente, nem ao futuro. Eram bons ou maus selvagens desde o século XVI, e passam a ser interpretados, a partir do século XIX, como obstáculos ao progresso da civilização. Por muito tempo, foram “algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais”. Lembremo-nos da famosa frase de Varnhagen, que nos traz uma amostra clara dessa certeza oitocentista: “[...] de tais povos na infância não há história: há só etnografia” (CUNHA, 2012, p. 11).

Aos povos indígenas, foi negado o direito ao futuro, mas foi-lhes constantemente confirmada a iminência do extermínio ou da extinção total. A ideia de que os povos indígenas passariam inevitavelmente por um processo de incorporação à *comunhão nacional*, deixando de ser indígenas, ganhou um espaço considerável em diversos segmentos da sociedade brasileira. Essa linha de interpretação gerou grandes prejuízos para os povos indígenas, que passaram a ser ameaçados pelos agentes do progresso. Nessa transição cultural em que supostamente seriam integrados à comunhão nacional, deixando de ser índios, deixariam de ter o direito às suas terras, bem como os direitos a qualquer tipo de proteção especial.

Maria Regina Celestino de Almeida apresenta algumas das “imagens do índio” que foram construídas no Brasil durante o século XIX pelos discursos literários, históricos e políticos que tinham como objetivo inserir os povos indígenas na história da nação brasileira. Essas imagens perpetuaram-se significativamente dentro da prática historiográfica. A imagem do índio heroico, idealizado, sempre aderindo aos objetivos civilizatórios dos europeus, leal aos princípios cristãos, aparece em obras literárias de grande expressão, como em *O Guarani*, de José de Alencar. Por outro lado, a imagem do bárbaro, visto como tal por ser entendido como obstáculo ao progresso por resistir à tomada de suas terras, ou simplesmente por habitar terras que se constituem como objeto de interesse alheio; ou ainda aqueles que, naquela época, eram chamados de *degradados*, vistos como “misturados, minoritários, miseráveis e preguiçosos”, pelo fato de ainda se identificarem como índios, mesmo após longos esforços para integrá-los – juntamente com suas terras – à sociedade nacional (ALMEIDA, 2010).

A Nova História Indígena, como passou a ser chamada desde os estudos de John Manuel Monteiro no final da década de 1990 (MONTEIRO, 1995), traz novas propostas para uma historiografia na qual se busca compreender os povos indígenas como sujeitos que forjam a todo momento seus próprios destinos. Sujeitos que passam a ter direito ao presente, e não somente ao

passado, cristalizado em imagens idealizadas de um primeiro contato entre os índios e os brancos, geralmente ligado ao momento da chegada dos europeus às Américas no século XVI. Uma nova óptica está sendo lançada sobre as análises das relações estabelecidas entre esses povos, o Estado e a sociedade envolvente.

Nessa nova óptica, busca-se reconhecer o protagonismo dos povos indígenas frente à colonização, exercido de diferentes formas, no qual se inclui um amplo leque de rompimentos e alianças a partir de suas situações e interesses.

Nesta linha de interpretação pretendemos produzir reflexões acerca das políticas construídas pelas lideranças e grupos que formaram o movimento indígena em diferentes regiões do Brasil durante as décadas de 1970 e 1980.<sup>2</sup>

Com esta investigação, pretendemos contribuir para o conjunto de estudos que constituem esta linha historiográfica, além de que ela também se insere em um campo mais amplo, que são os estudos sobre os chamados novos movimentos sociais, que se constituem entre as décadas de 1970 e 1990. Esses movimentos foram construídos por diferentes sujeitos sociais que aparecem no cenário político brasileiro como opositores da ditadura vigente naquele momento, em busca de direitos coletivos e uma sociedade mais democrática.

Buscamos compreender a constituição do movimento indígena no Brasil por meio da análise de um jornal chamado *Porantim*, produzido e veiculado pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

O jornal *Porantim* nasce como um tipo de boletim missionário criado pelo CIMI em 1978, voltado inicialmente à divulgação das situações vividas pelos povos da Amazônia, com sede em Manaus. Com poucos anos de existência, o boletim passou a ser enviado para as diversas capitais do País e vai-se estabelecendo como um jornal de alcance nacional, principalmente após a transferência do secretariado nacional do CIMI para Brasília, em 1982.

O jornal *Porantim* esteve presente, registrou e publicou grande parte do processo de transformação e consolidação do CIMI e do movimento indígena. Cruzando uma análise mais atenta desse periódico com a bibliografia utilizada, revelaram-se as perspectivas, estratégias e projetos do CIMI como uma entidade de apoio à causa indígena e sua especial relevância no processo de construção do movimento indígena.

---

<sup>2</sup> Partimos da ideia de movimentos sociais (sobre a qual discorreremos melhor adiante) apresentada por Gohn: GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 2011 [1. ed., 1997]. Além de nos apoiarmos na definição de autores indígenas, como Daniel Munduruku, Ailton Krenak e outros(as) que citamos nesta dissertação.

Os referenciais teórico-metodológicos aqui utilizados para leitura do *Porantim* partem do preceito de que a imprensa se configura como força social ativa que “articula uma compreensão da temporalidade, com diagnósticos do presente, e afirma memórias que pretendem articular as relações presente/passado e as perspectivas de futuro” (CRUZ, 2013, p. 5). Portanto, compreende-se que a imprensa é uma parte constituinte da história social, produzida por sujeitos que nela imprimem seus projetos e leituras de mundo, mas que também passam a se constituir no próprio processo de produção e desenvolvimento desses meios de comunicação. Dessa forma, a imprensa é entendida como um dos ingredientes do processo histórico, muito mais que apenas registros da realidade (DARNTON e ROCHE, 1996).

## 2. TUTELA, EXTERMÍNIO E INTEGRAÇÃO

Para iniciarmos esta breve análise da história dos direitos indígenas na legislação brasileira desde o século XIX, partimos da ideia de que, por ação ou omissão, o indigenismo oficial existente no Brasil e no restante da América Latina buscou impor a aproximação entre os povos indígenas e a sociedade envolvente para a implantação do capitalismo, em detrimento dos interesses e necessidades desses povos – assegurando-lhes, no máximo, que sua integração ocorresse de forma gradual e sob o manto da tutela.

Em meados do século XIX, já se esboçava a ideia de que, gradualmente, os povos indígenas se incorporariam naturalmente à *civilização*. Isso fica claro na Decisão nº 92 de 21 de outubro de 1850, na qual o Ministério do Império “manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras dos índios, que já não vivem aldeados, mas sim, dispersos e confundidos na massa da população civilizada; e dá providências sobre as que se acham ocupadas” (LACERDA, 2009, p. 269). Dessa forma, inicia-se um processo de confisco das terras indígenas pelo Estado, que as distribuiria à iniciativa privada por meio de diversos dispositivos legais.

