



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**FELIPE HENRIQUE PORFIRIO SILVA**

**“POR DENTRO E POR FORA DO ESTADO”: ESTRATÉGIAS E DESAFIOS NO  
PROCESSO POLÍTICO DE CONSTITUIÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO  
BRASIL CONTEMPORÂNEO**

**BRASÍLIA – DF**

**2017**

Felipe Henrique Porfirio Silva

**“POR DENTRO E POR FORA DO ESTADO”**: estratégias e desafios no processo político de constituição do Movimento Indígena no Brasil contemporâneo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (DAN / UnB) como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Carla Costa Teixeira

Brasília – DF  
2017

*“Nós, povos indígenas do Brasil, percorremos um longo caminho de reconstrução dos nossos territórios e das nossas comunidades. Com essa história firmemente agarrada por nossas mãos coletivas, temos a certeza de que rompemos com o triste passado e nos lançamos, com confiança, em direção ao futuro. (...) A nossa luta indígena é uma homenagem aos inúmeros heróis que tombaram guerreando ao longo de cinco séculos. A nossa luta é para nossos filhos e netos, povos livres numa terra livre.”*

(Documento final da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil. Coroa Vermelha, Bahia, 21 de abril de 2000).

*“Um galo sozinho não tece uma manhã  
ele precisará sempre de outros galos.  
De um que apanhe esse grito que ele  
e o lance a outro; e de outros galos  
que com muitos outros galos se cruzem  
os fios de sol de seus gritos de galo,  
para que a manhã, desde uma teia tênue,  
se vá tecendo, entre todos os galos.”*

(João Cabral de Melo Neto)

## AGRADECIMENTOS

Muitas forças ajudaram a compor aquilo que em hora apresento como “resultado final” deste trabalho. Sem elas não poderia sequer pretender dar início a uma empreitada que tantos desafios tem me proporcionado no decorrer de todo o mestrado. E, por isso, como não poderia ser diferente, deixo aqui meus mais sinceros agradecimentos:

À minha mãe, Ana Cecília, cuja convivência e companhia têm se mostrado a cada dia um precioso presente da vida.

Aos meus irmãos, Francisco Conrado e Cynd Patrici, que, ainda que distantes, hão de compor para sempre parte daquilo que sou; irmanados em sangue, em afeto e em memória.

À Daniele Soares (minha querida Dani!) com quem tenho tido a oportunidade de compartilhar tantos momentos especiais e cuja presença tem significado para mim a razão de meus mais sinceros sorrisos.

A Lucas Coelho, caro amigo, que de todos foi aquele com quem mais de perto compartilhei alegrias e amarguras de nossa vida de mestrando em Brasília.

Às muitas lideranças indígenas com quem mantive contato durante a pesquisa, que sempre me acolheram de forma bastante diligente e que muito têm me ensinado sobre os diversos significados de se lutar e de se viver neste mundo; entre outros nomes, um agradecimento especial a: Dona Raimunda (pajé do povo tapeba), Luiz Caboclo (pajé do povo tremembé), Dourado Tapeba, Weibe Tapeba, Ceiça Pitaguary, Rosa Pitaguary, Leila Tabajara, Dona Francisca Cariri, Afilton Krenak, Álvaro Tukano, Marcos Xukuru, Sônia Guajajara, etc.

À minha orientadora, Carla Costa Teixeira, por ser para mim uma inspiração enquanto professora, pelas inúmeras referências fornecidas e pelos comentários sempre precisos que me guiaram na feitura de todo este trabalho.

Aos professores Antônio Carlos de Souza Lima, Henyo Barreto Filho e Carlos Alexandre dos Santos, por aceitarem o convite para comporem a banca.

À FAPERJ pela bolsa que me foi concedida no âmbito do projeto **A antropologia e as práticas de poder no Brasil, séculos XX/XXI: formação de Estado, políticas de governo e saberes especializados sobre a diversidade sociocultural**. Bolsa Cientistas do Nosso Estado (2014-2017). Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Processo E-26/201.172/2014-BOLSA.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF), pelas bolsas de estudo também fornecidas no Mestrado.

A todos os professores e professoras com quem tive a oportunidade de cursar matérias durante minha passagem pelo Mestrado: Antonádia Borges, Andréa Lobo, Carla Teixeira, Marcela Coelho, João Sautchuk, Luiz Abreu, Alcida Ramos, Luis Cayón e Anderson Oliva.

Às minhas colegas e aos meus colegas de UnB que também me acompanham nessa jornada e com quem tenho tido a honra de compartilhar tantos aprendizados e experiências; entre outros nomes um agradecimento especial a: Ana, Alex, André, Bia, Cacá, Daniel, Eliane, Ester, Felipe, Francisco Apurinã, Francisco Tukano, Hugues, Isabele, Juanita, Júlia, Klayton, Leila, Leonardo, Luciana, Luísa, Marcos, Mariana, Natália, Túlio, etc.

## RESUMO

Neste trabalho me proponho a refletir sobre como tem se dado a participação do Movimento Indígena na atual arena política da sociedade brasileira. Para tanto busco, então, observar o modo como são construídas as relações entre militantes do Movimento Indígena com agentes e órgãos estatais a partir de uma análise etnográfica e comparada entre dois eventos: a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista (ocorrida ao longo de todo o ano de 2015) e o 13º Acampamento Terra Livre (ocorrido em maio de 2016). A importância de uma análise comparada entre esses eventos está no fato deles representarem duas formas distintas de participação social, respectivamente, uma que se dá “por dentro” do Estado e outra que se dá “por fora” de seus mecanismos institucionais. Fornecendo-nos, com isso, algumas pistas para compreendermos algo sobre as diferentes estratégias políticas implicadas nessa complexa e heterogênea relação que se constrói entre Movimento Indígena e Estado. Refletir sobre Movimento Indígena, todavia, não é das tarefas mais fáceis e isso por conta da própria dimensão e diversidade interna que compõem esse Movimento. É preciso levar em conta que dentro da ideia de um Movimento Indígena (referido no singular pelos seus próprios militantes) existem na verdade muitos *movimentos indígenas* que, por sua vez, refletem a diversidade das situações sociais vividas pelos indígenas no Brasil. Mas se estas situações sociais são tão diversas, por que, então, esses militantes, durante os eventos acima mencionados, faziam questão de destacarem constantemente a ideia de que faziam parte de um mesmo Movimento? Qual a importância estratégica dessa denominação na atual luta política dos povos indígenas? E, assim, quais as possibilidades e os desafios que estão, portanto, implicados nessa estratégia? São estas algumas das questões principais que tomo como base para desenvolver este trabalho.

**Palavras-chave:** Relação Movimento Indígena e Estado; 1ª CNPI e 13º ATL; Participação social; Estratégias políticas.

## ABSTRACT

In this work, I propose a reflection upon how the Indigenous Movement participates in the current state of affairs of the Brazilian political situation. For that purpose, I seek to observe how indigenous political activists build a relationship with federal agents and agencies through the comparative ethnographic analysis of two events: the 1st National Conference on Indigenous Politics (that took place in many venues during 2015) and the 13th Terra Livre Camping (set in May 2016). The relevance in comparing these two events lies in the fact that they represent two distinct ways of social participation. One that happens within the Administration boundaries and the other around its institutional devices. The resulting analysis provides us with signs pointing to the different political strategies in use during the negotiation of a sometimes complex and heterogeneous relationship between the Indigenous Movement and the State. However, to ponder over the Indigenous Movement is no simple task because of its large dimension and diversity held within its cause. It is necessary to take into account that inside the idea of an Indigenous Movement (referred strictly by its members in the singular) there contains many others indigenous movements, that, in turn, reflects the diversity of social backgrounds that the present indigenous populations found themselves. That leads us to some questions: Notwithstanding the fact that the needs of this movement are so plural, why do they insist on stressing the idea that they all belong to the same movement? What is the strategic importance of this denomination in the present political struggle? Moreover, what are the possibilities and challenges implied in that strategy? Those are some of the questionings that I took as support to elaborate this dissertation.

**Key words:** Indigenous Movement and State relationship; 1st CNPI and 13th ATL; Social participation; Political Strategies.

## LISTA DE SIGLAS

- ABA:** Associação Brasileira de Antropologia
- ADELCO:** Associação para o Desenvolvimento Local Co-produzido
- AGU:** Advocacia Geral da União
- APIB:** Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- ARPINSUL:** Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
- APISUDESTE:** Associação dos Povos Indígenas do Sudeste
- APISUL:** Associação dos Povos Indígenas do Sul
- APOINME:** Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES
- ARINPOC:** Associação Raízes Indígenas dos Potyguara em Crateús
- ATL:** Acampamento Terra Livre
- CDPDH:** Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos
- CIMI:** Conselho Indigenista Missionário
- 1ª CNPI:** 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista
- CNPI:** Comissão Nacional de Política Indigenista
- COIAB:** Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
- COPICE:** Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará
- CTL:** Coordenações Técnicas Locais
- CTI:** Centro de Trabalho Indigenista
- DSEI:** Distrito Sanitário Especial Indígena
- FMI:** Fundo Monetário Internacional
- FUNAI:** Fundação Nacional do Índio
- GT:** Grupo de Trabalho
- ISA:** Instituto Socioambiental
- MPF:** Ministério Público Federal
- OIT:** Organização Internacional do Trabalho
- ONU:** Organização das Nações Unidas
- SPI:** Serviço de Proteção ao Índio
- TI:** Terra Indígena
- UC:** Unidade de Conservação
- UNI:** União das Nações Indígenas
- UNIND:** União das Nações Indígenas

## LISTA DE FIGURAS

**Figura 1:** Chegada dos participantes ao local do evento (Assembléia Local dos Povos Tapeba e Anacé).

**Figura 2:** Centro de Treinamento Acrópole.

**Figura 3 e 4:** Realização de um *toré* antes do início das atividades nas plenárias.

**Figura 5:** Apresentação da mesa de abertura do evento (Assembléia Local dos Povos Tapeba e Anacé).

**Figura 6:** Participantes organizando-se na plenária.

**Figura 7:** Apresentação da mesa de abertura do evento (Etapa Regional do CE, RN e PI).

**Figura 8:** Roda de Conversa sobre o eixo temático 4.

**Figura 9:** Apresentação da “Dança Guerreira do Povo Tapeba” antes do início do segundo dia das atividades nas plenárias.

**Figura 10:** Manifestantes barrados na rampa de acesso ao Congresso Nacional.

**Figuras 11 e 12:** Manifestantes com faixas.

**Figura 13:** Coletiva de imprensa que deu início às atividades do 13º Acampamento Terra Livre.

**Figuras 14 e 15:** Realização da 1ª Marcha no dia 11 de maio de 2016.

**Figuras 16 e 17:** Realização da 2ª Marcha no dia 12 de maio de 2016.

**Figuras 18 e 19:** Participantes fazem a montagem de suas tendas.

**Figura 20:** Tenda central na noite do último dia do 13º Acampamento Terra Livre.

**Figura 21:** Participante indígena cobra do presidente da Funai, João Pedro, pela demarcação das terras de todos os povos indígenas no Brasil.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>1. Entre o domínio e a subversão das regras: uma análise etnográfica sobre a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista.....</b>	<b>19</b>
<b>1.1. Apresentando a Conferência.....</b>	<b>23</b>
<b>1.2. Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé: formando os participantes indígenas para a Conferência.....</b>	<b>35</b>
<b>1.3. Etapa Regional dos Povos Indígenas do CE, do RN e do PI: construindo fronteiras e demarcando espaços sociais.....</b>	<b>48</b>
<b>1.4. Etapa Nacional: o Estado e o Movimento Indígena no “grande ritual político” da Conferência.....</b>	<b>62</b>
<b>2. O Movimento Indígena <i>contra</i> o Estado.....</b>	<b>74</b>
<b>2.1. “Por fora do Estado”: a constituição de um <i>ethos</i> de autonomia para o Movimento Indígena.....</b>	<b>76</b>
<b>2.2. A participação indígena no 13º Acampamento Terra Livre: entre as lógicas do espetáculo e do cotidiano.....</b>	<b>92</b>
<b>3. Pelos rumos da história: um rápido esboço sobre o processo de formação do Movimento Indígena no Brasil.....</b>	<b>104</b>
<b>3.1. Construindo uma narrativa histórica sobre o Movimento Indígena.....</b>	<b>108</b>
<b>3.2. O Movimento Indígena em processo: a luta pela conquista de direitos e pela sua auto-representação no contexto nacional.....</b>	<b>124</b>
<b>Considerações finais.....</b>	<b>130</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>135</b>

## Introdução

Tarde do segundo dia de atividades da Etapa Nacional da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista que ocorre no Centro Internacional de Convenções do Brasil, em Brasília-DF, dia 15 de dezembro de 2015, aproveito o intervalo após o almoço para realizar uma entrevista com uma participante indígena, da etnia Karipuna<sup>1</sup>, com quem já vinha conversando desde o dia anterior. A entrevista é rápida, pois logo em seguida ambos teremos que voltar para as atividades nas Rodas de Conversa<sup>2</sup>. Início a entrevista pedindo para que essa participante me conte algumas de suas impressões gerais sobre o evento em questão e, mais especificamente, sobre a participação indígena nesse processo, ao que, então, ela me responde:

“Assim, eu avalio que tem sido positiva nossa participação aqui. Porque é uma forma da gente se mostrar, né? De ser ouvido, então eu acho que é positivo. (...) Não se trata de defender governo, mas de lutar por nossos direitos. Porque, assim, o indígena hoje, é que nem a história lá que o professor contou<sup>3</sup>, ele tem que ser bilíngue. Bilíngue não, tem que ser é poliglota. Porque tem que aprender tanto a linguagem de suas culturas tradicionais, como também a linguagem dessas questões dos direitos (...). Participar aqui é uma forma, então, da gente se fortalecer enquanto Movimento Indígena. Aprender sobre nossos direitos e saber reivindicar o que é nosso, o que já deveria ser nosso, mas ainda nos é negado (...). *Se não for, assim, meu filho, ninguém escuta a gente e aí vamos ser comidos que nem o ratinho lá da estória*” (Grifos meus).

Início a Introdução com essa fala por ela sintetizar de forma bastante precisa aquele que é um dos principais desafios enfrentados pelo Movimento Indígena já desde os primeiros momentos de seu surgimento e que está centrado na perspectiva de que a luta pelo direito ao reconhecimento da diversidade étnica dos povos indígenas passa necessariamente pelo fato

---

<sup>1</sup> Como uma forma de preservar a identidade dos participantes, apenas publicarei seus nomes reais quando no trabalho estiver citando falas públicas. Do contrário, será sempre de forma genérica que me referirei a essas pessoas como o ou a participante / o ou a militante / a liderança indígena, etc. No máximo, em alguns casos, o que faço é colocar a identificação da etnia desse participante.

<sup>2</sup> Local em que se estava debatendo as propostas que seriam aprovadas e levadas a compor o Documento Final da Conferência.