Em 1850, a Lei de Terras foi implementada em um momento no qual se iniciava o processo de expansão da economia cafeeira em algumas regiões do Brasil, que, aliado à exploração da borracha e de outros itens, contribuiu para o início de um processo de industrialização que contaria com a instalação das linhas férreas, do telégrafo e a criação de colônias agrícolas que adentravam os interiores do País, considerados “espaços vazios” a serem explorados em nome do crescimento da nação.

A partir daquele momento, os dispositivos legais que, até então, garantiam aos povos indígenas algum direito sobre suas terras – como o Alvará Régio de 1º de abril de 1680, que, apesar de prever

uma tutela orfanológica, reconhecia os índios como “primários e naturais senhores” de suas terras (LACERDA, 2009, p. 265) – seriam totalmente anulados em prol da ocupação utilitária destas. As terras tornam-se, definitivamente, mercadorias, e tudo que fugisse a essa lógica não era mais interessante nem para o Estado, nem para os latifundiários que buscavam desenvolver suas atividades econômicas em sua capacidade máxima de produção. Logo, a compreensão que os povos indígenas tinham do que eram e para que serviam suas terras ia de encontro aos interesses mercadológicos apresentados pelo Estado e pelos latifundiários.

Os resultados foram desastrosos, uma vez que qualquer grupo indígena que não fosse considerado *aldeado* seria subitamente desapropriado de suas terras. Isso significava que o Estado tinha o poder de decidir quais eram os grupos indígenas que mantinham suas características étnicas, estando estas relacionadas aos aldeamentos. Em outras palavras, ou o grupo estava, de alguma forma, sob o controle do Estado, ou poderia deixar de ser considerado como um povo indígena, perdendo seus direitos especiais sobre as terras que ocupavam. Com o decorrer das décadas, essa lógica de controle e incorporação das terras indígenas se aperfeiçoaria na legislação brasileira, tendo sempre como fio condutor a prática da tutela.

Em 1910, é fundado o SPI – Serviço de Proteção aos Índios, inicialmente chamado Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. O primeiro órgão indigenista oficial do Brasil era destinado a mediar a *incorporação* dos indígenas à sociedade nacional, entendendo-os como obstáculos que faziam frente à civilização e ao progresso. A proteção à integridade física dos indivíduos e grupos indígenas, oferecida pelo órgão, já era considerada um grande avanço para a época, uma vez que se buscava a diminuição da violência dispensada aos diferentes grupos indígenas contatados pela primeira vez, ou mesmo a diminuição das doenças que devastavam populações inteiras. O próprio diretor do Museu Paulista à época, Hermann Von Ihering, propunha o “extermínio total” desses povos, considerados “uma inutilidade à civilização e um obstáculo ao projeto de colonização da região sul pelos imigrantes europeus” (LACERDA, 2009, p. 130).

O SPI, que era representado por seu grande patrono, Marechal Cândido Rondon, era o exemplo prático das teorias positivistas no campo indigenista. Formado sob os postulados de Auguste Comte, Rondon buscava imprimir em suas tropas a ideia de que os indígenas eram perfeitamente aptos à civilização e que podiam ser conduzidos pacificamente à integração, sem uso de armas, ao contrário do que ocorria até então – e, em muitas situações, continuaria ocorrendo. Esses ideais, inclusive, apresentavam-se na famosa frase “morrer se preciso for, matar, nunca”. Dessa forma, suprimia-se o

uso da violência nas práticas sertanistas, mesmo contra aqueles que eram chamados “índios arredios” (RIBEIRO, 1986), e se instaurava o princípio da incorporação.

O Código Civil de 1916 segue a mesma linha do SPI quando decreta o status de incapaz dos “silvícolas”.<sup>3</sup> Esse dispositivo impôs uma limitação severa à autonomia dos povos indígenas durante a maior parte do século XX, introduzindo, na legislação oficial, a ideia de incapacidade desses indivíduos e grupos diante de questões que envolvessem seus interesses, de forma que somente o Estado podia representá-los. No entanto, essa imposição que, legalmente, garantiria a proteção à integridade física dos tutelados também consistia no controle das ações exercidas sobre e por essas populações. A classificação imposta aos indígenas ainda seria complementada com outros dispositivos legais nas décadas seguintes.

Mesmo que a lógica da tutela sobre os povos indígenas já existisse, foi no ano de 1928, pela Lei nº 5.484, de iniciativa do SPI, que o Estado passa a exercê-la diretamente, por intermédio desse órgão, com o objetivo de os integrar progressivamente à sociedade nacional até que se tornassem plenos em direitos e deveres do “cidadão brasileiro comum” (RIBEIRO, 1986, p. 204).

Darcy Ribeiro comenta sobre esta “imprecisa situação jurídica” dos indígenas durante a década de 1960, quando indivíduos Xavante haviam conquistado o direito ao voto, mas, exatamente por essa razão, estavam sujeitos a serem classificados como indivíduos “emancipados” ou aculturados, pelo fato de serem alfabetizados. Aliás, alguns dos grupos Terena de Mato Grosso do Sul, considerados um tanto aculturados pelo fato de buscarem a condição de alfabetizados, reservistas e eleitores, em muitos casos, tiveram o direito ao voto negado por funcionários do SPI, que declaravam que “não sendo obrigados a serviço militar, não poderiam ser eleitores”. Na realidade, temiam que estes se tornassem “objeto de disputa dos políticos locais, ocasionando conflitos e dificuldades” (RIBEIRO, 1986, p. 205).

Além do assistencialismo, Lacerda aponta outras características comuns ao SPI e à Funai, como a interferência nas relações políticas internas dos povos indígenas, nas relações interétnicas entre diferentes grupos e, também, nas relações entre estes e a sociedade envolvente. Como exemplo dessas interferências praticadas por ambos os órgãos, é citada a “inserção da autoridade artificial” do Capitão dos Postos Indígenas. Essa figura, imposta pelo SPI em muitos casos, não era, de fato, uma liderança reconhecida pelo grupo (LACERDA, 2009, p. 160-161).

---

<sup>3</sup> BRASIL. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, Poder Legislativo, 5 jan. 1916. art. 6º. cap. I: Das Pessoas Naturais. título I: Da Divisão das Pessoas. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 11 jul. 2021.

A Constituição de 1934, além de classificar os grupos indígenas, previa a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” em seu artigo 5º, item XIX das Disposições Preliminares.<sup>4</sup> Pela primeira vez, a legislação brasileira apresenta de forma expressa a certeza de que, mais cedo ou mais tarde, os diferentes grupos indígenas perderiam suas culturas, consideradas selvagens ou atrasadas, em um caminho de mão única no qual a incorporação à sociedade envolvente era inevitável. Esse projeto de incorporação compulsória dos povos indígenas à comunidade nacional ainda seria aprimorado durante o período da ditadura iniciada em 1964.

Em 1965, uma CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito que investigava supostos atos ilícitos relacionados ao SPI chegava à conclusão de que uma grande parcela de seus funcionários esteve envolvida em diferentes tipos de crimes contra os próprios povos indígenas, como genocídios, escravização de grupos indígenas, violação de seus direitos às terras, entre outras irregularidades apuradas, inclusive, a “prática de delitos contra a Fazenda Nacional e o Patrimônio Indígena” (LACERDA, 2009, p. 162).

Em meio a esses “tão aberrantes atos de corrupção, desmandos e injustiças”, e sob “pressão da sociedade civil e da comunidade científica nacional e internacional” (SOUZA FILHO, 2010, p. 112-113), seria extinto o SPI e, com ele, outros instrumentos de opressão, como as prisões indígenas que viriam a ser conhecidas muitos anos depois.<sup>5</sup>

A busca pela desapropriação das terras indígenas era constante. Sempre considerando o potencial produtivo dessas terras, esperava-se que os indígenas se convertessem, gradativamente, em pequenos agricultores, de forma que não mais necessitassem da garantia a sua posse especial, incorporando-se à uma massa de trabalhadores rurais. Dessa forma, quando deixam de ser tratados legalmente como indígenas, passando a ser considerados *emancipados* e “desaparecem assim os sujeitos de direitos territoriais” (CUNHA, 1987, p. 22).

Seguindo essa lógica incorporacionista, a legislação brasileira relativa aos direitos indígenas seria complementada durante o período da ditadura com o Estatuto do Índio, promulgado em dezembro de 1973. Nele, novos elementos ditariam o caminho da integração a ser percorrido pelos indígenas,

---

<sup>4</sup> BRASIL. [Constituição (1934)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm). Acesso em: 11 jul. 2021.

<sup>5</sup> Para uma análise mais aprofundada de duas dessas prisões indígenas, ver: DIAS FILHO, Antonio Jonas. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany**: dois presídios federais para índios durante a ditadura militar. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3611>. Acesso em: 11 jul. 2021.

que além de terem suas características predefinidas, passariam a ser classificados em três categorias, conforme seu grau de integração à sociedade nacional.

O Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73) definiu os indígenas, individual e coletivamente, conforme os interesses e projetos do Estado. No âmbito individual, os chamados *índios* ou *silvícolas* (termo referente a um indivíduo proveniente da selva) foram descritos como indivíduos “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”. No âmbito coletivo, o que se denominou *comunidade indígena* ou *grupo tribal* era descrito como um “conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em Estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados.” (CUNHA, 1987, p. 22).

Ao defini-los individualmente como portadores de características que, necessariamente, os distinguem da sociedade nacional, já se exclui uma enorme quantidade de indivíduos que têm características diversas das que se decreta no documento oficial, ou que se espera de um *índio* ideal. Os critérios biológicos ancorados no conceito de raça já eram amplamente contestados naquele momento, além do fato de que diversos grupos indígenas já apresentavam características físicas muito diferentes daquelas que apresentavam quando entraram em contato com grupos não indígenas, devido principalmente ao longo processo de colonização. Essa formulação do Estatuto do Índio, portanto, era tão incoerente quanto querer ouvir de um português os mesmos termos e expressões faladas por Pedro Álvares Cabral em 1500.

No âmbito coletivo, seguia-se a mesma linha. Classificavam-se como comunidades indígenas aqueles grupos que mantinham características consideradas tradicionais, desconsiderando as transformações culturais ocorridas ao longo dos séculos. Além do uso do termo *tribais*, que evidencia uma inferiorização daqueles grupos com relação à sociedade envolvente, o Estatuto considerava que a *indianidade* de cada grupo se dava pelo seu nível de isolamento. Dessa forma, quanto mais inserido nas lógicas e relações da sociedade envolvente, menos indígena seria o grupo. Essa interpretação esteve intimamente relacionada ao projeto de integração compulsória desses grupos à *comunhão nacional*, no qual se classificavam os grupos, arbitrariamente, em três categorias: isolados, em via de integração e integrados.

A categoria denominada *isolados* era atribuída aos grupos considerados “desconhecidos”, ou que tivessem “poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão



nacional”. Na categoria denominada *em via de integração*, estavam aqueles grupos que mantinham “contato intermitente ou permanente com grupos estranhos”, conservando “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”. Por fim, a categoria denominada *integrados* era atribuída aos grupos considerados “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis”, ainda que conservassem “usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (CUNHA, 1987, p. 23).

Essas definições e categorias, atribuídas de forma completamente alheia aos interesses dos povos indígenas, atendiam diretamente aos projetos governamentais criados durante o período da ditadura, como a criação de colônias agrícolas que transformariam os meios de produção e a vida nas terras indígenas, com a inserção de grandes contingentes de trabalhadores rurais não indígenas, a construção de estradas que cortaram diversos territórios indígenas em diferentes regiões do País em nome do progresso ou o Projeto Calha Norte, proposto pelo CSN – Conselho de Segurança Nacional, que tinha como objetivo o que os militares chamavam *integração do território nacional*, com a súbita desocupação de terras indígenas na faixa de fronteira com outros países, alegando que se tratava de uma questão de segurança nacional.

### 3. O INDIGENISMO MISSIONÁRIO RENOVADO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

Até o início do século XX, as práticas indigenistas no Brasil partiam unicamente dos missionários de diversas ordens e entidades cristãs, que, desde os primeiros contatos com os povos indígenas, tinham como objetivos principais a catequização e a integração desses povos à sociedade nacional. Esse trabalho desenvolvido pelas missões sempre se consolidou por meio da prática da tutela orfanológica sobre os povos indígenas.

Essas diferentes ordens missionárias buscavam catequizar os povos indígenas de forma tradicional, consolidando a prática da tutela para alcançar seus propósitos. Na prática da catequização, eram impostos os elementos culturais ocidentais em detrimento dos elementos culturais indígenas, como o único caminho para a evangelização. Portanto, as missões religiosas também foram, por muito tempo, responsáveis pelo etnocídio entre as populações indígenas no Brasil e na América Latina. Como apontou Prezina, “a catequese era, na realidade, sinônimo de *ocidentalização*, e o trabalho missionário

levava inevitavelmente esses povos a se integrarem à nossa sociedade. Mas a *integração* era sinônimo de extermínio cultural e, muitas vezes, de extermínio físico.” (PREZIA, 2003, p. 32).