<sup>3</sup> A participante se refere à fala de José Ribamar Bessa, professor da UERJ, que compôs o Documento Final da Conferência sobre “Política Indigenista Hoje”, ao falar sobre a importância de políticas públicas voltadas para

<sup>3</sup> A participante se refere à fala de José Ribamar Bessa, professor da UERJ, que compôs o Documento Final da Conferência sobre “Política Indigenista Hoje”, ao falar sobre a importância de políticas públicas voltadas para a conservação de línguas indígenas, recorreu a uma parábola para dar início a sua apresentação. Essa parábola, de forma bem resumida, conta a estória de um rato que escondido dentro de uma toca começou a escutar o miado de um gato. Com medo, então, de sair e ser devorado pelo gato, o rato permaneceu escondido na toca. Depois de várias horas nessa situação, o rato, então, de repente escuta um latido, ao que, assim, pondera que o gato, portanto, já havia ido embora. Nem bem saiu de sua toca, todavia, é surpreendido pelo gato que o abocanha. Desesperado, o rato ainda consegue dizer: (- Mas como é isso? Você por acaso virou cachorro?). Ao que o gato imediatamente respondeu: (- Nada disso. É que no mundo globalizado de hoje quem não se expressar ao menos em duas línguas, morre de fome!).

dos indígenas terem que aprender a dominar códigos de comunicação básicos da sociedade dominante ao qual estão inseridos. Do contrário, como destaca a participante em sua fala, não são nem ouvidos e, desta forma, seus direitos a existirem enquanto povos tradicionalmente dotados de histórias e identidades culturais próprias ficam comprometidos. Não se trata, portanto, de ver nesse aprendizado, afirma Gersem Luciano (2011), antropólogo indígena do povo Baniwa, uma forma de submissão passiva dos indígenas em relação ao “mundo dos brancos” e, muito menos, uma forma dos indígenas estarem, assim, progressivamente abandonando suas próprias culturas. Ao contrário, o que se busca com esse aprendizado é conquistar meios políticos que garantam aos indígenas o direito de se afirmarem enquanto distintos. O que, por sua vez, implica também em novos desafios e dificuldades a serem enfrentados pelos indígenas.

A complexidade desse processo que faz com que os indígenas, para que consigam afirmarem-se em suas diferenças, necessitem se utilizarem de códigos que são alheios, ao menos num primeiro momento, às suas próprias culturas, pode ser encarado como uma decorrência daquilo que Spivak (2010) definiu como sendo condição da ausência de um caráter dialógico da fala de grupos subalternos. A questão central que está colocada para esses sujeitos não é a de que eles realmente não possam falar, mas sim a de que mesmo ao falarem, não são de fato ouvidos. E, assim, como uma forma de lutarem contra essa situação de invisibilidade, é que esses grupos, então, buscam construir suas próprias representações a partir de símbolos típicos dos “grupos dominantes”. Mas, ao assim procederem, trazem também consigo a capacidade de alterarem esses símbolos, atribuindo-lhes, com isso, possibilidades de uso não previstas originalmente.

Tal processo é o que Sahlins (1997) caracteriza como sendo o da “indigenização da modernidade” e, segundo o autor, seria parte de um fenômeno mundial de “resistência” aos efeitos provocados pela modernização. Se há um inegável processo de integração global no mundo que se dá via um projeto de colonização moderno, esse processo, todavia, não é nem totalizador e nem homogêneo. A ele são contrapostas novas formas de diferenciação social. Pondera Sahlins que (1997: 57): “As semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências opostas de indigenização”. Tal processo estaria se dando, sobretudo, aponta ainda o autor, a partir de uma instrumentalização do conceito de cultura por parte dos povos indígenas. Atribuindo-se, assim, um sentido propriamente político a esta noção: através dela os povos indígenas estariam buscando conquistar espaços próprios dentro da sociedade mais ampla em que se encontram. O uso estratégico do conceito de cultura

passa, portanto, a ter um papel fundamental na luta anticolonial. O que seria de se esperar se considerarmos o fato, apontado por Amílcar Cabral (1973: 16, apud SAHLINS, 1997: 130), de que se o colonialismo se caracteriza como sendo um processo gigantesco de hegemonia cultural, somente, então, a cultura pode se mostrar como sendo o fundamento mesmo do movimento de libertação.

Levando em conta, portanto, a importância histórica e global desse fenômeno é que me proponho, então, neste trabalho a refletir sobre como tem se dado a participação do Movimento Indígena na atual arena política da sociedade brasileira. Para tanto busco, então, observar o modo como são construídas as relações entre militantes do Movimento Indígena com agentes e órgãos estatais a partir de uma análise etnográfica e comparada entre dois eventos: a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista (ocorrida ao longo de todo o ano de 2015) e o 13º Acampamento Terra Livre (ocorrido em maio de 2016)<sup>4</sup>. A importância de uma análise comparada entre esses eventos está no fato deles representarem duas formas distintas de participação social<sup>5</sup>, respectivamente, uma que se dá “por dentro” do Estado e outra que se dá “por fora” de seus mecanismos institucionais. Fornecendo-nos, com isso, algumas pistas para compreendermos algo sobre as diferentes estratégias políticas implicadas nessa complexa e heterogênea relação que se constrói entre Movimento Indígena e Estado.

Refletir sobre Movimento Indígena, todavia, não é das tarefas mais fáceis, como pude perceber já desde os primeiros momentos de entrada em campo. E isso por conta da própria

---

<sup>4</sup> Uma apresentação mais detalhada dos eventos aqui mencionados será feita nos capítulos seguintes. Nesta Introdução, meu objetivo é tão somente apresentar ao leitor um desenho mais geral da pesquisa e, desta forma, melhor situá-lo na leitura do trabalho.

<sup>5</sup> Considerando o contexto político brasileiro ao longo das últimas duas décadas, como nos chama a atenção Szwako (2012), é inegável o fato de que o fenômeno da participação social veio progressivamente se consolidando enquanto uma prática política institucional de governo. Nesse período, alastraram-se, pelos três níveis da administração pública brasileira, inúmeros espaços e canais de participação da sociedade civil, a exemplo dos conselhos e das conferências nacionais. Para citar apenas alguns dados que são bastante ilustrativos desse processo, estima-se que, apenas no período compreendido entre os dois mandatos presidenciais de Lula (2003-2010), foram realizadas no Brasil 74 conferências, em torno das quais mais de 5 milhões de pessoas, entre representantes de governo e da sociedade civil, estiveram envolvidas. Isso representa mais de 50% de todas as conferências que até então já haviam sido realizadas no país (IPEA, 2011). Em 2014, agora já sob o mandato da presidenta Dilma, esse processo de institucionalização da participação social tenta se consolidar com o Decreto nº 8.243 que cria a chamada Política Nacional de Participação Social (PNPS) que, entre seus objetivos declarados, afirmava sua pretensão em instituir a participação social como uma espécie de “método de governo” (art. 4º) (MAGALHÃES, 2016). Este Decreto, porém, acabou sendo posteriormente “derrubado” na Câmara com a votação da proposta de um Projeto de Decreto Legislativo (nº 1491/2014), de autoria do deputado federal Mendonça Filho (DEM-PE), que sustou a aplicação da Política Nacional de Participação Social sob o argumento de que tal mecanismo ameaçava prerrogativas constitucionais do Legislativo. De todo modo, ao considerarmos esse contexto político em questão, percebemos, assim, como a ideia mesma de participação social veio gradualmente se concretizando enquanto uma categoria de política pública. Todavia, seria um equívoco se restringíssemos aqui nossa compreensão sobre a ideia de participação social apenas a seu viés institucional, pois como veremos no decorrer deste trabalho, parte fundamental do processo de luta política do Movimento Indígena ocorre não apenas por fora dos mecanismos institucionais de Estado, como também, em certos sentidos e em certas ocasiões, à própria revelia destes mecanismos.

dimensão e diversidade interna que compõem esse Movimento. É preciso levar em conta que dentro da ideia de um Movimento Indígena (referido no singular pelos seus próprios militantes) existem na verdade muitos *movimentos indígenas* que, por sua vez, refletem a diversidade das situações sociais vividas pelos indígenas no Brasil. Mas se estas situações sociais são tão diversas, por que, então, esses militantes, durante os eventos acima mencionados, faziam questão de destacarem constantemente a ideia de que faziam parte de um mesmo Movimento? Qual a importância estratégica dessa denominação na atual luta política dos povos indígenas? E, assim, quais as possibilidades e os desafios que estão, portanto, implicados nessa estratégia? São estas algumas das questões principais que tomo como base para desenvolver este trabalho.

Do mesmo modo, se propor a refletir sobre o Estado também envolve algumas complexidades semelhantes, e isso pelo fato de que sua análise está condicionada à necessidade de, enquanto pesquisadores, termos que assumir uma espécie de “dúvida hiperbólica” (BOURDIEU, 1996: 92) que coloque em questão aquelas que são aparentemente algumas de suas características mais básicas. Do contrário, ao invés de pensarmos sobre o Estado, afirma Bourdieu (1996: 91), o que fazemos é produzir um “pensamento de Estado”, no sentido de que seu próprio processo político de constituição passa a ser naturalizado. É preciso se levar em conta que, assim como o Movimento Indígena, o Estado também não é uma entidade homogênea, mas que, ao contrário, se constitui antes a partir de uma multiplicidade de instituições, níveis e ramos administrativos (GUPTA, 2012) que muitas vezes são contraditórios entre si mesmos. E se existe, portanto, é como parte de um projeto que é, sobretudo, ideológico (ABRAMS, 1988). O “Estado não é”, o “Estado se faz” (CASTILHO, LIMA e TEIXEIRA, 2014) e, por isso, como uma forma mesmo de se evitar sua reificação, não deve ser tomado como um dado *a priori* de pesquisa. Assim é que neste trabalho, entre minhas problemáticas de fundo, busco compreender o modo como se constitui não apenas uma determinada ideia de Movimento Indígena, mas também o modo como a própria categoria Estado é acionada e refletida pelos participantes, indígenas e não-indígenas, durante os vários eventos aqui etnografados. E, com isso, busco atentar também para a avaliação que esses mesmos participantes, no caso específico os indígenas, fazem em relação a qual deve ser, portanto, o posicionamento político do Movimento Indígena diante desse Estado.

Para discutir, então, em torno dessas questões, o trabalho a seguir encontra-se dividido em três capítulos. No primeiro seu objetivo central consiste em analisar a 1ª CNPI e tentar

compreender o modo como os participantes indígenas, apesar de suas desconfianças em relação à expectativa de resultados concretos que pudessem sair daquela Conferência, apropriaram-se ativamente de seus espaços, atribuindo-lhes uma diversidade de usos e significados diversos. Nesta parte, levanto a hipótese de que é preciso que consideremos o fenômeno das conferências para além do caráter propriamente normativo de seus discursos, pois do contrário permanecemos presos a uma noção muito restrita de participação social o que, por sua vez, inviabiliza a própria possibilidade de compreensão da participação indígena nesse processo. Outra questão importante ainda discutida nesse capítulo está na perspectiva de analisar também como são construídas as fronteiras entre participantes indígenas e não-indígenas durante os eventos e, com isso, atentar para a importância de noções como as de “autonomia” e “protagonismo indígena” na própria constituição identitária do Movimento Indígena.

O segundo capítulo, por sua vez, tem como tema central de discussão o 13º Acampamento Terra Livre. Visto o fato de que a realização deste evento coincidiu com a votação do processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff no Senado, uma de suas problemáticas de fundo consiste, assim, justamente em tentar perceber o modo como os participantes indígenas se posicionaram diante desse contexto político que se desenrolava no país. E, então, destaca que um dos aspectos cruciais desse posicionamento está na perspectiva desses participantes em compreenderem o Movimento Indígena como sendo não apenas autônomo em relação ao Estado, mas como, em certos sentidos, sendo mesmo contrário ao seu próprio modelo institucional. Levantando, com isso, a hipótese de que o *conflito* se constitui como dimensão chave para a compreensão da relação entre o Movimento Indígena e um determinado modelo específico de Estado-nação. Perspectiva essa que, como veremos, aparecerá marcada a partir da referência de inúmeros símbolos que remetem à ideia de “guerra” e que eram constantemente acionados pelos participantes indígenas durante o ATL como uma forma mesma de comporem parte da própria identidade do Movimento Indígena.

Por fim, o terceiro capítulo que, para dar uma maior profundidade às reflexões construídas sobre o Movimento Indígena a partir da análise dos eventos acima referidos, busca apresentar, então, uma contextualização histórica do processo de formação desse Movimento no Brasil. Minha ideia nessa parte, contudo, menos do que apresentar uma história detalhada desse processo, tem como objetivo principal apenas selecionar alguns fatos históricos específicos que são cruciais para o entendimento da forma como o próprio Movimento Indígena se apresenta atualmente. E, com isso, busco também destacar a ideia,

influenciado pela abordagem processualista de Matos (1997, 2006), de que só podemos compreender o Movimento Indígena se o considerarmos como parte de um longo processo histórico e que, portanto, este Movimento não deve ser visto nem como sendo homogêneo e nem como sendo estático.

Antes, porém, de dar início propriamente às discussões nos capítulos, gostaria apenas de destacar ainda dois cuidados metodológicos que foram fundamentais no sentido de pensar esta pesquisa. O primeiro é o de que não deveria tomar de antemão “definições fechadas” dos fenômenos que aqui analisava, pois que, assim, poderia me tornar “insensível” ao modo como esses fenômenos eram eles próprios objeto de reflexão e ação por parte dos meus interlocutores de pesquisa. Sem esse cuidado não teria sido capaz, por exemplo, de perceber boa parte da riqueza do processo que envolveu a participação indígena durante a 1ª CNPI, visto que uma definição muito esquemática das conferências restringiria seus objetivos unicamente à perspectiva de um “diálogo” a ser construído entre Estado e sociedade (SOUZA *et al.*, 2013), o que, conseqüentemente, limitaria minha compreensão em relação a outras formas de usos possíveis desses mecanismos<sup>6</sup>. Não quero com isso, contudo, passar a falsa impressão de que tenha ido a campo sem qualquer noção já previamente construída das questões que ali gostaria de abordar. E muito menos negar a importância de formulações teóricas prévias que ajudaram a definir meu próprio problema de pesquisa. Afinal, como já salientou Evans-Pritchard (2005: 243-244):

“Na ciência, como na vida, só se acha o que se procura. Não se pode ter as respostas quando não se sabe quais são as perguntas. Por conseguinte, a primeira exigência para que se possa realizar uma pesquisa de campo é um treinamento rigoroso em teoria antropológica, que dê as condições de saber o quê e como observar, e o que é teoricamente significativo. É essencial percebermos que os fatos em si não têm significado. Para que o possuam, devem ter certo grau de generalidade. É inútil partir para o campo às cegas. É preciso saber exatamente o que se quer saber, e isso só pode ser conseguido graças a um treinamento sistemático em antropologia social acadêmica”.

Mas se tais questões teóricas são fundamentais, elas por outro lado, como nos alerta o mesmo autor, não devem se sobrepor completamente às problematizações que vão surgindo a partir do próprio campo. Do contrário, isso implicaria também em outra forma de cegueira. Assim, é que meu cuidado nesta pesquisa foi no sentido não de evitar contato com qualquer definição previamente já construída dos problemas que abordava (o que seria impossível e inútil, mesmo que quisesse), mas sim de tentar não impor essas definições a meu campo. Em

---

<sup>6</sup> Essa questão de pensar a 1ª CNPI para além de sua dimensão deliberativa será discutida com mais detalhes no primeiro capítulo desta dissertação.

alguns casos, essas definições foram por mim rechaçadas (como, por exemplo, a definição das conferências anteriormente referida), em outros casos, contudo, serviram como inspiração. O que ocorreu, por exemplo, com a definição de Tilly (2010: 136) sobre movimentos sociais como uma “forma específica de política contenciosa” e que, então, tomei aqui neste trabalho como sendo interessante para tentar analisar o modo como se constrói a própria relação entre o Movimento Indígena e o Estado<sup>7</sup>. Mesmo nesses casos, contudo, busco encarar tais definições não como limites, mas como pontos de partida válidos para a análise. O que, por sua vez, está ligado às pretensões deste trabalho que mais do que buscar propriamente definir conceitos gerais (do que seriam, então, as conferências, os movimentos sociais, a participação social, o Estado, etc.), está preocupado em entender como tais conceitos são refletidos e acionados pelos militantes indígenas em diferentes contextos de sua luta política.