Dessa forma, a Igreja acabava por auxiliar o Estado com o projeto incorporacionista e, por vezes, assumia o protagonismo nessa empreitada. O próprio presidente Juscelino Kubitschek, durante a Assembleia dos Bispos e Prelados da Amazônia, realizada em Belém, no ano de 1960, elogiou a “benemerência pública e o caráter nacional da obra missionária”, naquela ocasião em que sancionava a Lei nº 45.748/57, que destinava, anualmente, “3% da Receita Pública Tributária às obras culturais e assistenciais das dioceses e prelazias da Amazônia” (PREZIA, 2003, p. 31).

Um grande exemplo dessa aliança Estado-Igreja pode ser constatado nas práticas dos missionários salesianos, que atuavam no alto Rio Negro e no leste do Mato Grosso. Em suas missões, utilizavam métodos tradicionais e conservadores como “oficinas e internatos para meninos e meninas indígenas”, além da imposição de um sistema educacional etnocêntrico e etnocida, no qual se omitiam os elementos culturais indígenas (PREZIA, 2003, p. 33-34).

No entanto, a Igreja Católica passou por um processo de transformação iniciado na década de 1960, que levaria à criação de uma entidade que se revelaria como uma das maiores aliadas do movimento indígena.

O Concílio Vaticano II propunha, de forma inédita, o *diálogo* com outras culturas e, portanto, com outras religiões dentro das práticas missionárias. Esse princípio seria amplamente discutido nos seguintes encontros entre os missionários latino-americanos.

O encontro realizado em Melgar, na Colômbia, entre os dias 20 e 27 de abril do ano de 1968, parece ter sido um momento-chave nessa transição pela qual passavam os missionários indigenistas. Ali, os antropólogos, teólogos e sociólogos, além de 30 missionários de base, discutiriam temas fundamentais relacionados às práticas indigenistas e seus impactos na vida dos povos indígenas contatados. Esses pontos também estariam na pauta da II Conferência do Episcopado Latino-Americano, ocorrida no ano de 1968, em Medellín. A partir daquele momento, diferentes entidades ligadas à Igreja Católica passariam a imprimir em suas práticas o conceito de “*inculturação*”, ou de diálogo inculturado, em completa oposição ao conceito de incorporação (PREZIA, 2003, p. 53).

Diversos encontros foram realizados durante a década de 1970 em diferentes lugares da América Latina entre missionários, antropólogos e outros agentes indigenistas. Entre estes, os dois grandes simpósios ocorridos na Ilha de Barbados (1971 e 1977) também evidenciariam a nova face da Igreja missionária indigenista.

Foi em meio a esse cenário apresentado no início da década de 1970, que seria criado o CIMI – Conselho Indigenista Missionário durante o 3º Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indígena organizado pela CNBB. Nesse encontro ocorrido em Brasília, em abril de 1972, diversos bispos e missionários de diferentes regiões do Brasil fundavam o CIMI, que surgia como uma resposta ao Estatuto do Índio que tramitava no Congresso e traria uma postura integracionista extremamente retrógrada. Entre os fundadores, estavam presentes nomes que ficariam conhecidos por defenderem a causa indígena, como “Dom Pedro Casaldáliga” (bispo de São Félix do Araguaia, MT), “Dom Erwin Krautler” (bispo do Xingu, PA), “Dom Tomás Balduino” (bispo de Goiás) e o padre jesuíta “Thomaz de Aquino Lisboa” (PREZIA, 2003, p. 60).

Em março de 1974, um documento-denúncia produzido por um grupo de bispos e missionários, com a coordenação do padre Iasi, causaria impacto diante da comunidade nacional e internacional, estabelecendo claramente uma oposição ao Estatuto do Índio, promulgado no mês de dezembro do ano anterior. Este documento, denominado *Y-Juca-Pirama*, trazia duras críticas às práticas missionárias tradicionais e seus impactos sobre a vida dos povos indígenas, e às políticas oficiais adotadas até aquele momento pelo Estado por meio da Funai. Com essas críticas e posicionamentos que ganhavam espaço no CIMI, logo se instaurou a repressão do Estado sobre esse grupo de bispos mais progressistas, principalmente o padre Egydio Schwade, o padre Antônio Iasi e Dom Pedro Casaldáliga, que foram “proibidos de entrar em áreas indígenas” durante um certo período (PREZIA, 2003, p. 63).

No mês de maio do ano de 1978, o CIMI criava o *Porantim*,<sup>6</sup> que, no início, funcionou como um boletim informativo, com sede em Manaus. Acompanhando as transformações do CIMI, o *Porantim* estabeleceu um canal de comunicação que manteve os povos indígenas, missionários e outras entidades de apoio presentes nas grandes capitais informados dos conflitos, necessidades e reivindicações daqueles que se localizavam na região amazônica.

Durante a década de 1980, o periódico passou a ser enviado para as diversas capitais do País, consolidando um alcance nacional, principalmente após a transferência do secretariado nacional do CIMI para a capital federal, em 1982. Nesse momento, o indigenismo missionário renovado consolidava-se no Brasil, principalmente no que dizia respeito à atuação do CIMI – e, nesse cenário,

---

<sup>6</sup> Segundo a descrição do próprio periódico, o termo *Porantim* é proveniente da língua Sateré-Mawé e tem diferentes significados. Pode ser traduzido como remo, ou também pode ser compreendido como um tipo de arma, ou ainda um termo relacionado à memória.

também surgiram organizações indígenas que buscavam representar diferentes povos e grupos em diferentes regiões do País.

Por meio da análise do *Porantim*, aos poucos, podemos perceber a crescente presença indígena em suas páginas. Estas vozes que são apresentadas no *Porantim* também se constituem como força social que estabelece, inevitavelmente, certa influência sobre o que é produzido pelo veículo, já que são suas realidades o objeto principal dessas publicações. Dessa forma, compreendemos que aquelas lideranças indígenas vão-se constituindo como movimento organizado dentro do jogo comunicativo de ocupação desses espaços e busca da visibilidade para suas questões. Essas vozes indígenas aparecem em cartas, entrevistas, documentos assinados por lideranças em assembleias indígenas, entre outros materiais.