Já o segundo cuidado metodológico foi no sentido de buscar, dentro de um contexto tão amplo como foram os dois eventos aqui analisados, definir um ângulo específico a partir do qual poderia desenvolver a pesquisa. Assim foi que, então, decidi, já desde os primeiros momentos desta pesquisa, que o foco principal de minhas análises seria construído em diálogo com as perspectivas dos participantes indígenas presentes nesses eventos. O que não significa que tenha desconsiderado as perspectivas de outros representantes. Durante os eventos busquei estabelecer contatos e cheguei a realizar, inclusive, algumas entrevistas com representantes de governo e de organizações não-governamentais que estavam presentes nesses locais. Mas mesmo nesses casos, o que buscava era sempre remeter esses outros pontos de vistas percebidos às questões que vinha, então, discutindo com os representantes indígenas<sup>8</sup>. Tal opção de análise tem a ver com a própria identificação que construí com as causas de luta desses militantes e também foi uma forma de responder a um “pedido” que me foi feito por uma participante indígena durante uma das etapas preparatórias<sup>9</sup> da 1ª CNPI. Ao perguntar sobre quais eram suas expectativas em relação à Conferência, essa participante me respondeu que suas expectativas eram boas justamente pelo fato de estar observando o modo

---

<sup>7</sup> Discussão essa que será apresentada no segundo capítulo.

<sup>8</sup> O ideal teria sido mapear de forma muito mais detalhada todos esses pontos de vista presentes nos eventos. Contudo, por limitações operacionais, em especial as de tempo, tal tarefa acabou não sendo possível e, por isso, então meu foco no diálogo com os participantes indígenas. É preciso, todavia, ressaltar que uma escolha contrária, por exemplo, buscar analisar os eventos a partir da perspectiva dos representantes de governo, não implica necessariamente desconsiderar, ou encarar como menos significativo, a perspectiva dos indígenas. Como já salientou Nader (1972), as pesquisas sobre os “grupos dominantes” de uma sociedade não estão necessariamente desvinculadas das pesquisas feitas com outros “grupos subalternos”, mas que, ao contrário, podem ser complementares, e essa seria, inclusive, uma das razões que explicariam a relevância, tanto política como científica, deste empreendimento.

<sup>9</sup> Tal conversa se deu durante a realização da Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé, ocorrida entre os dias 26 a 28 de maio de 2015.

como “os jovens” estavam “engajados dentro da Conferência”, “lutando pelos seus direitos” e “mostrando a luta indígena pras pessoas”. Ponderou ainda que essa luta deveria ser “divulgada o máximo possível”, porque essa seria uma forma também de “combater o preconceito das pessoas” em relação aos povos indígenas. E, assim, foi então que pediu que as pessoas que estivessem acompanhando a Conferência (“a mídia e pesquisadores como você”) fizessem também questão de observar o “lado dos indígenas”, que destacasse e divulgasse suas falas para que elas fossem “espalhadas”. O que, então, tomei como um dos propósitos deste trabalho.

Afirmar que busquei desenvolver esta pesquisa tendo como foco um diálogo com as perspectivas dos participantes indígenas durante os eventos<sup>10</sup>, não significa, contudo, assumir a ideia de que o que aqui, então, apresento como resultado final deste trabalho, seja a reprodução exata da fala destes participantes. E muito menos que pretendo, com isso, estar então me colocando, de fato, no lugar destas pessoas. Isso não é verdade e não o é por dois motivos principais. Primeiro porque isso não seria possível mesmo se essa fosse, assim, minha pretensão, visto o fato de que as diferenças existentes entre o meu discurso e o discurso de outros sujeitos com os quais esteja dialogando são irreduzíveis, independentemente de poder haver ou não entre esses discursos algum tipo de identificação. E segundo porque também não existe, pela parte dos participantes indígenas, uma única perspectiva a ser, assim, “magicamente descoberta”. Ignorar essas diferenças só contribuiria na verdade para silenciar e invisibilizar ainda mais esses sujeitos que, afinal de contas, têm suas lutas políticas pautadas justamente no sentido de buscar romper com essas diversas formas de subalternidade (SPIVAK, 2010) às quais foram sendo sistematicamente submetidos ao longo de todo um processo colonial.

---

<sup>10</sup> Vale destacar ainda que os diálogos que mantive com interlocutores indígenas durante a pesquisa não se restringiram apenas aos locais dos eventos em si, mas ocorreram também dentro do próprio “universo acadêmico”, o que tem se dado por conta de uma participação cada vez maior de pesquisadores indígenas dentro das universidades; para maiores informações sobre esse processo ler: (LIMA e HOFFMAN, 2007), (LUCIANO e HOFFMAN, 2010) e (CRUZ, 2016). Na minha própria experiência no mestrado tive a oportunidade de ter como colegas de turma alguns desses pesquisadores, com quem o convívio e o debate foram de fundamental importância para o desenvolvimento deste trabalho.

## **1. Entre o domínio e a subversão das regras: uma análise etnográfica sobre a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista**

Neste capítulo pretendo apresentar um panorama geral sobre a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, atentando, principalmente, ao modo como se deu a participação indígena durante todo seu processo de construção. Para tanto, serão aqui acompanhadas, de forma mais específica, três etapas desta Conferência: a Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé, ocorrida entre os dias 26 a 28 de maio de 2015 na cidade de Maranguape-CE; a Etapa Regional do CE, do RN e do PI, realizada entre os dias 28 a 30 de setembro de 2015 na cidade de Fortaleza-CE; e, por fim, a Etapa Nacional da Conferência, ocorrida entre os dias 14 a 17 de dezembro de 2015 na cidade de Brasília-DF. As observações a seguir basearam-se em pesquisa de campo realizada durante estes três eventos. Isso me possibilitou fazer um recorte mais preciso em um universo tão amplo e diverso<sup>11</sup> como foi o da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista. Assim, ainda que as observações de campo tenham sido complementadas por análises documentais e notícias divulgadas pela internet de outras etapas da Conferência, o foco da pesquisa, assim como, a validade das afirmações aqui feitas, concentram-se naqueles eventos que, de fato, foram etnografados. Digo isso para tentar evitar uma leitura demasiadamente generalista sobre o processo da participação de representantes de diferentes povos indígenas durante a Conferência. Pois, tais participantes, apesar de se identificarem a partir de uma série de elementos em comum, trazem também consigo uma grande diversidade de perspectivas e estratégias diferentes de participação que não devem ser homogeneizadas sob o risco de desconsiderarmos as especificidades dos contextos político-sociais de cada um dos povos.

A estratégia narrativa adotada neste capítulo, então, consiste em acompanhar, etapa por etapa, algumas das principais atividades que foram desenvolvidas durante a Conferência. E dessa forma, mapear as interações estabelecidas entre os participantes (indígenas e não-indígenas) durante o processo. Uma questão, que me surgiu durante o campo e que me pareceu, num primeiro momento, como uma grande ambiguidade do processo, servirá aqui como mote para o desenvolvimento do capítulo, que é a de compreender como a despeito do

---

<sup>11</sup> Ao todo foram realizadas, além da Etapa Nacional, outras 142 Etapas Locais e 26 Etapas Regionais. Estima-se que um total de mais de 30.000 pessoas, entre participantes (indígenas e não-indígenas), convidados e observadores, estiveram presente ao longo de todo o processo de realização da 1ª CNPI. Só na Etapa Nacional estima-se uma participação de 2.200 pessoas, sendo que dessas, pelo menos 1.500 eram de delegados indígenas provenientes de todas as regiões do Brasil e representando os mais de 300 povos indígenas atualmente existentes no país. Informações retiradas do site: <http://www.conferenciaindigenista.funai.gov.br/>. (Último acesso: 20/10/2016).

descrédito quanto à produção de medidas/melhorias concretas pela Conferência, os participantes indígenas terem dela se apropriado ao ponto de chegarem a considerá-la como o resultado mesmo de suas articulações e mobilizações políticas. Minha hipótese para lidar com essa aparente ambiguidade é a de que apenas uma abordagem que atente para as múltiplas possibilidades de usos e significados construídos em torno da Conferência, considerando-a, assim, para além de seu caráter meramente normativo e institucional, poderá de fato compreender a maneira como se deu a participação indígena nesse processo.

O que não significa desconsiderar a normatividade que, de algum modo, é também reguladora da Conferência. A análise, sobretudo, dos documentos que subsidiaram a realização da 1ª CNPI, servirá como um aporte para uma leitura sobre seu caráter mais institucional e normativo. Considerar a Conferência para além desse caráter significa apenas que devemos buscar evitar cairmos naquilo que Bourdieu (1989: 17-58) definiu como sendo a armadilha do objeto pré-construído: fenômenos que, de já tão naturalizados no campo das relações sociais, acabam por aparentarem serem *evidentes* por si mesmos. Tomando-se, assim, como ponto inquestionável da pesquisa, aquilo que, ao contrário, justamente é o que se busca revelar. Afirma Bourdieu (1989: 34):

“Todavia construir um objeto científico é, antes de mais e sobretudo, romper com o senso comum, quer dizer, com representações partilhadas por todos, quer se trate dos simples lugares-comuns da existência vulgar, quer se trate das representações oficiais, frequentemente inscritas nas instituições, logo, ao mesmo tempo na objetividade das organizações sociais e nos cérebros. O pré-construído está em toda a parte. O sociólogo está literalmente cercado por ele, como o está qualquer pessoa”.

Assim, para esse autor, a principal tarefa da pesquisa social está em promover uma espécie de “dúvida radical” constantemente vigilante a tais representações que, por já estarem tão próximas da experiência ordinária dos sujeitos investigados e do próprio pesquisador, acabam entrando na zona do impensado. O que mascararia o processo de construção social desses próprios fenômenos. O autor fala, então, em “romper com o senso comum”, mas não penso que romper seja a palavra mais adequada, visto que as representações que se tem sobre o mundo social são elas próprias constituintes desse mundo. Desconsiderá-las é desconsiderar a própria possibilidade de existência do mundo social, levando-se em conta que todo ele é constituído de representações. Não aceitar passivamente e nem irrefletidamente as representações dadas por esse mundo é o que me parece ser o exercício primordial. Mas isso não nega o fato de que ainda assim estamos às voltas com representações das mais diversas ordens. Distancio-me, com isso, portanto, da perspectiva de Bourdieu e de sua proposta teórico-metodológica da “objetivação-participante” por acreditar que tal proposta acaba por

ser presa fácil de sua própria crítica a uma concepção positivista ingênua de ciência, ao reificar a ideia de uma distância absoluta entre sujeito e objeto de pesquisa e ao postular a possibilidade de um suposto conhecimento completamente objetivo sobre a realidade social. No entanto, o que me parece aqui crucial na análise de Bourdieu e que foi para mim muito importante no processo de pensar esta pesquisa, é esse alerta que nos traz para a necessidade de uma atitude constantemente reflexiva em relação tanto aos nossos ditos “dados” de campo, como a nossa própria atividade enquanto pesquisadores. “Uma prática científica que se esquece de se pôr a si mesma em causa não sabe, propriamente falando, o que faz” (BOURDIEU, 1989:35).

É lugar comum nos discursos que se produzem em relação às conferências afirmá-las como se tratando de um importante mecanismo de participação social que teria como principal função promover o diálogo entre o Estado e a sociedade civil. Pude perceber tal perspectiva presente nas falas, ainda que com suas ambiguidades, tanto de alguns dos participantes indígenas com quem conversei, como também de alguns representantes de governo. Está ainda presente, de maneira marcante, na perspectiva de diversos estudos acadêmicos sobre o tema<sup>12</sup>. Avritzer e Souza (2013:12), por exemplo, definem o fenômeno das conferências como “uma forma participativa de criação de uma agenda comum entre Estado e sociedade que ocorre a partir da convocação do governo federal”. E, assim, uma das grandes questões a ser respondida por esses autores, e por esses estudos no geral, é sobre o real grau de efetividade desse mecanismo. A efetividade sendo aí entendida como a relação entre as deliberações formuladas no interior de instâncias de participação, no caso específico as conferências, e seu encaminhamento em diferentes esferas do governo (AVRITZER, SOUZA: 2013:13). Essa efetividade podendo se dar tanto de forma direta, sobre o Executivo, influenciando na criação de políticas públicas, como de modo indireto, sobre o Legislativo, funcionando propriamente como um instrumento de barganha política, influenciando a agenda do Congresso Nacional. Tal perspectiva é extremamente importante e tem como foco principal a análise sobre os efeitos produzidos pelo fenômeno das conferências. Minha proposta de abordagem, entretanto, vai por uma via diferente. Minha preocupação central aqui não é a de examinar nem causas e nem efeitos, mas, sobretudo, o processo da Conferência em si. Afirmar que as conferências são mecanismos que promovem o diálogo entre Estado e sociedade, pode ser que não esteja de todo equivocado, todavia, creio que não pode ser tomado como um dado *a priori*. É preciso que se demonstre empiricamente como tal diálogo

---

<sup>12</sup> Ver a esse respeito a coletânea publicada pelo Ipea, organizada por Leonardo Avritzer e Clóvis Henrique de Souza, chamada “Conferência Nacionais: atores, dinâmicas participativas e efetividade” (2013).

se processa ou não, assim como quais os atores que realmente encarnam os papéis de Estado e sociedade nos diferentes momentos desses processos e como, por vezes, esses mesmos atores transitam entre papéis. Colocar-se na posição de avaliador sobre a “real efetividade” das conferências é uma posição, no mínimo, perigosa, pois que se deixa prender em uma espécie de ciclo vicioso, em que mais se busca determinar seu “dever ser” (comprando-se, desta maneira, seu próprio discurso normativo) do que propriamente analisá-las em seu real funcionamento. É o risco de cairmos na armadilha do objeto pré-construído de que nos fala Bourdieu.

A imagem das conferências como importantes mecanismos de participação social, porém, é um dado bastante revelador e que, sem dúvida, afeta a maneira como se dão as interações sociais entre os participantes durante o processo. Imagem essa explicitada tanto na fala dos participantes, já dito anteriormente, como também nos diversos documentos<sup>13</sup> produzidos na Conferência. Portanto, não se trata de descartar tal imagem, mas de complexificá-la e ver como ela é operada no contexto das atividades realizadas durante a 1ª CNPI. Por isso, então, a proposta de uma abordagem etnográfica da Conferência.

Mais do que uma técnica de coleta de dados, segundo Marisa Peirano (1992: 08), o lugar da pesquisa de campo no fazer da antropologia implica em consequências teóricas específicas. Tais consequências são decorrentes de um processo de contraposição entre as teorias levadas a campo pelo pesquisador e as próprias experiências empíricas observadas *in loco*. O que por sua vez, segundo a autora, leva a uma renovação sempre constante da antropologia, pelo menos enquanto projeto. Se a pesquisa, de um modo geral, seja ela de que tipo for, traz sempre consigo a possibilidade de pôr em risco as teorias mais consolidadas, a pesquisa etnográfica, de modo específico, torna esta relação ainda mais dramática, pois que se pretende captar, justamente, um ponto de vista potencialmente diferente do seu. Não apenas confirmar ou refutar hipóteses anteriormente construídas “em gabinete”, mas permitir-se a que seu próprio problema de pesquisa surja das relações estabelecidas em campo. Vide, por exemplo, o caso de Evans-Pritchard (2005: 244-245) ao ir estudar os Azande: “Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles”. Tal processo de imersão do antropólogo no campo possibilita-o a perceber detalhes que, de outro modo, seriam dificilmente percebidos<sup>14</sup>. Pois

---

<sup>13</sup> Voltarei mas detidamente a esse ponto quando estiver analisando alguns dos documentos referidos.

<sup>14</sup> Na experiência de realização desta pesquisa em particular, esse processo de “imersão em campo” foi vivenciado de forma bastante intensa, pois que concentrado dentro de contextos espaço-temporais muito bem definidos, os eventos aqui etnografados. Não se tratou, assim, seguir o clássico estilo etnográfico do antropólogo que vai a campo, “arma sua barraca no centro da aldeia” e dispendo de um tempo relativamente longo de

que são detalhes muitas vezes tidos como insignificantes pelos próprios sujeitos em ação. A antropologia, conclui Peirano (1992: 15), “é a disciplina dos artesãos, microscópica e detalhista e que reconhece, na sua prática cotidiana, a temporalidade das explicações”.