#### 4. A ANTROPOLOGIA E O INDIGENISMO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

No início da década de 1970, os antropólogos já apontavam para a necessidade de uma linha teórica que pudesse servir de base para novas práticas indigenistas. Uma nova linha teórica que considerasse as especificidades e necessidades de cada grupo, ao contrário da linha que se seguia até então. O indigenismo oficial que se criticava naquele momento, fundava-se “em modelos conceituais externos à realidade indígena, não deixava de ser outra forma, talvez mais sutil e mais perigosa, de etnocídio” (BARTOLOMÉ e ROBINSON, 1981).

Essas novas abordagens teóricas e práticas também encontraram espaço entre os antropólogos no Brasil, uma vez que o indigenismo oficial vigente até então, também seguia os ideais integracionistas que haviam sido instituídos com o problemático SPI, posteriormente substituído pela Funai em 1967 devido a constatações de envolvimento do órgão em práticas ilegais que lesavam diretamente o patrimônio e a vida de diversos povos indígenas no Brasil.

Darcy Ribeiro desenvolveu um extenso trabalho sobre a integração das populações indígenas no Brasil. Em seus textos, denunciava a violência, o desrespeito e o etnocídio que ameaçava a existência dos povos indígenas, apresentando, em muitos momentos, um olhar pessimista diante do processo de integração imposto a esses grupos. Devido aos números que visualizava naquele momento, ou às situações nas quais se encontravam diversos povos indígenas por todo o País, o autor parecia apontar para uma possível extinção dessas populações se tudo continuasse como estava. Por outro lado, também criticava a “atitude romântica, preservacionista”, considerando a fluidez da cultura e as inevitáveis transformações impostas pelas relações étnicas (RIBEIRO, 1993).

Durante a década de 1970, esses posicionamentos seriam explicitados nos primeiros grandes simpósios realizados por antropólogos que reconheciam os povos indígenas como sujeitos autônomos, detentores de diferentes identidades e direitos específicos. Esses simpósios aconteceram na ilha de Barbados e deram origem a dois dos documentos mais importantes desse período de transição dos antropólogos com relação às práticas indigenistas: a *Declaração de Barbados*, em 1971, assinada por intelectuais de renome como Darcy Ribeiro – que foi o único a assinar o documento pelo fato de que estava exilado, o que diminuía o risco de represálias, tão temidas por outros intelectuais que viviam no Brasil naquele momento; e a *Declaração de Barbados II*, em 1977. O 1º e o 2º Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul, como foram chamados, trariam à tona o posicionamento dos antropólogos e de outros intelectuais sobre as políticas indigenistas que vinham sendo implementadas e apresentariam as ideias e linhas de ação consideradas adequadas para que se garantisse o direito dos povos indígenas à terra, à saúde, à diversidade e à autodeterminação. A ideia principal deste documento era “apresentá-lo à opinião pública, com a esperança de que contribua para o esclarecimento deste grave problema continental e para a luta de libertação dos indígenas.” (LACERDA, 2009, p. 379).

Algumas organizações como a ABA – Associação Brasileira de Antropologia, que já existia desde a década de 1950; a CPI-SP – Comissão Pró-Índio de São Paulo, criada em 1978; a Anai – Associação Nacional de Apoio ao Índio, criada em 1979, entre outras, surgiam nesse processo no qual os antropólogos assumiam a necessidade de se desenvolverem novas linhas teóricas que considerassem novas práticas indigenistas. Essas entidades se tornaram grandes aliadas do movimento indígena na luta pelos direitos indígenas durante a Assembleia Nacional Constituinte, entre 1987 e 1988.

Essas organizações participaram da elaboração de importantes documentos submetidos à Assembleia Nacional Constituinte, como a Proposta de Programa Mínimo para os direitos indígenas na Constituinte, em maio de 1986 – aliadas à União das Nações Indígenas –, e compuseram as assinaturas de Propostas de Emendas Populares entregues às comissões e subcomissões temáticas, como a encabeçada pela UNI em abril de 1987.

## 5. MOVIMENTO INDÍGENA

Uma das preocupações centrais nesta análise do movimento indígena reside na compreensão das transformações culturais e identitárias pelas quais aquelas lideranças e grupos passaram desde suas primeiras experiências políticas no movimento, dentro e fora das aldeias, quando passaram a se

relacionar com lideranças de outros povos,<sup>7</sup> com missionários, com representantes das entidades de apoio, com parlamentares e outros sujeitos que ora apoiavam, ora se opunham, ou ainda negociavam com as lideranças indígenas ou com aqueles que apoiavam a luta pelos direitos indígenas.

Buscamos localizar e reconstituir a história desse processo étnico utilizando um referencial teórico formado por conceitos e discussões provenientes da historiografia recente sobre o tema, da sociologia, da antropologia e do direito.

Utilizamos a abordagem apresentada por Fredrik Barth (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1988) para compreender as relações entre diferentes grupos étnicos e a importância das dinâmicas que envolvem suas fronteiras. Sobre estas relações, Guillermo Bonfil Batalla também apresenta um esquema metodológico com o qual busca definir o fenômeno étnico como um processo relacional no qual o grupo busca a exclusividade sobre as decisões a serem tomadas dentro de um universo específico de elementos culturais considerados próprios. Dessa relação do grupo com os elementos culturais, resultaria a identidade étnica (BATALLA, 1988).

Utilizando esses referenciais teóricos na análise do contexto do Brasil durante as décadas de 1970 e 1980, passamos a atribuir fundamental relevância ao movimento indígena enquanto força social que levou a outro nível a disputa entre indígenas e não indígenas sobre as narrativas históricas que prevaleceriam a respeito da definição de *índio* e da condição dos povos indígenas enquanto sujeitos de direito culturalmente diferenciados dentro da sociedade brasileira.

O movimento indígena demonstrou uma enorme capacidade criativa para apropriar-se de alguns dos elementos culturais dominantes, mesclando-os com elementos culturais autônomos provenientes de diferentes povos, dada a diversidade étnica existente entre as diversas lideranças. Como resultado desse processo de disputa pela exclusividade das decisões sobre os elementos culturais autônomos, aquelas lideranças construíram uma identidade *pan-indígena*, de caráter supraétnico, que buscou articular-se de maneira inédita para viabilizar um novo diálogo com o Estado e com a sociedade brasileira, no qual fosse possível reivindicar direitos fundamentais a todos os povos indígenas presentes no território nacional.

Daniel Munduruku apresenta uma interessante análise do surgimento do movimento indígena, na qual desenvolve a ideia de que o movimento foi capaz de, a seu modo, unir diferentes visões de

---

<sup>7</sup> Tanto aquelas lideranças que mantinham um diálogo dentro do movimento quanto as lideranças tradicionais que mantiveram menos contato com esses representantes ou com a sociedade branca.

realidade, referente às lideranças – provenientes de diferentes etnias indígenas – que iniciaram esse processo de construção (MUNDURUKU, 2012).