Atentar aos detalhes das interações dos sujeitos em campo consistiu, então, para mim, tarefa crucial, visto meu objetivo de compreender como se desenvolveu o processo de realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, considerando-a para além de seus elementos normativos e institucionais. Compreender um processo é, sobretudo, focar na ação social dos sujeitos em interação. É compreender o modo como os sujeitos vivenciaram o evento em questão. Por isso afirmei, logo no início deste capítulo, que irei procurar, sempre que possível, explicitar nas reflexões que forem sendo feitas os casos específicos observados em campo que me permitiram fazê-las. Observações essas que obviamente estarão sendo complementadas por outros tipos de análises, como as desenvolvidas a partir da leitura de documentos e de bibliografia específica, referente aos temas em questão. Não se trata de limitar a análise apenas àquilo que foi diretamente observado em campo, mas de se tomar o campo como um lastro para as reflexões a serem aqui desenvolvidas. Parafraseando Geertz (2014: 16), que ao nos chamar a atenção para o aspecto microscópico e artesanal da pesquisa antropológica, afirmou que os etnólogos não estudam aldeias, mas em aldeias, afirmo que meu objeto pretendido de análise não é a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, mas sim os processos que se desenvolveram durante seu transcurso.

### **1.1. Apresentando a Conferência**

A 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista surge como o resultado de uma longa e complexa dinâmica política promovida e coordenada dentro do âmbito da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI). Tal Comissão foi criada oficialmente a partir de um Decreto Presidencial de 22 de março de 2006 e, por sua vez, é ela própria resultado de uma

---

interação com seus interlocutores de pesquisa busca ir construindo suas reflexões. Ao me propor neste trabalho fazer uma reflexão sobre o Movimento Indígena tendo como ponto de partida uma análise etnográfica de eventos específicos, passei a lidar, durante o processo mesmo de interação com meus interlocutores em campo, com uma dimensão temporal muito mais concentrada, o que, por sua vez, me exigiu o cuidado de uma atenção redobrada e a preocupação de estar também constantemente buscando sistematizar as reflexões que me iam surgindo ao final de cada um dos dias de atividades dos eventos para que assim pudesse, posteriormente, compartilhá-las e debatelá-las com esses meus interlocutores. Por conta, portanto, do próprio caráter condensado desses eventos e, conseqüentemente, da grande riqueza de sentidos que lhes eram atribuídos, cheguei mesmo, então, como estratégia metodológica de análise, a considerá-los como espécies de “rituais políticos” (PEIRANO, 2002), característica essa que, todavia, apresentarei com mais detalhes somente adiante. Por outro lado, também esse processo de imersão não ficou restrito apenas a um único evento, buscou antes seguir o fluxo de um processo que se desenvolveu ao longo de diferentes contextos de interação, que aqui representaram as diferentes etapas de realização da 1ª CNPI, situando-se, portanto, dentro de uma estratégia de “etnografia multissituada” (MARCUS, 1995).

antiga reivindicação por parte do Movimento Indígena que desde, pelo menos, o 1ª Acampamento Terra Livre, realizado no Abril Indígena de 2004, luta pela criação de um Conselho Nacional de Política Indigenista com o objetivo de ampliar sua participação na elaboração e execução da política indigenista brasileira. Instituída, portanto, em caráter provisório, tal Comissão teria, entre suas atribuições, duas tarefas primordiais: a de elaborar o anteprojeto de lei para criação do Conselho Nacional de Política Indigenista<sup>15</sup> e a de acompanhar e colaborar na organização e realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista<sup>16</sup>. Tarefas essas que só foram concretizadas quase 10 anos depois. Assim, apesar do Decreto Presidencial de chamamento para a Conferência ser apenas de 24 de julho de 2014, seu processo político de disputa e negociação inicia-se bem antes.

Vemos, então, que desde, pelo menos, a criação da Comissão Nacional de Política Indigenista se discute a ideia da realização de uma Conferência Nacional de Política Indigenista. A ideia, porém, só começa a ganhar maior concretude por volta de 2013. O debate travado nesse período acerca da publicação pelo Ministério da Justiça de uma Minuta de Portaria para “regulamentação” do Decreto 1775/96, o qual versa sobre o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas, serviu de forma estratégica para que membros da CNPI pautassem a urgência da realização de uma Conferência Nacional de Política Indigenista. O ponto central de discórdia de organizações indígenas e indigenistas e da própria bancada indígena da CNPI em relação à minuta, se deu pela percepção de que esta atrasaria ainda mais, se não mesmo embargaria por completo, o processo de demarcação de terras indígenas no país, ao permitir a interferência de grupos contrários à demarcação desde os primeiros momentos do procedimento de identificação e delimitação das terras indígenas, inviabilizando, com isso, o próprio trabalho de campo dos profissionais responsáveis por tal

---

<sup>15</sup> A medida de criação do Conselho só foi oficializada no dia 17 de dezembro de 2015 a partir de um decreto assinado pela então presidenta Dilma Rousseff e foi anunciada pela própria presidenta durante o segundo dia da Etapa Nacional da 1ª CNPI. Com a assinatura deste Decreto a composição interna da CNPI aumentou. Antes, enquanto Comissão, a CNPI era composta por 20 representantes indígenas (dentre os quais apenas 10 tinham direito a voto), 2 representantes de organizações indigenistas não governamentais (ambos com direito a voto) e 13 membros de órgãos governamentais (todos com direito a voz e voto), além de convidados permanentes, como o Ministério Público Federal. Após a criação do Conselho, a CNPI passou a ser composta por 45 membros, sendo 15 representantes do Poder Executivo Federal (todos com direito a voto), 28 representantes dos povos e organizações indígenas (dentre os quais apenas 13 com direito a voto) e dois representantes de entidades indigenistas sem fins lucrativos que atuem a mais de cinco anos na atenção e no apoio aos povos indígenas em nível nacional (com direito a voto). Todavia, por ter sido criado a partir de um Decreto Presidencial o novo órgão, apesar de possuir um maior número de representações, manteve-se como de caráter apenas consultivo. Notícia esta que quando divulgada gerou algumas tensões entre os participantes. Muitos dos quais afirmando terem se sentido enganados pelo discurso pronunciado no dia anterior por Dilma. A expectativa era de que o órgão pudesse ser de caráter deliberativo.

<sup>16</sup> Tais informações constam do Regimento Interno da Comissão Nacional de Política Indigenista aprovado pela Portaria nº 1.396 do Ministério da Justiça em 15 de agosto de 2007.

procedimento. Assim, em resposta, organizações indígenas e indigenistas, entre elas, APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), Bancada Indígena da CNPI, COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES), CIMI (Conselho Indigenista Missionário), CTI (Centro de Trabalho Indigenista), ISA (Instituto Socioambiental), etc., chegaram a produzir um parecer jurídico contestando aquilo que consideraram como os “equivocos” dos principais artigos apresentados na minuta. No mesmo sentido, a Comissão de Assuntos Indígenas da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), enviou carta endereçada ao Ministro da Justiça posicionando-se contrária a aprovação da referida minuta, sob a mesma alegação acima citada, o travamento do processo de demarcação de terras indígenas no país e a impossibilidade de um trabalho de cunho antropológico, sob as condições propostas na minuta de trazer grupos declaradamente contrários à causa indígena para dentro do processo de estudo da área reivindicada como terra indígena. O Ministro da Justiça, por sua vez, atendendo também a pressões por parte de grupos ligados a bancada ruralista, continuou a insistir na necessidade de aprovação da minuta. E, para esclarecer possíveis “mal-entendidos” dos indígenas em relação a esta, propôs que fossem realizadas uma série de oficinas em caráter de urgência para esclarecimento de seus pontos mais polêmicos. A bancada indígena da CNPI, em contrapartida, ponderou que até concordava com a realização das oficinas, mas que sua prioridade para o ano seguinte deveria ser a realização de uma Conferência Nacional de Política Indigenista, que já estava com seu processo atrasado há bastante tempo, e que, se o governo quisesse de fato realizar as oficinas, pois que estas fossem realizadas dentro do âmbito da Conferência respeitando o tempo necessário para um debate amplo com todos os povos indígenas diretamente interessados na questão. Diante da resposta e de toda a repercussão causada, o ministro da Justiça recuou, sinalizando para o engavetamento, ao menos provisório, da minuta. No ano de 2014 as discussões para a preparação da Conferência ganharam fôlego, mas por conta da realização da Copa do Mundo e das eleições que aconteceram também nesse ano, a CNPI ponderou ser melhor deixar para fazer a Conferência no ano seguinte<sup>17</sup>.

Esse caso, muito sucintamente comentado acima, ilustra bem algumas das tensões envolvidas no contexto de preparação para a realização da Conferência, encarada, dessa forma, na perspectiva unânime dos participantes indígenas e não-indígenas com quem

---

<sup>17</sup> As informações aqui contidas foram decorrentes da leitura das Atas das Reuniões Ordinárias da Comissão Nacional de Política Indigenista, especialmente as referentes a 22<sup>a</sup> e 23<sup>a</sup> Reunião. Também da conversa que mantive com um dos membros titulares da CNPI que esteve presente durante esse momento. E ainda da leitura de notícias divulgadas pela internet que me ajudaram, assim, a compreender melhor o contexto em questão.

conversei durante as etapas do processo, como uma “conquista” do Movimento Indígena organizado. Em entrevista realizada por mim no dia 29 de setembro de 2015, durante a realização da Etapa Regional do CE, RN e PI, uma das participantes indígena fez questão de destacar justamente este ponto ao afirmar que a Conferência não deveria ser pensada como um “dado”, como parte de uma iniciativa que teria “livremente partido do governo federal”, mas que, ao contrário, seu processo de realização implicou em muitas “disputas” e teve na “mobilização política da CNPI articulada com a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) e diversas outras organizações indígenas regionais, como APOINME, ARPINSUL, ARPINSUDESTE, COIAB, etc., uma pré-condição básica para sua efetivação”. Repito que tal visão, longe de representar perspectiva exclusiva desta participante, foi ponto constantemente referido na fala de diversos outros, que focavam sempre na ideia de que esta Conferência, especificamente, estaria se caracterizando pela execução de um processo construído a partir das bases, “de baixo para cima” e que teria como principais protagonistas, de fato, os próprios indígenas. A esse respeito, afirmou um deles: “Apesar, lógico, do recurso que está vindo é recurso do governo e tudo, mas somos nós que estamos lá a frente, são os povos indígenas que estão lá na mesa falando, colocando o que eles pensam em todos os temas”.

Essa representação compartilhada, de um modo geral, pelos participantes, tanto indígenas quanto não-indígenas, de representantes de governo, ONGs e organizações indígenas como um todo, serviu para que se construísse a imagem de que esta Conferência teria, assim, algumas características que a diferenciariam de todas as demais. Em especial, uma metodologia adequada a lidar com a grande diversidade de povos indígenas existentes no território brasileiro. Uma metodologia que se diferenciaria, sobretudo, por sua flexibilidade. Aspecto esse ressaltado, inclusive, como se verá mais adiante, nos documentos que subsidiaram o processo de realização da Conferência.

Uma questão, levantada por alguns dos participantes com quem conversei, foi a de comparar essa Conferência com outra realizada em 2006, que foi a Conferência dos Povos Indígenas. A opinião predominante desses participantes, alguns, inclusive, que participaram também da Conferência de 2006, foi de apontar uma evolução positiva entre os dois momentos. A começar pelo tamanho dos eventos: a Conferência Nacional dos Povos Indígenas foi precedida por 9 Etapas Regionais e teve, em seu momento final, realizado entre os dias 12 a 19 de abril de 2006, a participação de 900 delegados indígenas representando algo em torno de 173 etnias (FUNAI, 2006: 03); enquanto a Etapa Nacional da 1ª CNPI foi

precedida por 26 Etapas Regionais e 142 Etapas Locais e contou, em sua última etapa, com a participação de 1.500 delegados indígenas, provenientes de todas as regiões do país, e representando mais de 300 povos indígenas. A diferença creditada entre as duas, todavia, não está apenas no tamanho, mas se refere principalmente à metodologia adotada em cada uma das Conferências. A primeira, de 2006, sendo duramente criticada por seu modelo pouco flexível a se adaptar à realidade dos diferentes povos indígenas e por ter se centrado excessivamente nos interesses da Funai. Sendo, assim, ironicamente apelidada como a “Conferência do Mércio”, em referência a Mércio Pereira Gomes, na época presidente da Funai. Críticas essas que, aliás, já estavam sendo feitas no próprio contexto de realização dessa Conferência em 2006. Podemos observar tais críticas claramente expressas na Moção divulgada pelo Acampamento Terra Livre 2006 sobre a Conferência Nacional dos Povos Indígenas, na qual afirma:

“Nós, as mais de 550 lideranças indígenas, abaixo-assinados, representantes de 86 povos indígenas de todas as regiões do Brasil, reunidos em Brasília em mais um Acampamento Terra Livre da Mobilização Abril Indígena, vimos, juntamente com o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas, marcar a nossa posição em relação à Conferência convocada pela Funai (Fundação Nacional do Índio).

A atual política indigenista deste Governo é retrógrada, tutelar e oficialista, confundindo os interesses dos povos indígenas com os interesses da Funai, pretendendo confundir o órgão indigenista com a política indigenista. Uma demonstração desta política ocorreu na organização e convocatória das pré-conferências regionais, onde a Funai pautou as discussões somente em cima dos seus interesses.

Por isso é que nós não reconhecemos nesta Conferência legitimidade para propor uma política indigenista que venha tão somente reforçar a tutela e o órgão tutor ou ainda aproveitar este espaço para legitimar o encaminhamento de questões cruciais para os povos indígenas por meio de projetos de lei avulsos e que não tramitem no Congresso no âmbito do Estatuto dos Povos Indígenas que ali se encontra”.

Mesmo alguns participantes que se fizeram presentes nesta Conferência mantiveram-se críticos em relação ao seu modelo, é o que podemos perceber a partir de uma matéria publicada no dia 23 de abril de 2006 no site de notícias, O Portal Vermelho<sup>18</sup>, que traz o caso de Anastácio Peralta, do povo Guarani-Kaiowá, representante na época da APIB, que justificou sua participação na Conferência afirmando: “Reavaliemos a nossa posição e resolvemos participar, principalmente para nos conhecermos melhor. E os mecanismos do Estado são importantes. O que for bom [entre as resoluções da Conferência] poderá ser aproveitado”. E continua: “É mais fácil dominar um povo dividido. Decidimos nos unir para

---

<sup>18</sup> Link de acesso da matéria: <http://www.vermelho.org.br/noticia/1386-1>. (Último acesso: 03/11/2016).

somar forças. Mas é preciso deixar claro que a Conferência fala em nosso nome, mas não é nossa”.

Muitas críticas ainda foram feitas em relação ao próprio nome da Conferência, então, denominada como dos Povos Indígenas. Henyo Barreto Filho, em entrevista realizada por mim no dia 28 de outubro de 2015, na época como diretor acadêmico do Instituto Internacional de Educação e também tendo sido um dos colaboradores no processo de elaboração do Documento Base da Conferência, chama atenção para esse aspecto ao criticar a ideia de que o governo possa convocar algo como uma conferência dos *povos indígenas*, pois que isso, tão somente, conforme afirmou, refletiria uma atitude tutelar em relação aos povos indígenas que desconsideraria, assim, seus espaços autônomos de deliberação e articulação. Em sua perspectiva, o governo só teria real autoridade para convocar uma conferência para discutir a *política indigenista*, mas jamais uma conferência dos *povos indígenas*, demarcando, portanto, uma diferença importante entre aquilo que se poderia chamar como uma “política indígena” e uma “política indigenista”. E essa seria, então, outra diferença marcante entre as duas Conferências aí consideradas. Nas palavras de Barreto:

“Ao contrário da anterior, esta é uma conferência nacional, convocada pelo Estado, para os indígenas participarem e formularem propostas para a política indigenista. Então, você não tem necessariamente, uma postura de que o Estado quer substituir o espaço autônomo de deliberação e articulação política dos indígenas, que é o ATL [Acampamento Terra Livre], que é o Abril Indígena, na perspectiva de dizer que é tudo a mesma coisa, porque não é. Então esta é uma convocação para discussão de uma política indigenista que é diferente daquela outra que era o Estado meio que instrumentalizando a ideia de que ele é capaz de promover uma conferência dos povos”.