O autor utiliza um esquema conceitual no qual um grupo se identifica, organiza-se e cria uma coesão por meio de três elementos: “memória, identidade e projeto”, basicamente fundamentados em compreensões do passado, presente e futuro desses grupos. Munduruku considera a memória como um elemento que ganha uma importância particular na constituição das identidades indígenas e desenvolve a ideia de memória social existente entre os povos indígenas (MUNDURUKU, 2012, p. 47).

A partir dessa concepção de memória e de sua importância para os povos indígenas, a análise do movimento indígena ganha um outro grau de complexidade. As lideranças que o formaram eram provenientes de diferentes povos de diferentes regiões do Brasil. Cada uma dessas lideranças trazia a memória social construída juntamente ao seu povo, constituindo um espaço de diálogo, solidariedade e cooperação no qual essas diferentes visões de realidade geralmente buscaram alinhar seus objetivos. Nesse processo, a memória de cada um desses indivíduos e grupos passou por uma reelaboração que possibilitou a construção de uma identidade comum que seria a base do movimento indígena naquele momento.

O conceito de identidade pan-indígena desenvolvido por Maria Helena Ortolan conduz-nos por um caminho interessante na análise do movimento indígena enquanto movimento social que foi capaz de articular interesses diversos em âmbito nacional a partir desta identidade supraétnica (ORTOLAN MATOS, 1997).

Um dos elementos utilizados pelas lideranças indígenas era o termo *índio*, algo inédito. As lideranças indígenas perceberam que, além de suas identidades étnicas, também poderiam fazer parte de outra categoria mais ampla que comportasse ou unisse os interesses de diferentes povos indígenas do Brasil, algo que foi extremamente útil no momento da disputa pela escrita do texto constitucional de 1988.

Com uma participação crescente em assembleias, reuniões diversas, atos políticos em diferentes situações, deslocamentos constantes para outras aldeias, para diversas capitais, para Brasília, nos encontros com lideranças de diferentes povos, antropólogos, missionários, parlamentares e outros sujeitos, essas lideranças desenvolveram um projeto que lançava bases para novas relações e representações indígenas. Esse projeto seria fundamental para que se definissem as ações do

movimento indígena, que, principalmente a partir da metade da década de 1980, passa a traçar estratégias para participar da construção de uma nova Constituição.

Segundo Poliene Bicalho, “apenas a partir da década de 1970 é que se pode falar em luta social indígena coletiva e conscientemente formada, em condições de dar lugar a um movimento social indígena no Brasil” (BICALHO, 2010, p. 81).

Maria da Glória Gohn apresenta um panorama das discussões teóricas desenvolvidas nos Estados Unidos, na Europa e na América Latina em torno dos movimentos sociais e os paradigmas que os envolvem. Nessa análise, o movimento indígena aparece inserido em um conjunto mais amplo, dos chamados *novos movimentos sociais*. As principais correntes teóricas dos Novos Movimentos Sociais, apresentadas pela autora, passam pelos estudos de Alain Touraine, Alberto Melucci e Claus Offe (GOHN, 2011).

O movimento indígena constituiu-se como um dos diversos movimentos que reivindicavam a igualdade de direitos em relação aos demais cidadãos brasileiros, mas que também reivindicava o direito de permanecerem como sujeitos diferentes dos demais brasileiros. As reivindicações por igualdade de direitos, nesse caso, implicam “direito à diferença cultural, que é peculiar à sua sobrevivência” (BICALHO, 2010, p. 85).

Além do surgimento de organizações locais e regionais como o CGTT – Conselho Geral da Tribo Ticuna, fundado ainda em 1982; a FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, fundada em 1987; ou o CIR – Conselho Indígena de Roraima, fundado em 1987, o movimento indígena despenderia esforços que levariam a articulações a nível nacional. Aqui, analisamos, com maior atenção, aquela que foi a organização indígena com maior participação no processo constituinte, representada por lideranças de todo o Brasil: a UNI – União das Nações Indígenas.

A UNI fez-se presente de forma significativa no jogo político da Assembleia Nacional Constituinte, inserindo-se em importantes acordos e negociações com diferentes personagens políticos, além de assinar documentos oficiais que influenciariam a construção do texto constitucional, como a Proposta de Programa Mínimo para a Constituinte, ou as Propostas de Emendas entregues à Comissão de Sistematização.

Podemos dizer que o movimento indígena foi construído por lideranças de diferentes perfis. Mais jovens, mais velhos, mais inseridos na sociedade do branco ou mais ligado às práticas tradicionais de seus povos. Essas diferenças evidenciam a pluralidade existente no movimento indígena e apontam



para um árduo trabalho de construção de uma unidade que se buscou por meio de organizações indígenas como a UNI.

## 6. AS ASSEMBLEIAS INDÍGENAS

As assembleias de lideranças indígenas foram eventos que contribuíram fundamentalmente para o surgimento do movimento indígena. Nessas assembleias, as lideranças indígenas assumiram novas demandas que incluíam os diferentes povos indígenas do Brasil. As reivindicações passaram do âmbito local para o nacional, o que também está relacionado com o uso de termos como *índio*, *parente*, *irmão*, entre outros. Portanto, as articulações e novas demandas assumidas nessas assembleias e a linguagem e os símbolos utilizados pelas lideranças constituíram-se como estratégias bastante eficientes para a construção de um diálogo com o qual o movimento indígena seria capaz de exercer influência fundamental sobre a redação da Constituição de 1988.

Inicialmente, as chamadas Assembleias de Chefes Indígenas foram idealizadas pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário, órgão ligado à CNBB. A articulação inicial necessária para que se realizasse estes eventos deu-se, em grande parte, pela atuação do CIMI, que se estendia por todo o território brasileiro.

Com suas unidades regionais e um secretariado nacional que, a partir de 1982 passou a ser sediado em Brasília, o CIMI contava com uma estrutura capaz de articular lideranças indígenas e indigenistas de todo o Brasil, mantendo-os informados do que ocorria em todos os cantos do País e próximos de tudo o que ocorria na capital federal.

A primeira assembleia aconteceu em Mato Grosso, “em Diamantino, na sede da Missão Anchieta, em 19 de abril de 1974”. No ano seguinte, mais três assembleias ocorreriam em diferentes regiões do País: em “Cururu (PA), na Missão Franciscana, em maio”; “Meruri (MT), na Missão Salesiana, em setembro”; e em outubro, na cidade de Frederico Westphalen, no Rio Grande do Sul (PREZIA, 2003, p. 64-65). Daquele momento em diante, não apenas o número de assembleias passa a aumentar a cada ano, mas elas passam a ser organizadas pelas próprias lideranças indígenas e sediadas nas próprias aldeias.

Maria Helena Ortolan analisa a participação do CIMI nestas primeiras assembleias indígenas. Sobre a primeira assembleia indígena, a autora diz que “a ideia partiu do padre Tomás Aquino Lisboa”, em uma das reuniões do Conselho. Esta assembleia contou com a coordenação do padre Antônio Iasi, padre Rodolfo Lunkenbein, padre Adalberto (cujo sobrenome, segundo a autora, não foi citado no

documento analisado), Dom Tomás Balduino, Luis Gouveia e por dois indígenas: o “Capito Bororo Aídji e o Xavante Uiroçu” (ORTOLAN MATOS, 1997, p. 130). Além desses, outros missionários do CIMI são citados pela autora como personagens que estiveram presentes na maioria das assembleias, estando, entre eles, Dom Pedro Casaldáliga, padre João Bosco Burnier e padre Egydio Schwade, entre outros que participariam de todo o processo.

As próprias lideranças passaram a organizar essas assembleias em diferentes regiões do Brasil, passando a visitar outros povos e a recebê-los em suas terras. Nestas primeiras assembleias “os primeiros líderes perceberam que a apropriação de códigos impostos era de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos interesses, não mais de um único povo, mas de todos os povos indígenas” (PREZIA, 2003, p. 45) do Brasil. Sobre a representatividade dessas lideranças, mesmo que o CIMI tenha reconhecido os líderes tradicionais como representantes dos povos indígenas nas primeiras assembleias – portanto, um reconhecimento externo ao grupo – um outro perfil de liderança passa a assumir estes espaços com muita eficiência e a se destacar nas novas dinâmicas interétnicas.

Os novos líderes indígenas passaram a assumir funções que iam além da autoridade estabelecida de forma interna pelos seus grupos, estabelecendo um trânsito entre o universo cultural indígena, ou de um grupo étnico específico, e o universo não indígena. Diante desse processo – que, por vezes, envolveu disputas entre diferentes perfis de lideranças, com diferentes idades ou posicionamentos – que se consolidou o papel da liderança indígena, que assume essa identidade supraétnica, além da identidade relacionada a uma etnia específica. Seriam os sujeitos chamados por Guillermo Bonfil Batalla de *intermediários*, como já citado anteriormente. Segundo Ortolan, estes sujeitos:

[...] articulam o mundo das comunidades indígenas com o mundo da sociedade nacional. Por atuar na esfera política do contato, exige-se deles um perfil ambíguo distinto dos chefes das aldeias, como, por exemplo, um certo conhecimento sobre a estrutura da sociedade nacional (ORTOLAN MATOS, 1997, p. 125).

Ainda segundo a autora, essas novas lideranças indígenas estavam iniciando um *movimento duplo*, no qual, por um lado, assumiam a identidade pan-indígena e se inseriam na categoria índio; e, por outro lado, mantinham, reformulavam e, de certa forma, fortaleciam a identidade étnica específica.

Analisando a tabela apresentada por Rosane Freire Lacerda, podemos perceber que, entre os anos de 1974 e 1984, o número de assembleias indígenas ocorridas no Brasil aumentou

significativamente, chegando a 10 assembleias realizadas em 1979 e 13 assembleias realizadas em diferentes regiões do País em 1980, com a participação de lideranças de dezenas de povos.<sup>8</sup>

A partir do início do ano de 1985 até o final do ano de 1987, praticamente todos os números do jornal *Porantim* trazem informações sobre conselhos, reuniões, assembleias e decisões tomadas pelo movimento indígena organizado nas diferentes regiões do Brasil.

Compreendemos que a UNI surge como uma necessidade, uma demanda do movimento indígena naquele contexto de abertura política gradual, fim da ditadura, surgimento de diversos movimentos sociais e consolidação de um cenário pré-constituente. Naquele momento, a criação de uma organização de caráter nacional era considerada fundamental para que a voz do movimento indígena fosse ouvida, principalmente na Assembleia Nacional Constituinte. Contudo, não podemos afirmar que a fragmentação do movimento indígena, ou a mudança dos polos de atuação para o contexto local e regional – que foi o que, de forma geral, ocorreu após o processo constituinte – significa um enfraquecimento ou mesmo uma dispersão do movimento. Diferentes contextos podem gerar diferentes demandas.

A criação da União das Nações Indígenas não ocorreu de forma alheia a todo o processo étnico que envolveu a criação e a consolidação do movimento indígena. A organização teria a complexa função de representar todos os povos indígenas do Brasil, o que demandaria grande esforço de todas as lideranças envolvidas, dada a diversidade étnica existente no País, que por vezes gerou conflitos, disputas, rivalidades e distanciamentos existentes entre estes povos e lideranças.

Os principais temas que vinham sendo discutidos nas assembleias indígenas pelas diversas lideranças e grupos indígenas, pela UNI e com outras entidades de apoio à causa indígena, centrais sindicais e associações profissionais e científicas, foram organizados na proposta de Programa Mínimo, desenvolvido durante uma assembleia realizada em São Paulo entre os dias 9 e 10 de maio de 1986.<sup>9</sup>

As lideranças indígenas e seus aliados continuaram a organizar assembleias por todas as regiões do Brasil, e a presença de representantes da UNI era uma constante. No final da década de 1980, o movimento indígena já possuía uma organização considerável, a nível regional e nacional.

---

<sup>8</sup> Ver Anexo A, p. 175, em LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

<sup>9</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Porantim*, Brasília, DF, ano VIII, n. 87, p. 4, jun. 1986. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esta pesquisa, buscamos apresentar uma análise historiográfica do processo de construção da identidade e das políticas apresentadas pelo movimento indígena no Brasil durante as décadas de 1970 e 1980, tendo em vista seu protagonismo durante o processo que envolveu a Assembleia Nacional Constituinte e a construção da Constituição Federal de 1988.

Naquele contexto de abertura política, principalmente a partir do final da década de 1970, o movimento indígena surgia em meio a outros movimentos sociais que também faziam oposição ao regime vigente, como o movimento operário, movimento negro, os movimentos ligados à área da educação, saúde ou pessoas com deficiência, como citado anteriormente.

Por meio da análise sistemática do jornal *Porantim*, elucidamos parte desse processo de construção identitária. A leitura sequenciada desse periódico, durante o período supracitado – principalmente, dos números publicados entre os anos de 1985 e 1988 –, possibilitou o levantamento de inúmeros registros da agência indígena naquele processo constituinte. Pudemos compreender como se deu o processo de consolidação das lideranças e grupos indígenas, bem como alguns dos elementos culturais e identitários apresentados por eles.