Isso a diferenciaria ainda, portanto, de outra Conferência realizada no ano de 2000, em Coroa Vermelha, no Extremo Sul da Bahia, que se deu no contexto das manifestações do *Movimento Brasil Outros 500*<sup>19</sup>. Porque, diferentemente daquela, a intenção desta Conferência foi a de realizar um amplo debate sobre toda a política indigenista do Estado brasileiro, sendo, nesse caso, portanto, necessária a participação de representantes de governo.

---

<sup>19</sup> O Movimento foi organizado em resposta às comemorações oficiais pelos 500 anos de Descobrimto do Brasil. Evento esse que acabou ganhando grande destaque na mídia nacional e internacional, principalmente pela forma truculenta com que os manifestantes foram reprimidos. Uma série de atividades foram programadas para a data, tanto por parte do governo, quanto do Movimento, entre elas, a realização dessa Conferência dos Povos Indígenas em Coroa Vermelha-BA. Mas o que estava programado, até então, para ser uma manifestação pacífica acabou se convertendo num cenário de grande violência, no qual se estima que em torno de 30 pessoas ficaram feridas e mais de 140 manifestantes foram detidos pela polícia militar baiana (MNU, 2010). As imagens das ações policiais dispersando e impedindo a entrada de manifestantes nos locais de “comemorações” do evento ganharam o mundo e trouxeram um tom de frustração à tão propalada festa do governo federal. E assim, paradoxalmente a intenção de silenciar as manifestações, a ação violenta da polícia contribuiu para trazer ainda mais visibilidade ao referido Movimento.

No âmbito das discussões da Comissão Nacional de Política Indigenista para preparação da 1ª CNPI, essa questão foi trazida à tona durante sua 22ª Reunião Ordinária. Na ocasião em que se discutia qual modelo seria mais adequado para condução da Conferência, se um mais ou menos burocrático, Maria Augusta, à época como presidente interina da Funai, deu a seguinte declaração:

“Não, só assim, dialogando um pouco com a proposta do Saulo que eu acho que é bem interessante, claro que não desconsiderando o que foi realizada a Conferência Nacional dos Povos Indígenas, mas assim, a gente vem refletindo muito e até fizemos um pouco internamente essa discussão na Funai, *de que eu acho que a gente precisaria dar um passo a diante em relação ao que já houve, que seria você ter uma Conferência que discutisse a Política Indigenista e, inevitavelmente, você vai ter a necessidade para ver essa política que vai ser discutida na Conferência e para ver ela implementada você vai necessitar de atores governamentais ou o poder público, do estado para que essa política possa se implementar efetivamente (...)* Então, eu acho que ter uma Conferência pensando a política e *por isso talvez eu tenha imaginado ela em um modelo muito mais burocrático como é inerente a tudo que leva participação de representantes do estado*, mas é você ter também uma participação de governo nessas discussões desde a base, isso é uma coisa que dá trabalho, que leva tempo, que custa dinheiro, que vai um investimento de orçamento bastante grande que foi um pouco o modelo como foi pensada e realizada a Conferência Nacional de Saúde Indígena” (FUNAI, 2013: 179-180).

Dadas essas preocupações e tendo como modelo de organização a V Conferência Nacional de Saúde Indígena, houve, então, todo um esforço por parte da Comissão Organizadora Nacional da 1ª CNPI em criar uma metodologia que fosse mais adequada à participação dos diferentes povos indígenas que atualmente vivem em território brasileiro. A ênfase dessa metodologia, conforme comentado anteriormente, estaria na ideia de uma maior flexibilidade que melhor, então, se adaptaria à realidade dos diferentes povos. Esse foi um ponto comentado por diversas vezes durante as etapas em que participei da Conferência. Sempre que atrasava uma atividade, ou mesmo que se tinha que alterar algo em relação ao cronograma oficial, afirmava-se não haver problemas e que o diferencial da Conferência estaria justamente nesse seu caráter flexível, melhor adaptável às circunstâncias imprevistas. “A Conferência é pra gente mesmo, tem que se adaptar ao nosso jeito. E jeito de índio é assim, nada de correria. Tem que ter calma”, afirmou para mim uma liderança Tremembé durante a Etapa Regional do CE, RN e PI, ao comentar sobre o atraso do início das atividades da tarde após o almoço.

Também os Cadernos de Orientações Metodológicas da Conferência comentam sobre essa ideia de maior flexibilidade. No caderno voltado para as Etapas Locais é afirmado logo em seu primeiro parágrafo:

“Este documento reúne um pequeno conjunto de sugestões e orientações para conduzir as etapas locais da Conferência Nacional de Política Indigenista. Não se trata de um guia, nem de um manual, que se deve seguir de modo rigoroso. *Ao contrário, as sugestões e orientações aqui contidas são, antes, um roteiro que pode e deve ser revisto, adaptado e até mesmo recriado de acordo com os costumes e tradições locais e regionais de fazer reuniões, promover debates e realizar discussões* - seja em termos das responsabilidades e dos papéis na condução desses processos, do tempo de duração dedicado a tais encontros, do número de pessoas a serem envolvidas e outros elementos importantes” (Grifos meus).

Igualmente no caderno voltado para as Etapas Regionais tal questão está presente. Ainda que se reconheça a necessidade de uma maior formalização do processo durante essas etapas como um meio de padronizar os resultados obtidos para a Etapa Nacional, a afirmação da ideia de que deve haver uma metodologia flexível e adaptável ao modo tradicional de organização dos povos indígenas continua sendo importante:

“Diferentemente das Etapas Locais, que foram realizadas a partir de uma *metodologia* mais livre, fortalecendo o protagonismo indígena e o diálogo entre os povos indígenas, as Etapas Regionais devem ser realizadas a partir das orientações *metodológicas* apresentadas neste caderno. As discussões realizadas e materiais produzidos nas Etapas Regionais serão utilizados como base para a realização da Etapa Nacional e, portanto, é necessário que sejam realizados e encaminhados a partir de uma *metodologia* comum, garantindo que os resultados de todas as 26 Etapas Regionais sejam sistematizados e apresentados da mesma forma, considerando as especificidades de povos e regiões. *Porém, esta metodologia é flexível e está aberta a realização de ajustes e adequações de acordo com a dinâmica de cada uma das etapas regionais*” (Grifos meus).

Durante a Etapa Nacional, outra participante, que é inclusive membro da Comissão Organizadora Nacional, em uma rápida conversa que mantivemos durante as atividades de uma das plenárias, comentou que para ela o grande diferencial desta Conferência estava mesmo em sua metodologia que permitiu que todo o processo fosse construído “realmente a partir das bases”. Daí a importância que atribuiu à realização das Etapas Locais. “Foram nessas etapas, também chamadas de Assembleias, que cada povo indígena pôde, então, melhor se organizar, compreender o processo da Conferência, escolher seus representantes e ainda intervir na própria condução de todo esse grande evento. (...) Daí, então, o sucesso dessa Conferência”, assim comentou esta participante.

Perceba-se, no entanto, que quando esta participante se refere à ideia de “sucesso” da Conferência, ela está se referindo mais especialmente à participação indígena no processo e não necessariamente a de representantes de governo. Nesse mesmo sentido, basta analisarmos as atas das reuniões ordinárias da Comissão Nacional de Política Indigenista, em específico daquelas reuniões relativas a avaliar os resultados após a realização de cada uma das Etapas

(Atas da 28ª e da 29ª Reunião Ordinária da CNPI), para constatarmos esta ideia, compartilhada entre os membros da CNPI, de que foram de fato os indígenas que estavam conduzindo o processo e que a participação do governo, ao contrário, foi avaliada como “muito fraca”. Na 29ª Reunião Ordinária, realizada entre os dias 05 e 06 de novembro de 2015, ou seja, logo após a realização das Etapas Regionais, Valcélvio Terena informou que teve a oportunidade de participar de três dessas etapas e que no estado de Mato Grosso do Sul – Etapa Regional de Campo Grande (MS) – considerou que a participação do governo foi muito fraca, mas que os indígenas conseguiram fazer boas propostas (FUNAI, 2015: 05). Lourenço Krikati, por sua vez, relatou que a expectativa era de que não conseguiriam fazer as conferências, mas que percebeu que os próprios indígenas queriam mostrar para o governo que os povos indígenas também têm objetivos e propostas a serem apresentadas (FUNAI, 2015: 05). Coronel Rodrigo, do Ministério da Defesa, também se posicionou sobre a questão, participou de duas Etapas Regionais – Dourados (MS) e Macapá (AP) – e informou que sentiu uma imensa ausência do governo nas Etapas de Dourados e que em Macapá, embora a participação do governo tenha sido um pouco maior, considera ainda muito baixo a representação do município e do Estado (FUNAI, 2015: 06). Rosa Pitaguary, ainda no mesmo sentido, afirmou que para ela um dos pontos falhos das etapas já realizadas foi a ausência de uma participação mais ativa por parte do governo (FUNAI, 2015: 08). Isso porque, segundo essas perspectivas, a participação do governo praticamente estava se limitando à Funai e que outros órgãos, igualmente importantes para a política indigenista, estavam mais ausentes. Foi pontuado ainda durante esses debates, mais uma vez, a ideia de que a política indigenista pressupõe a participação de dois lados, indígenas e indigenistas, e que a ausência de um desses poderia comprometer o andamento do processo.

Considerações como essas foram feitas também durante as próprias etapas. A perspectiva unânime, sintetizada aqui na fala da seguinte participante, em entrevista realizada por mim no dia 16 de dezembro de 2015, no terceiro dia da Etapa Nacional, era esta: “Eu avalio como positiva a Conferência, principalmente por conta da participação dos parentes, não é? Que estão conduzindo mesmo os debates, as discussões, as temáticas, e levando a Conferência em frente. Se vai sair alguma coisa daí eu não sei, aí é outra história”. E é sobre essa outra história que gostaria de comentar agora. Porque, apesar de haver, como vimos, certa unanimidade na ideia dos participantes em geral de que os indígenas se apropriaram ativamente dos espaços da Conferência, tal apropriação não se deu sem reservas. Ao contrário, durante todo o processo pôde-se igualmente ouvir diversas críticas que eram

dirigidas ao que se definia como um caráter apenas “aparente” das conferências e que esta, muito provavelmente, teria o mesmo fim.

Desde a Etapa Local até a Etapa Nacional, tais críticas eram constantemente trazidas à tona durante as discussões. Durante a Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé uma liderança jovem do povo Anacé afirmou em tom categórico: “Fazer conferência qualquer um faz, colocar o slogan do governo na conferência, qualquer um faz. Quero ver é cumprir os direitos dos povos indígenas”. Em outro momento dessa mesma etapa, outra liderança, quando perguntado por mim sobre suas expectativas em relação à Conferência, me afirmou não estar muito otimista justamente pelo fato de já ter participado de muitas outras conferências sem ver, contudo, as deliberações propostas serem efetivadas de fato em medidas concretas de beneficiamento para os povos indígenas. Também durante a Etapa Regional dos Povos Indígenas do CE, do RN e do PI, essa questão foi levantada nos debates da plenária a partir da fala de outro participante indígena: “Fazer conferência para que? Não adianta ficar só no papel. Nós povos indígenas vivemos com prática. As políticas públicas têm que ser respeitadas. Não adianta ficar só nas palavras”. Também na Etapa Nacional, durante as Rodas de Conversa, no momento em que eram deliberadas as propostas para a elaboração do Documento Final da Conferência, uma liderança indígena presente afirmou: “As propostas são muito boas sim. Nós estamos fazendo um ótimo trabalho. O problema é o depois. Porque depois aí a gente vai embora, volta pra nossa aldeia e isso vira o que? Vira documento e pronto. O que é que mudou?” As críticas são duras e se direcionam principalmente à percepção de que há uma baixíssima efetividade dessas conferências, no sentido mesmo trabalhado por Avritzer e Souza (2013), de se buscar transformar, de fato, propostas aprovadas nos debates em políticas públicas concretas que possam realmente beneficiar os participantes. “O papel aguenta tudo”, esse é o brilhante título de um artigo de Simeón Jiménez (2012: 20-24), líder do povo indígena Yekuana na Venezuela, que, como coloca Alcida Ramos (2012: 13), “dispara um tiro certo na hipocrisia do Estado, lembrando-nos de que a escrita é capaz de criar realidades sem realidade”, e que tão bem sintetiza as diversas objeções feitas pelos participantes indígenas em relação à Conferência.

O que explicaria, então, a grande mobilização indígena na Conferência? Por que apropriar-se de um mecanismo em relação ao qual se é tão crítico? A chave para a resposta é etnográfica. Consiste em considerarmos o modo como os espaços da Conferência foram realmente vivenciados pelos participantes durante suas várias atividades. Atenção especial para as múltiplas possibilidades de usos desses espaços. A ambiguidade só se manteria se

restringíssemos nossa análise à ideia das conferências como meros locais de deliberação política, espaços privilegiados para o “confronto de ideias” e a “interlocação entre Estado e sociedade”. Fazer isso, todavia, implicaria em comprar a versão normativa das próprias conferências e seu ideário político de um suposto fortalecimento da ideia de “democracia participativa”. Implicaria, como já colocado no início deste capítulo, em tomar como “dado” o fenômeno que buscamos, ao contrário, explicitar. Ou seja, é preciso que compreendamos o processo da Conferência considerando-a para muito além de seu Documento Final produzido.

Antes, porém, de iniciar de forma mais detalhada esta descrição sobre a maneira de como os espaços foram vividos pelos participantes, em especial os indígenas, na Conferência, gostaria de encerrar essa breve apresentação trazendo algumas informações sobre o modo de como ela foi organizada e dos principais documentos que lhe serviram de apoio. Uma espécie de apresentação formal da Conferência, mas que creio ser importante mencionar como uma forma de melhor situá-la.

A 1ª CNPI foi desenvolvida, como já insinuamos, a partir de uma longa e complexa dinâmica política. Em sua narrativa oficial, porém, são destacadas quatro etapas principais do processo: um Seminário Nacional de Formação<sup>20</sup>, as Etapas Locais, as Etapas Regionais e, por fim, a Etapa Nacional. A 1ª CNPI foi presidida pelo Ministro de Estado da Justiça e coordenada pelo Ministério da Justiça e pela Funai. Os principais documentos que subsidiaram o processo de organização da 1ª CNPI, foram:

- **Regimento Interno:** aprovado pela Portaria nº 206 de 07 de Julho de 2015, esse documento apresenta todo o esquema geral de organização da Conferência. Está dividido em nove capítulos que tratam desde os objetivos mais gerais da Conferência até questões mais metodológicas e logísticas. Esse documento determina ainda o modo de todas as etapas (locais, regionais e nacional) serem conduzidas. Indica as Comissões e subcomissões

---

<sup>20</sup> Não participei diretamente do Seminário Nacional de Formação, visto que o convite e o interesse por essa pesquisa já veio surgir após a realização dessa etapa. Por isso também não trago aqui um relato mais detalhado desse momento, como farei com as outras etapas nas seções seguintes desse capítulo. As informações que tive sobre o Seminário foram, então, decorrentes da análise de documentos (como atas de reuniões da CNPI e os próprios Cadernos de Orientações Metodológicas da Conferência), notícias encontradas na internet e das conversas que mantive com pessoas que participaram desse momento. O Seminário ocorreu em Brasília entre os dias 24 a 26 de março de 2015 e teve como objetivo principal, explicitado no Caderno de Orientações Metodológicas da Etapa Local, qualificar lideranças indígenas, indigenistas e servidores públicos que foram os responsáveis pela condução da 1ª CNPI. No entanto, uma questão que foi levantada durante algumas conversas minhas com pessoas que participaram do Seminário, foi de que esse acabou se concentrando demais em discutir apenas questões logísticas da Conferência, deixando de lado, assim, outras questões relativas mais propriamente ao conteúdo das temáticas a serem debatidas nas etapas. O que fez com que fosse necessário, então, a organização de algumas oficinas de sensibilização, antes da realização das Etapas Locais, com o intuito de melhor orientar os participantes sobre a metodologia da Conferência. Não tenho dados concretos sobre quantas oficinas dessas foram realizadas e em quais etapas exatamente elas ocorreram.

formadas para a organização da Conferência e a composição obrigatória de cada uma. Para a Comissão Organizadora Nacional, por exemplo, indica uma composição que obedeça ao seguinte critério: treze representantes governamentais, onze representantes dos povos e organizações indígenas e dois representantes de organizações não-governamentais. Vale à pena destacar que essa composição, segundo informação fornecida a mim por um dos membros da CNPI, também foi motivo de luta da própria Comissão Nacional de Política Indigenista no sentido de aumentar a quantidade de representantes indígenas no processo decisório.

- **Documento Base:** esse documento, lançado em junho de 2015, teve como proposta orientar a discussão do tema central, dos objetivos e dos eixos temáticos da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista. Está dividido em quatro partes. Inicia-se com uma apresentação geral sobre a Conferência, tratando dos seus principais objetivos e de sua definição como uma instância de participação social de ampla escala. Em seguida, apresenta um panorama histórico da questão indígena no Brasil. Destaque para a apresentação de uma Linha do Tempo com alguns dos principais marcos históricos sobre a política indigenista brasileira. Na terceira parte traz para análise os seis eixos temáticos da Conferência<sup>21</sup>. Considera de forma detalhada cada um dos eixos, apontando também propostas de diretrizes para as discussões das etapas. Por fim, apresenta uma conclusão na qual afirma a importância da Conferência como um momento para firmação de um novo pacto entre o Estado, a sociedade nacional e os povos indígenas, que possa ser, enfim, realmente livre de toda herança colonial.

- **Caderno de Orientações Metodológicas:** voltado para as três etapas do processo (locais, regionais e nacional) esses cadernos possuem uma estrutura semelhante: iniciam com uma apresentação geral sobre a Conferência e em seguida apresentam recomendações metodológicas e logísticas dos procedimentos a serem tomados antes, durante e após as etapas. Há uma preocupação visível nesses Cadernos em adequar seu conteúdo às discussões contidas no Documento Base. Chegando, inclusive, a propor sugestões de diversas atividades para discussões das temáticas presentes nesse Documento. Nas seções seguintes, tentarei mostrar mais concretamente o modo como esses documentos foram utilizados na condução das diversas atividades das etapas.

---

<sup>21</sup> A saber, os seis eixos temáticos da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista são: I – Territorialidade e o direito territorial dos povos indígenas; II – Autodeterminação, participação social e o direito à consulta; III – Desenvolvimento sustentável de terras e povos indígenas; IV – Direitos individuais e coletivos dos povos indígenas; V – Diversidade cultural e pluralidade étnica no Brasil; VI – Direito à memória e à verdade.

A Conferência teve como proposta central de tema discutir: “A relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988”. E se colocou diante de três objetivos principais: I – Avaliar a ação indigenista do Estado brasileiro; II – Reafirmar as garantias reconhecidas aos povos indígenas no país; e III – Propor diretrizes para a construção e a consolidação da política nacional indigenista. Eis, então, o script montado da Conferência: o enquadramento a ser manejado ao longo de todo seu processo de realização, as regras do jogo formal a serem negociadas, pressionadas, esgarçadas ou reafirmadas segundo as relações de poder permanentemente definidas e redefinidas entre os diversos participantes durante os eventos. Veremos agora, então, mais empiricamente o modo como todo esse processo se desenrolou.

## **1.2. Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé: formando os participantes indígenas para a Conferência**

Minha participação na Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé se deu graças a intermediação de Antônio Ricardo Domingos da Costa, mais conhecido como Dourado Tapeba, uma importante liderança política do seu povo<sup>22</sup>. Foi ele quem articulou junto a Comissão Organizadora Regional minha participação no evento. Assim como também ficou responsável de ir me buscar e me levar até a aldeia dos tapeba, onde, até a hora de irmos ao evento, fiquei instalado em sua casa. Foi a partir de Dourado, portanto, que estabeleci os primeiros contatos com os participantes da Assembleia. E com ele, então, as primeiras impressões. Na ocasião, Dourado me informou que apesar de confiar bastante na “força do Movimento Indígena”, não se mostrava muito entusiasmado com a expectativa de “resultados concretos” que pudessem sair da Conferência, ponderando que esses eventos muitas vezes têm um caráter apenas “aparente”. Posicionamento esse que, inclusive, foi expresso por Dourado na mesa de abertura da Assembleia e que contou com a concordância de muitos dos participantes presentes. Todavia, afirmou que era importante a participação indígena nesse processo como uma forma de “ocupar espaços institucionais” e também como uma forma de “dar mais visibilidade ao Movimento Indígena”. Dourado foi um dos responsáveis diretos pela boa condução do evento. Além de compor a mesa de abertura da Assembleia, foi também

---

<sup>22</sup> Meu contato com Dourado, por sua vez, se deu por meio do intermédio de minha orientadora, Carla Costa Teixeira, que na ocasião, enquanto representante da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), atuava dentro da CISI (Comissão Intersetorial de Saúde Indígena), comissão essa na qual Dourado também possuía assento. Esses primeiros contatos foram, assim, de fundamental importância no sentido de começar a fazer um recorte para a pesquisa de campo dentro de um universo tão amplo como foi o da 1ª CNPI.

o expositor responsável pela apresentação do eixo temático 5 da Conferência (Diversidade Cultural e Pluralidade Étnica no Brasil).

A “Escola Indígena dos Tapeba”, localizada na aldeia dos tapeba, comunidade Lagoa 2, no município de Caucaia-CE, foi o ponto de encontro marcado para que todos os participantes pudessem de lá se deslocar até Maranguape-CE (distante cerca de 15 km) para o local onde a Assembleia iria ocorrer. Três ônibus foram contratados para levar os participantes até o local do evento. Ao todo, tinha-se algo em torno de 140 participantes indígenas, sendo que desses, pelo menos uns 110 eram do povo tapeba e os restantes 30 do povo anacé. Uma observação inicial que gostaria de destacar, porém, ocorreu ainda na escola, quando os participantes aguardavam a chegada dos ônibus. Estava sendo realizada uma campanha de vacinação na escola contra gripe e sarampo e todos os participantes que seguiriam para a Assembleia deveriam se vacinar, quando, em tom de brincadeira, um dos participantes afirmou que já estava com os “braços doloridos” e não sabia por que tinham todos que fazer aquilo, ao que foi respondido por sua filha da importância que havia para o Movimento Indígena de que todos agissem de “forma coesa”. “Nós somos números, se o pai não toma [a vacina] é menos um”. Essa fala me levou, então, a refletir sobre a importância dos números como “arma política” de construção tanto de um discurso de Estado, como também de elaboração de narrativas dos próprios movimentos sociais. Peço licença ao leitor para abrir um parêntese para essa reflexão.

Como prática de governo, Foucault (2008) já nos chamou a atenção, que a produção sistemática de estatísticas pode ser utilizada como estratégia política para controle e manejo de populações. Contabilizar a população como uma maneira de torná-la legível e, desta forma, melhor manipulável às técnicas de governo de um determinado tipo de Estado que Foucault define aí como sendo o do “biopoder”<sup>23</sup>. Gupta (2012), por sua vez, nos alerta para o caráter representacional presente nesse processo que, portanto, não deve ser reduzido a uma leitura demasiadamente funcionalista. Os documentos de governo produzidos, entre eles as estatísticas que lhes são parte fundamental, não devem ser encarados como meros

---

<sup>23</sup> O Estado do biopoder, segundo a perspectiva de Foucault (2008), está associado a um conjunto de técnicas de governo que têm como alvo central de sua ação não o indivíduo, pensado enquanto unidade básica diferenciada, mas sim o ser humano, pensado enquanto espécie biológica. O principal objetivo deste dispositivo, segundo o autor, é, assim, o de tentar criar as melhores condições possíveis de relacionamento entre a população, considerada, sobretudo, em seus aspectos biológicos, e o “meio” no qual essa população se encontra. Exerce, para tanto, um tipo de poder que está fundamentalmente vinculado a “mecanismos de segurança”, tendo na previsão e no cálculo suas estratégias principais. Daí, então, a importância das estatísticas para o funcionamento desse dispositivo que, diferentemente do poder soberano, pondera o autor, que é basicamente um “poder de morte”, teria como propósito principal potencializar ao máximo as condições materiais do “meio” para a manutenção de uma vida saudável. Exercício de uma verdadeira “arte de governo” que pode ser resumida pela inversão do lema soberano: sua obrigação consiste em “fazer viver e deixar morrer”.

informativos para conduzir a ação, pois que são eles próprios uma forma particular de ação. Têm como função construir uma narrativa de Estado. Gupta (2012: 36-37) afirma:

“I argue instead that writing is constitutive of the state; it is not a substitute for action but is itself a form of action. When state officials talk of doing something, it often means they will draft a document or send a note to a colleague. I argue that interpreting bureaucratic writing in functional terms as being instrumental toward another end is fundamentally mistaken because the vast majority of such writing is not read by anyone, not even by other bureaucrats”.

Mas se constroem uma narrativa de Estado, também são apropriados pelos movimentos sociais para a construção de uma contra-narrativa. Contra não por serem narrativas necessariamente antagônicas as do governo, nem sempre são, mas simplesmente para marcar uma diferença entre um discurso oficial, que quase sempre se pretende como hegemônico, e outros discursos que com ele estabelecem relações, das mais diversas. Em torno dos números trava-se uma verdadeira batalha, pois que eles são, ao mesmo tempo, dispositivos de governo e de resistência, ou seja, são pontos de apoios legítimos nas configurações de poder que podem ser usados em ambas as direções da interação entre os governos e os movimentos sociais. Para as narrativas do Estado em foco, vacinação é estatística e manejo de população, para a indígena a vacinação e, especialmente, o número de vacinados é indicador de coesão política. Logo se a primeira narrativa constitui populações, a segunda constitui força política. E a resposta da filha à brincadeira do pai, afirmando a necessidade de todos se vacinarem, chama a atenção justamente para esse ponto: é a construção de uma determinada narrativa sobre o Movimento Indígena o que está aqui em jogo. E a ideia que se pretende passar é a de coesão. A imagem de um Movimento que, apesar de toda sua diversidade, mantém-se unido e coeso. Como veremos mais adiante, essa auto-imagem atribuída pelos participantes indígenas da Conferência ao próprio Movimento Indígena, acaba se transformando numa arma de luta, numa determinada maneira de se auto-afirmar e demarcar seu espaço no campo das relações sociais.



Figura 1. Chegada dos participantes ao local do evento. / Figura 2. Centro de Treinamento Acrópole.

Retomando o fluxo dos acontecimentos, os participantes, então, ao chegarem ao local do evento foram realizar o credenciamento. Estavam admirados com a beleza do local e teciam entre si diversos elogios. O local chama-se Centro de Treinamento Acrópole e trata-se de uma casa especializada na realização de grandes eventos como este e, por isso, comporta uma estrutura, de fato, bastante agradável. Realidade essa muito diferente da de outras Etapas Locais que tiveram suas Assembleias realizadas em espaços improvisados, a maioria em escolas da própria comunidade. A realização do credenciamento de todos os participantes indígenas e não-indígenas que estivessem na Assembleia, foi uma das exigências presentes no Caderno de Orientações Metodológicas voltado para as Etapas Locais que, apesar de considerar estas etapas como sendo mais livres e informais, “espaços autônomos dos povos indígenas”, e que deveria seguir as suas formas próprias de organização social, nos moldes das grandes assembleias dos povos indígenas (FUNAI, 2015: 06), recomendava firmemente aos coordenadores de cada uma das etapas um registro sistemático de todas as atividades. A começar pelo credenciamento. Não foi estipulado, porém, para estas etapas, um número limite de participantes e por isso vemos grandes diferenças de pessoas presentes entre uma etapa e outra.

Realizado o credenciamento e já acomodados em seus respectivos aposentos, os participantes aguardavam, então, pelo início da Mesa de Abertura da Assembleia, marcado para a noite. Pouco antes da solenidade de abertura, porém, os participantes se prepararam para a realização de um *toré*. Assim me explicou um deles: “O *toré* é um momento de energização para nós, povos indígenas. A Conferência não é nossa? Então tem que ter nossa cara”. Uma grande roda foi formada, no centro da qual, dois indígenas tocavam tambor e um terceiro chacoalhava um maracá marcando, assim, o compasso da dança dos demais

participantes que giravam em torno da roda enquanto cantavam alguns versos: “Quem deu esse nó não soube dá (x2) / Esse nó tá dado eu desato já (x2) / Oh, desenrola essa corrente / Deixa os índios trabalhar (x2)”. Outras cantigas ainda eram lembradas, como: “Pisa ligeiro, pisa ligeiro / Quem não pode com a formiga / Não assanha o formigueiro”, “O vento balança o mar / O mar balança a areia / E no tronco da jurema / Que os índios balança a aldeia”, etc. A “dança”, nessa noite, durou em torno de 35 minutos. Outro participante me explicou que aquela era a forma que tinham para se prepararem para a plenária, que era uma forma de “celebração”, mas também de “concentração para a luta”. Ponderou ainda que nessa noite o *toré* tinha durado era pouco, porque o bom é quando dançam até se cansarem.

Forma de celebração entre os povos, de energização no sentido de estabelecerem contato com seres espirituais, os encantados, e também de preparação para a luta política. Assim, em linhas gerais, foi como me foi descrito pelos participantes a importância do *toré* para os povos indígenas. João Pacheco de Oliveira (2010: 23), por sua vez, pondera que o *toré* pode ser compreendido como uma espécie de ritual político praticado para delimitar fronteiras entre índios e brancos. Na sua perspectiva, o *toré* teria sido uma das maneiras encontradas pelos povos indígenas do Nordeste de exibir sinais diacríticos de uma certa ideia de *indianidade* e sua difusão por toda a zona o teria convertido em uma instituição unificadora e comum. Tal perspectiva vai ao encontro da fala de um dos participantes, acima mencionada, e sua afirmação de que a importância da realização do *toré*, naquela ocasião, estava em imprimir uma “cara indígena” à Conferência. Ora, imprimir uma “cara indígena” à Conferência é estabelecer uma fronteira entre aquilo que é considerado como indígena e aquilo que não é. Realizar o *toré* é, assim, também uma maneira de apropriar-se da Conferência que, afinal, trata-se de um instrumento de Estado. A realização dessa dança ritual serve, portanto, como uma espécie de marcador identitário de “fronteiras étnicas”.

Os grupos étnicos, segundo Barth (2000: 25-67), são tipos organizacionais, ou seja, são identificadores empregados pelos próprios atores como uma forma de organizar as interações sociais. E não devem ser confundidos nem mesmo com o conteúdo cultural de que dispõem. Ou melhor, subsistem à modificação desses conteúdos. A associação simplista do tipo grupo A possui cultura x, enquanto grupo B possui cultura y, é rejeitada pelo autor por nos conduzir a uma visão reificada de cultura. A cultura, por si mesma, não tem fronteiras, os grupos sim. E o que é fundamental para análise de Barth é justamente o de atentar para o modo de como essas fronteiras são construídas. Evitando, com isso, também uma visão naturalizada sobre os grupos étnicos e suas diferenças. Barth (2000: 32) afirma o seguinte:

“É importante reconhecer que apesar das categorias étnicas levarem em conta diferenças culturais, não podemos pressupor qualquer relação de correspondência simples entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças ‘objetivas’; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas”.