Durante a pesquisa, nós nos deparamos com o desafio de compreender a natureza da identidade e das políticas indígenas que se desenvolviam naquele momento – e localizá-las na narrativa apresentada pelo jornal *Porantim* ao longo do que chamamos de processo constituinte.

Para realizar tal levantamento, consideramos que alguns dos fatores que permearam a construção dessas políticas indígenas estiveram intimamente ligados à aquisição, apropriação e, também, à resistência aos elementos culturais provenientes dos sujeitos não indígenas. Portanto, localizar e mapear a agência indígena nas páginas do *Porantim* foi um processo de aprendizado e de compreensão das características culturais e identitárias apresentadas por aquelas lideranças.

Dessa forma, pudemos compreender como se dá a análise da imprensa enquanto sujeito social, bem como a análise de documentos seriados, o que possibilitou um avanço nos estudos desse periódico.

Com este trabalho, evidenciamos o protagonismo dessas lideranças e grupos indígenas no processo de construção de uma identidade supraétnica que viabilizou a criação de entidades indígenas em diferentes contextos e níveis de atuação e, conseqüentemente, a consolidação de alianças locais, regionais e nacionais.

Também pudemos compreender alguns detalhes inerentes à construção da maioria dos movimentos sociais, como as dificuldades, as divergências ou disputas internas, convergências e alianças que permeiam esse processo. Em meio a essas relações, são construídas as memórias, identidades e projetos que dão sentido aos movimentos sociais.

A análise do contexto histórico abordado na pesquisa leva-nos a compreender o movimento indígena como um dos chamados *Novos Movimentos Sociais* – categoria teórica abordada ao longo desta dissertação. Contudo, ainda que seja inserido nessa categoria, o movimento indígena apresenta características particulares que extrapolam esses limites teóricos, trazendo o elemento étnico como fundamental para sua existência. Esse elemento étnico ainda ganha um outro nível de complexidade quando consideramos a diversidade existente entre as lideranças. Portanto, o movimento indígena constituiu-se como uma força social que foi capaz de aglutinar diferentes indivíduos e grupos étnicos com diferentes visões de mundo em torno de interesses comuns, construindo uma identidade indígena, como já nos referimos, supraétnica.

Essa identidade construída pelo movimento indígena foi capaz de incluir as diferentes etnias indígenas em uma única categoria que atendia a todas aquelas demandas. As diversas lideranças passavam a adotar essa identidade e a se reconhecerem como indígenas, tomando para si as demandas comuns aos diferentes povos, sem que deixassem de se reconhecer como Kayapó, Yanomami, Guarani, Terena etc. A identidade étnica específica de cada liderança não entrou em contradição com a identidade indígena supraétnica. Pelo contrário, integrou-se a ela, de forma que uma passou a validar a outra.

Pudemos perceber que muitas das características do movimento indígena no Brasil assemelham-se aos processos vividos por outros movimentos indígenas da América Latina, como o movimento indígena da região do Cauca, na Colômbia, que também surge durante as décadas de 1970 e 1980 (ARCHILA NEIRA; GONZÁLEZ PIÑEROS, 2010).

Em ambos os casos, observa-se o surgimento de uma identidade supraétnica fundamentada nas demandas e condições compartilhadas por diferentes grupos. Essa identidade – que, além dos elementos culturais próprios, apropria-se estrategicamente dos elementos culturais do branco – constituiu-se como a expressão política desses grupos ou lideranças.

Nos dois contextos ora citados, essas identidades foram capazes de garantir certa unidade e coesão entre diferentes visões de mundo, o que garantiu a consolidação desses movimentos indígenas,

que chegaram a criar entidades regionais e nacionais que os representassem diante dos desafios, ameaças e retrocessos que, lamentavelmente, ainda assombram os povos originários.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ARCHILA NEIRA, Mauricio; GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Movimiento indígena caucano: historia y política**. Tunja: Sello Editorial Universidad Santo Tomás, 2010.

BARTOLOMÉ, Miguel A.; ROBINSON, Scott S. Indigenismo, dialética e consciência étnica. Trad. Edson Passeti. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

BATALLA, Guillermo Bonfil. Do indigenismo da Revolução à antropologia crítica. Tradução: Evaldo Sintoni. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **La teoría del control cultural en los estudios de los procesos étnicos**. Anuário Antropológico. Brasília: UnB; Tempo Brasileiro, 1988.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970/2009)**. 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BRASIL. [Constituição (1934)]. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm). Acesso em: 11 jul. 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 12 jul. 2021.

BRASIL. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, Poder Legislativo, 5 jan. 1916. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1910-1919/lei-3071-1-janeiro-1916-397989-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 11 jul. 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Porantim**, Brasília, DF, 1978-1988. Anos V-X. Disponíveis em:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&PagFis=4381>. Acesso em: 15 jul. 2018.

CRUZ, Heloisa de Faria. Comunicação popular e trabalhadores: redes de comunicação e impressos dos movimentos sindicais e populares de São Paulo – 1970/1990. **Projeto História**, São Paulo, n. 48, dez. 2013. 28p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: histórias, direitos e cidadania. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel. **A revolução impressa**: a imprensa na França, 1775-1800. São Paulo: EDUSP, 1996.

Declaração de Barbados I (Declaração do “Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul”) – Barbados, 25 – 30 de janeiro de 1971. *In*: LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009, p. 379.

Declaração de Barbados II – Barbados, 28 de julho de 1977. *In*: LACERDA, 2009, *op. cit.*, p. 386.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR [DIAP]. **Quem foi quem na Constituinte**: nas questões de interesse dos trabalhadores. São Paulo: Cortez, 1988.

DIAS FILHO, Antonio Jonas. **Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany**: dois presídios federais para índios durante a ditadura militar. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3611>. Acesso em: 11 jul. 2021.

GOHN, Maria da Glória. (org.). **Movimentos sociais no início do século XXI**: antigos e novos atores sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 2011.

JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de A. (org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, 1981.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: o mito da tutela indígena. São Paulo: Baraúna, 2009.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. *In*: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970–1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Educação em Foco. Série Educação, História e Cultura).

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970 – 1980)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Unesp, 1988.

PREZIA, Benedito. **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003.

SOUZA FILHO, Carlos F. Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. 1. ed. 7. reimpr. Curitiba: Juruá, 2010.

*Data de submissão: 23/02/2023*

*Data de aprovação: 10/05/2023*