Trata-se, nessa perspectiva, de considerar que as identidades dos grupos étnicos são construídas em processos que se dão a partir de suas relações com outros grupos. A identidade não como uma essência, mas como uma relação. E que os sinais diacríticos dessa identidade são também manipulados pelos próprios grupos em interação. No caso em questão que analisamos, a realização de um *toré* antes do início das atividades da Assembleia e que, como pude observar, foi uma marca constante em toda a Conferência, serve como um desses sinais diacríticos de afirmação de uma dada identidade étnica. Ser indígena e marcar os espaços da Conferência como sendo também indígena. Aqui, na verdade, se pegarmos a Conferência como um todo, consideraremos uma enorme diversidade de grupos étnicos, mas que se unificam em torno de uma luta comum e, dessa forma, compartilham marcadores identitários também comuns. União essa que se expressa na ideia de um Movimento Indígena organizado. Assim mesmo, referido no singular pelos participantes, apesar de toda sua diversidade e mesmo de conflitos declaradamente reconhecidos por esses mesmos participantes. Em suma, o que momentos como esse da dança do *toré*, entre outros, que veremos mais adiante, simbolizam é, a meu ver, a própria possibilidade dos povos indígenas em se afirmarem como parte de um *movimento* único. É a ideia mesmo de Movimento Indígena que está sendo aí performada<sup>24</sup>.



Figura 3 e 4. Realização de um *toré* antes do início das atividades nas plenárias.

<sup>24</sup> Voltarei mais adiante a esse ponto para discutir a ideia de performance aqui referida.

Só após, então, a realização do *toré* é que se deu início à mesa de abertura do evento. Foram chamados para compor essa mesa: representantes da COPICE (Coordenação das Organizações dos Povos Indígenas no Ceará), da APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), da AGU (Advocacia Geral da União), do MPF (Ministério Público Federal), da ADELCO (Associação para o Desenvolvimento Local Co-produzido), do CDPDH (Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos), do DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena do Ceará), além das participações de Dona Raimunda Rodrigues Teixeira (pajé do povo Tapeba) e de lideranças jovens do povo Anacé (Ruth Anacé e Climério Anacé). Nessa etapa inicial, cada um dos representantes teve uma pequena fala de apresentação. Entre os pontos de destaque tivemos a fala de Dourado, já comentada anteriormente, em que ele faz ponderações críticas a Conferência, ao que foi acompanhado pelas colocações de outros participantes que também vieram no mesmo tom. E outra questão bastante comentada foi sobre a participação de “jovens” indígenas na Conferência. Ponto esse, aliás, que esteve sendo referido durante os três dias do evento. Chamava-se a atenção para a importância dos “jovens” engajarem-se ativamente na luta indígena. E que para tal necessitariam estar bastante bem informados não apenas sobre o “mundo indígena”, mas também sobre o “mundo dos brancos”. Daí a importância que se atribuía à participação dos “jovens” na Conferência, encarada, assim, como uma oportunidade única de “aprendizado político”. Em quatro entrevistas gravadas que realizei durante a etapa, ao final de cada uma delas quando perguntava se havia alguma mensagem final que gostariam de deixar era sempre para os “jovens” que essas mensagens eram direcionadas, quase em tom de apelo. Um dos participantes expressou assim sua mensagem:

“Eu vou deixar só assim, nós estamos cobrando muito de nossos jovens, que os jovens participem mais, que busque mais as nossas lideranças. A mensagem que eu tenho pra eles é que eles se engajem mais e procure que nós vamos tentar dar um pouco do que nós aprendemos pra eles. Porque futuramente nós não vamos estar mais aqui e eles é que vão tomar de conta do resto que está aí, né? Essa é a mensagem que eu deixo pra eles”.

Durante as plenárias também, volta e meia, essa questão era trazida à tona. No último dia da etapa, durante a plenária final, no momento em que os participantes teciam suas considerações sobre o que haviam achado da Assembleia, Raimunda Nonata, do povo Tapeba, disse o seguinte:

“Eu gostei bastante da nossa etapa, principalmente da participação dos jovens. Os jovens foram muito atuantes e isso é muito importante para o Movimento Indígena. Porque o futuro da nossa luta depende deles, não é?”

Então que eles aprendam bastante e que aprendam bastante também nessa Conferência. Sobre nossos direitos e sobre a forma certa de lutar. Não com baderna e nem com brincadeira, mas para levar a luta adiante com garra e com força”.

Ao final dessa plenária, fui falar, então, com Nonata Tapeba para perguntar o que significava exatamente essa ideia que ela tinha colocado de que os jovens devem aprender uma “forma certa de lutar”. No que consistia essa forma? Ao que ela me respondeu que consistia numa luta que deveria ser levada com “seriedade”, sem “baderna”, sem “vandalismo”, mas reivindicando apenas aquilo que lhes é de direito. Ponderou ainda que na sua perspectiva este seria o grande diferencial do Movimento Indígena Tapeba em relação a outros movimentos, os quais não foram especificados em sua fala, que é o de que quando esse sai para a luta, não precisa de “máscaras” ou de “panos tampando o rosto”, porque a sua luta não “ofende ninguém”, mas que é uma luta apenas para conquistar seus próprios direitos. E que para isso, então, é preciso também muito “estudo”. Estudo para saber “quais são esses direitos” e como “fazer para reivindicá-los”. Considerou, assim, como sendo muito importante para a luta dos povos indígenas, de um modo geral, a entrada dos jovens indígenas nas universidades. A conquista de direitos estando, portanto, na sua perspectiva, diretamente associada à capacidade dos indígenas em acessarem espaços e conhecimentos da sociedade dominante.

Tal avaliação é mais ampla no Movimento Indígena e tem sido objeto de elaboração entre os próprios acadêmicos indígenas. Gersem Luciano (2011), por exemplo, em sua tese de doutorado sobre os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro, aponta algo no mesmo sentido ao afirmar a importância atribuída pelos indígenas da região à formação escolar como uma maneira de construir uma relação menos assimétrica com o “mundo dos brancos”. Tentativa, em suma, de superar a fase colonial e o “eterno fantasma da tutela”. Assim, pondera o autor, a escola indígena deve ser encarada não como um instrumento preferencial de fortalecimento ou resgate de culturas e identidades tradicionais, isso é um papel que caberia mais apropriadamente, na sua perspectiva, à família, à comunidade e a cada povo indígena, mas como um mecanismo de aproximação e interação com o mundo extra-aldeia. O autor afirma ainda que depois de séculos de indiferença e atitude de resistência defensiva por parte dos povos indígenas da região em relação ao mundo dos brancos, resistência essa que teria se dado não tanto por uma rejeição a seus modos de vida, mas à maneira truculenta com que foram tratados no processo colonial, os povos indígenas do Alto Rio Negro estariam agora tomando atitudes mais “ofensivas”, “construtivas” e

“protagônicas”. “Não se trata mais de se refugiar, de se isolar, de se manter à distância ou à margem, ou ainda tentar resistir ao mundo branco, mas de se aproximar, de se envolver e de interagir com ele, desde que em seus termos, sob suas condições e interesses” (LUCIANO, 2011: 250). O objetivo seria a busca pela retomada de uma autonomia parcialmente perdida, o que passaria, então, pela necessidade desses povos de se apropriarem dos instrumentos da sociedade dominante. Acrescenta o autor ainda, que tal busca é parte inerente da própria cosmologia desses povos que, através do conhecimento de suas e de outras culturas, almejam o equilíbrio, a melhores possibilidades de manejo e domesticação do mundo. Gersem Luciano (2011: 276) afirma:

“Ao que tudo indica, os povos indígenas tomaram a decisão de apostar no domínio e na apropriação a seu favor dos próprios instrumentos de dominação do branco, com todas as suas contradições e riscos. Com pouca alternativa na mão, optaram aprender também as regras do jogo do mundo branco”.

Nas conversas que mantive com participantes da Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé esta questão de que é preciso, para se conquistar direitos, aprender as “regras do jogo do mundo branco” também foi levantada, sendo referida a partir de diferentes termos. Não apenas “mundo branco”, comentava-se também a ideia de que era necessário aprender sobre as regras da “política”, do “governo”, do “poder”, ou mesmo, das “coisas de Estado”. E a participação na Conferência era, então, refletida como uma oportunidade única para esse aprendizado.

A própria metodologia de organização da Conferência expressa bem essa intenção. De maneira um tanto esquemática, podemos dizer que a Assembleia esteve dividida em dois momentos principais. Um primeiro de caráter mais formativo, que foram as mesas de apresentação e discussão dos seis eixos temáticos da Conferência. Esta atividade foi conduzida da seguinte maneira, realizada em todo o segundo dia da Assembleia: iniciava-se com a apresentação de um dos eixos temáticos e depois “abria-se” a plenária para o debate. Na apresentação dos eixos cada expositor tinha um tempo médio de vinte minutos para sua explanação. Pude perceber serem destacadas nessas apresentações três preocupações principais.

A primeira estava na tentativa de se operar uma espécie de “tradução” de conceitos técnico-burocráticos para uma linguagem mais próxima à realidade dos participantes. Foi o que fez Lucas Guerra, representante do CDPDH, na apresentação do eixo 4 (Direitos Individuais e Coletivos dos Povos Indígenas) que, tendo tal preocupação em vista, buscou traduzir à plenária o que seria a própria ideia de “direito”. Iniciou, então, sua fala perguntando

o que a plenária entendia por direito. Ao que foi respondido por uma das participantes de que os direitos deveriam ser compreendidos associados à ideia de luta. Lucas Guerra concordou com essa colocação, mas acrescentou que para além desta dimensão da luta, os direitos deveriam ser vistos também como garantias legais de aspectos da vida considerados como muito importantes para o bem-estar de uma população. Explicou ainda o que deveria ser entendido como direitos individuais e coletivos dos povos indígenas, e que esses só poderiam ser pensados de maneira inter-relacionada. Ponderou que são direitos *individuais*, pois que cada indígena deve ter garantido os direitos universalmente válidos para todos os cidadãos brasileiros, mas também são *coletivos*, pois que para os povos indígenas devem existir direitos especiais que levem em conta as suas especificidades socioculturais. E citou exemplos de como esses direitos impactavam no cotidiano dos participantes. A apresentação seguiu sempre nesse mesmo tom, assim como outras que a sucederam, na perspectiva de trazer os eixos temáticos da Conferência para uma compreensão mais palpável, mais próxima ao cotidiano dos participantes.

A segunda preocupação estava em informar a plenária sobre o contexto político do país: quais as discussões de interesse dos povos indígenas que estavam sendo pautadas no Congresso; nesse processo, então, quais os grupos identificados como aliados ou inimigos da causa indígena; como o próprio Estado está organizado a partir de seus diversos órgãos e como a política indigenista é, então, articulada e desenvolvida; identificar também quais os dispositivos legais que tratam mais diretamente sobre a questão indígena no país; assim como, os tratados internacionais, dos quais o Brasil é signatário, e que versam sobre direitos reconhecidos a essas populações, como a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho). Em suma, preocupação em formar e informar os participantes indígenas sobre o contexto da política nacional e, assim, torná-los mais conscientes de seus direitos e da melhor maneira de como reivindicá-los. Pude perceber tal preocupação na apresentação, entre outras, de Paulino Montejo, representando a APIB e tendo ficado responsável pela discussão do eixo 2 (Autodeterminação, Participação Social e o Direito à Consulta). Quando tratou sobre o contexto político atual, ponderou sobre o que considera como um momento difícil e bastante problemático para os povos indígenas que, terrivelmente, têm que se colocarem na defesa de direitos que já foram conquistados: “Esta é uma situação lamentável, porque ao invés de avançarmos, temos que lutar para não retroceder”. Denunciou que estaríamos vivendo uma verdadeira situação de “guerra de recolonização do planeta”. E que os povos indígenas tinham, assim, um papel fundamental neste embate. Uma “guerra multifacetada” que mais do

que pelas armas propriamente estaria se dando no campo das dimensões econômica, política, ideológica, midiática, etc. Trouxe também à tona a questão de uma Câmara conservadora dominada pelo que ele denominou como as bancadas do “BBB: do Boi, da Bíblia e da Bala”, fazendo assim referência às bancadas que defendem interesses do agronegócio, do fundamentalismo religioso e da indústria armamentista, respectivamente, e que seriam esses os grandes “inimigos” da causa indígena no país. Comentou sobre diversos projetos de lei e de emendas à Constituição que afrontam diretamente os direitos indígenas e que estão sendo pautados no Congresso, por esse mesmo grupo acima referido, a exemplo da PEC 215. Tratou, por fim, da necessidade premente dos povos indígenas em se articularem num “movimento forte” para que, então, consigam combater essas diversas frentes de ataques a seus direitos.

Com isso, vemos aí ser esboçada uma terceira preocupação que também esteve presente neste primeiro momento das apresentações, que é o de chamar a atenção para a necessidade de organização do próprio Movimento Indígena. Uma forma de subjetivação, ao nível de apreensão de cada um dos participantes, de uma determinada identidade coletiva pautada aqui fundamentalmente na perspectiva de uma “identidade guerreira”. Ao final da apresentação do eixo temático 6 (“Direito à memória e à verdade”), Luciana Nóbrega, servidora da Funai, depois de ter trazido para a plenária algumas considerações presentes no relatório da Comissão Nacional da Verdade, propôs a seguinte atividade aos participantes: que eles refletissem e compartilhassem entre si relatos de casos de violações de direitos pelos quais já haviam passado no seu dia-a-dia. Seu objetivo, com isso, era o de argumentar que tais violações aos direitos indígenas não são episódios apenas de um passado distante, mas que são vivenciados cotidianamente pelos diversos povos. Impulsionados, então, por essa exposição muitos participantes começaram a compartilhar seus relatos. Um dos mais marcantes foi narrado por João Kennedy quando se referiu a um caso ocorrido em 2012 em que, por conta de uma ordem judicial de reintegração de posse, dez casas de moradores tapeba da Aldeia de Sobradinho foram demolidas a partir de uma ação policial considerada como tendo sido extremamente violenta<sup>25</sup>. O caso foi rememorado com grande emoção por toda a plenária. Outros relatos se seguiram a esse. “A repressão aos índios não é coisa do passado,

---

<sup>25</sup> O caso ocorreu no dia 24 de junho de 2012. A ordem judicial foi expedida pelo juiz José Coutinho Tomaz Filho, da 3ª Vara Cível do Fórum de Caucaia. Após as demolições e depois de muitas manifestações por parte dos tapeba que, na ocasião, chegaram a interditar um trecho da BR-222 com o intuito de chamar a atenção da opinião pública para o ocorrido, a Justiça Federal reverteu a decisão do Fórum de Caucaia e ordenou que fossem construídas novas casas na aldeia de Sobradinho. Ordem esta que foi cumprida. No entanto, o episódio violento de desapropriação ficou marcado na história dos tapeba.

apenas do período da ditadura militar, continua ainda presente conforme os relatos que vocês mesmo trouxeram”, afirmou, então, Luciana Nóbrega. Sua fala logo foi complementada pela de outros participantes da plenária que concluíam, assim, que a única forma de se evitar esses abusos era os povos indígenas manterem-se numa atitude de “permanente vigilância” e “disposição para a luta”.

Mais uma vez, é a própria ideia de Movimento Indígena que vai sendo aí construída. Chama-se a atenção para a sua necessidade. Uma identidade coletiva do Movimento baseada fundamentalmente na ideia de luta, mas que se firma e se marca também na trajetória pessoal de cada um dos participantes. Cria-se um sentimento de reconhecimento e solidariedade entre esses participantes a partir de um compartilhamento de suas experiências pessoais. Um processo em que indivíduo e coletividade se encontram e se constituem mutuamente.



Figura 5. Apresentação da mesa de abertura do evento / Figura 6. Participantes organizando-se na plenária

Se num primeiro momento, então, a Assembleia se presta a um caráter mais formativo e informativo (no sentido mesmo de buscar instruir os participantes sobre o contexto da luta do Movimento), a partir da exposição dos eixos temáticos da Conferência, num segundo momento trata-se mais propriamente de colocar esses aprendizados em prática. É o momento de elaboração das propostas. Para tal foram, então, organizados seis Grupos de Trabalho, cada qual correspondendo a um dos seis eixos temáticos da Conferência. Os participantes foram divididos entre os GTs segundo a opção escolhida por eles mesmos ainda no momento do credenciamento. O GT que contou com o maior número de integrantes foi o do eixo temático 1 (Territorialidade e o Direito Territorial dos Povos Indígenas), o que mostra uma preocupação central dos indígenas em relação a essa temática. A pedido dos coordenadores do evento, aquelas pessoas que ainda não estivessem inseridas em nenhum dos GTs deveriam

procurar participar daqueles que contavam com um menor número de membros. E por isso, dessa forma, minha observação sobre essa parte do evento se deu a partir do GT 6 (Direito à Memória e à Verdade), coordenado por Luciana Nóbrega.

A orientação metodológica repassada, baseada no Caderno de Orientações Metodológicas para as Etapas Locais, era que todos os grupos deveriam escolher entre seus membros um “sistematizador”, que ficaria responsável por fazer o registro em uma planilha dos principais pontos discutidos no GT, e um “relator” que, por sua vez, se encarregaria da tarefa de fazer a apresentação das propostas do grupo na plenária da tarde.

Um coordenador ficou responsável por conduzir as discussões em cada um dos GTs. Também foi distribuído um notebook para cada um dos grupos com uma planilha a ser preenchida em três tópicos: a apresentação de um “Histórico” sobre alguns dos acontecimentos mais marcantes da história dos Povos Tapeba e Anacé; uma “Análise de conjuntura” trazendo algumas considerações sobre os atuais problemas enfrentados pelos povos; e por fim a apresentação das propostas a serem levadas à plenária.

O GT 6 contou com a participação de 10 pessoas, incluídas a minha e a de Luciana Nóbrega. Entre os participantes, estava Dona Raimunda Rodrigues Teixeira, pajé do povo tapeba, que foi quem iniciou a discussão relatando alguns fatos que recordava sobre a história do seu povo. Durante sua fala referiu-se a uma “história de silêncio que hoje precisa ser contada” e que a luta por uma “memória” e por uma “verdade indígena” é um “processo duro” que, no entanto, não pode recuar. Afirmou, então, estar contente pela oportunidade de estar discutindo essas questões na Conferência. As discussões se seguiram com a participação de quase todos e ocorreram num período mais ou menos de duas horas. Sobre a criação das propostas, atenção especial era dada à elaboração de sua redação. “Se não tiver direitinho, nem adianta, o governo nem vai ler. Tem que ser preciso nas nossas reivindicações, colocar os órgãos que vão fazer, essas coisas”, assim afirmou um dos participantes do Grupo. Pude perceber que muitas das discussões mantidas na plenária foram aqui incorporadas na hora da elaboração das propostas, inclusive, com citações feitas aos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade, comentados na apresentação de Luciana Nóbrega. Portanto, se num primeiro momento buscou-se traduzir uma série de conceitos técnico-burocráticos, componentes de uma certa racionalidade de Estado<sup>26</sup>, a intenção agora estava justamente em copiar essa linguagem. Preocupação essa que, como veremos, só aumentará no decorrer das Etapas.

---

<sup>26</sup> Coloco como uma racionalidade de Estado pelo fato da burocracia se caracterizar como uma espécie de valor fundante da própria constituição da ideia de “Estado-nação” (HERZFELD, 1993). Mais do que uma prática,

Após as deliberações nos GTs, os participantes voltaram para a plenária, onde foram compartilhadas as propostas de cada um dos grupos. E assim, então, encaminhou-se a Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé ao seu final. Duas moções de repúdio ainda foram aprovadas, ambas endereçadas a então Presidenta da República, Dilma Rousseff, e ao então Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, uma pedindo a imediata demarcação da terra indígena do povo tapeba, e outra cobrando o fortalecimento institucional da Funai. A plenária final serviu ainda como momento para os participantes compartilharem entre si suas impressões sobre o evento. Entre os pontos mais destacados estava a ideia de que os representantes escolhidos para Etapa Regional deveriam ir bem preparados para defender as propostas ali aprovadas. “Não é pra ir fazer turismo e nem ficar com brincadeira. Quem for tem uma grande responsabilidade de representar bem a nossas bases”. Assim afirmou um dos participantes durante suas considerações finais sobre a Assembleia.

### **1.3. Etapa Regional dos Povos Indígenas do CE, do RN e do PI: construindo fronteiras e demarcando espaços sociais**

Foi realizada entre os dias 28 a 30 de setembro de 2015, na cidade de Fortaleza - CE, uma das 26 Etapas Regionais de preparação para a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista. A Etapa Regional ocorrida em Fortaleza contou com a participação de representantes de povos indígenas do Ceará, do Rio Grande do Norte e do Piauí. Ao todo foram: 188 representantes indígenas, 84 representantes de organizações governamentais, 8 representantes de organizações não-governamentais, além da presença de 28 observadores. Vemos, assim, que em comparação com a Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé, esta Etapa contou com um maior número de participantes. Porém, as diferenças não param por aí. Se as Assembleias Locais, como comentado anteriormente, se propuseram a serem espaços mais livres e autônomos, organizados segundo as tradições de cada povo em particular, e voltados para discutir a realidade de cada um deles especificamente, contando no máximo, dependendo das circunstâncias, com a participação de dois ou três povos indígenas vizinhos no mesmo evento, as Etapas Regionais, por sua vez, congregaram num mesmo espaço representantes indígenas de diferentes povos situados em distintas localidades. O que afetou, como veremos mais adiante, o desenrolar das próprias discussões. A um primeiro momento de maior informalidade, pois que voltado com mais ênfase a uma preparação interna dos participantes indígenas para a Conferência, seguiu-se um momento de maior formalidade, ou

---

portanto, um *valor* determinante para a construção de uma auto-imagem do Estado como uma entidade autônoma, unívoca e transcendente.

seja, um momento mais afeito a formas pré-dadas e ritualizadas da administração estatal. O evento começou a ganhar, por assim dizer, ares de um “grande espetáculo”.

Não que a dimensão do “espetáculo” estivesse ausente nas Etapas anteriores, a diferença está na ênfase com que esta dimensão passa, então, a ser ressaltada. Diferença, porém, não apenas de grau, mas também de qualidade, visto o fato de que as próprias estratégias de participação dos indígenas são alteradas, tendem a tornarem-se mais “combativas”. O que se dá como decorrência de uma “maior presença” de representantes de órgãos governamentais no evento e isso tanto em termos no número absoluto desses representantes como também na diversidade de órgãos que passam a ser representados. Entre os 84 representantes de organizações governamentais estiveram presentes nesta Etapa Regional: representantes da Funai (entre eles o próprio presidente do órgão, João Pedro), um assessor especial do Ministério da Justiça, representantes dos Ministérios da Educação, da Cultura, do Desenvolvimento Agrário e do Meio Ambiente, da secretaria de cultura do estado do Ceará, da Procuradoria Federal do Ceará, do Distrito Sanitário Especial Indígena, além ainda de alguns representantes da Marinha e do Exército. E, assim, podemos perceber que da mesma forma que são diversos os representantes dos povos indígenas presentes nesses eventos, a categoria referente aos “representantes de governo” igualmente não pode ser lida de maneira homogênea. Em alguns casos, pode haver mesmo uma sobreposição entre essas duas categorias, que ocorre quando indígenas passam ocupar cargos de governo<sup>27</sup> (o caso, por exemplo, durante essa Etapa Regional, da representante do Ministério da Educação que era indígena), ou quando simplesmente determinados representantes de governo, em determinados contextos políticos específicos, passam a ser encarados como aliados de luta do Movimento Indígena. É preciso considerar que a depender das circunstâncias em jogo, mudam-se os aliados e as fronteiras que distinguem um “nós indígena” dos “outros” podem se estender ou retrair. Todavia, o que pude observar durante a Etapa Regional do CE, RN e PI e, posteriormente, também durante a Etapa Nacional, é que mesmo nesses casos em específico essas pessoas eram chamadas a comporem as “mesas” na condição de representantes dos órgãos de governo a que estavam vinculadas e seus discursos eram, assim, tratados como discursos representativos das políticas feitas nesses órgãos e como tal, conseqüentemente, eram assim cobrados pelos demais participantes indígenas de um modo geral. Portanto, se na Assembleia Local dos Povos Tapeba e Anacé a ênfase do evento recaiu sobre a formação política dos participantes, na Etapa Regional dos Povos Indígenas do CE, RN e PI, essa

---

<sup>27</sup> Isso tem ocorrido de forma cada vez mais frequente e é uma pauta de discussão importante dentro do Movimento Indígena. Mais adiante voltarei novamente a tratar sobre essa questão.

preocupação de caráter mais formativo continuou vigente, porém, apresentando-se agora sob a forma de uma interação mais “combativa” dos participantes indígenas em relação a essas autoridades de governo presentes que, repito, são bastante diversas entre si. Ao aumentar em escala o evento também ganhou preocupações maiores em termos de performance. E isso, em um duplo sentido. Por um lado performance de uma determinada ideia de Estado e por outro performance do próprio Movimento Indígena.

O discurso performativo, no sentido de que fala Bourdieu (1989: 116-118), trata-se de uma espécie de “magia social” que consiste em trazer à existência aquilo que é nomeado a partir da fala de porta-vozes autorizados dentro de um determinado grupo. Sua eficácia consiste exatamente no fato de fazer sobrevir no próprio ato de enunciação aquilo mesmo que é enunciado. Daí a ideia de sua magia, sua ação pressupõe um tipo de eficácia especial, não-mecânica, em que causas e consequências estão implicadas em um mesmo ato e não interconectadas ao longo de uma cadeia de efeitos (MAUSS, 2003). O que temos, com isso, então, é a própria constituição dos grupos enquanto tais que se fazem representar a partir da fala de seus porta-vozes autorizados e que, todavia, só ganham existência real a partir mesmo dessa representação. Performance, portanto, sendo aí compreendida no sentido mesmo de desempenho. Tal como Barth (2000), Bourdieu (1989) tem como preocupação mostrar o modo como as fronteiras são construídas entre os grupos e, dessa maneira, desnaturalizá-las. Aponta, assim, para a dimensão propriamente simbólica do fazer político: “O mundo social é também representação e vontade, e existir socialmente é também ser percebido como distinto” (BOURDIEU, 1989: 118). Minha hipótese, então, é que também as fronteiras que constituem tanto o Movimento Indígena por um lado, quanto o Estado por outro, não devem ser pensadas como pré-dadas, mas como instituídas em um processo dinâmico de interação entre sujeitos representantes dos dois grupos. E que momentos como da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista servem perfeitamente bem para a demarcação dessas fronteiras.

A esse respeito, volto, então, a chamar a atenção para as diferenças de “escala” entre uma etapa e outra. A maneira como a Conferência foi organizada a partir de diferentes etapas preparatórias (locais, regionais e nacional), se por um lado pode ser interpretada pela perspectiva de um processo que estaria se construindo progressivamente a partir das bases, por outro sinaliza também para a ideia de um processo de “especialização do Estado” (FERGUSON e GUPTA, 2002). Segundo esses autores, duas imagens seriam correntes nos discursos que se produzem em relação ao Estado: os de verticalidade e abrangência. Juntas essas duas imagens serviriam para produzir uma noção espacial e escalar de um Estado que se

pretende, ao mesmo tempo, como estando acima e em volta de toda a sociedade (GUPTA e FERGUSON, 2002: 982). Supostamente, nada lhe escapando ao domínio. Tal representação do Estado, ainda segundo esses autores, seria crucial para a efetividade de sua própria autoridade. Porém, não deve ser tomada como um dado. O objetivo dos autores no texto, assim, não é o de afirmar que tais imagens sejam falsas, mas mostrar que elas são construídas e atentar para o modo de como são construídas. Afirmam os autores: “(...) the task is not to denounce a false ideology, but to draw attention to the social and imaginative processes through which state verticality is made effective and authoritative”. Tais representações, assim, prosseguem os autores, se firmam e são incorporadas nas rotinas burocráticas da administração estatal.

A maneira como a Conferência é organizada expressa, a meu ver, esta pretensão de espacialização vertical e abrangente do Estado. O que podemos notar se analisamos, por exemplo, as mudanças no modo como as propostas são construídas entre uma etapa e outra. Uma das preocupações constantes nos debates de elaboração das propostas na Etapa Regional do CE, RN e PI, e, inclusive, uma recomendação metodológica passada pelos coordenadores de cada um dos grupos responsáveis pela discussão dos eixos temáticos da Conferência, estava na perspectiva de que se deveria melhor “qualificar” as propostas vindas das Etapas Locais no sentido de uma redação que abrangesse a realidade dos representantes indígenas dos três estados presentes na Etapa Regional, e que não ficasse “restrita” somente à realidade de uma localidade específica<sup>28</sup>. Boa parte da discussão se deu em torno desta questão: como fazer para conciliar as demandas políticas dos representantes dos diferentes povos indígenas presentes na Etapa Regional. A estratégia, então, apontada é de que se deveria sempre “universalizar” o texto das redações. Assim, por exemplo, se numa das propostas falava-se da necessidade de construir uma escola em uma determinada comunidade específica, a alteração feita, por sua vez, afirmava a necessidade de se construir prédios escolares em *todas* as comunidades indígenas que ainda não dispunham de tal estrutura. Assim também eram, então, definidos aqueles problemas que poderiam ser considerados como “apenas locais” e aqueles que poderiam ter uma maior abrangência. E, para a efetivação de políticas públicas, apenas essa segunda categoria de problemas poderia ter uma acolhida por parte do Estado. Dessa

---

<sup>28</sup> As discussões aconteceram da seguinte forma. Foram organizados seis grupos e cada qual ficou responsável pela discussão de um dos eixos temáticos da Conferência. Foi distribuído, então, aos participantes de cada um desses grupos um “Caderno de Propostas”, documento que reuniu as propostas consolidadas de todas as etapas locais que aconteceram nos estados do Ceará, Piauí e Rio Grande do Norte. A metodologia da discussão consistiu, assim, em, a partir desse documento, poder se propor pequenas modificações no texto das propostas advindas das etapas locais, alterações completas na redação destas propostas, supressão e/ou inclusão de novas propostas.

forma, copiava-se uma linguagem “universalista” como uma maneira de melhor alcançar os resultados esperados. Todavia, nesse processo, as questões referentes a uma determinada localidade específica ficavam como que apagadas, referidas apenas indiretamente no texto de uma redação abrangente. E essa foi, inclusive, uma das reclamações de alguns dos participantes presentes que afirmavam, assim, não se reconhecer mais no texto das propostas modificadas. Ao ser seriada a Conferência passa, então, a ter um poder de definir e classificar a realidade a partir de uma dimensão escalar, categorizando seus eventos como locais, regionais ou nacional. E nesse processo, quem aparece como figura reificada de interação e diálogo é o próprio Estado.

Entretanto, se estas mudanças nas escalas dos eventos de uma etapa para outra servem para construção de uma determinada imagem verticalizada e abrangente do Estado, igualmente se prestam às estratégias de articulação dos participantes indígenas. Os espaços da Conferência como “instâncias de agregação” dos povos indígenas, o que se desdobra, por sua vez, na própria possibilidade de formação de um Movimento Indígena. E aqui há uma dimensão propriamente logística que merece ser mencionada. A realização de um evento tão grande como da Conferência custa caro e as organizações indígenas de um modo geral, inclusive a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), não possuem recursos financeiros próprios para a realização de um evento de tamanha proporção. Portanto, chamada pelo governo federal, a Conferência se mostra como uma oportunidade única para a congregação entre representantes indígenas de diferentes povos que, uma vez reunidos, utilizam-se desses espaços como uma maneira de estender suas redes de articulação política. Como podemos observar a partir das diversas reuniões que, paralelamente às atividades previstas no cronograma oficial da Conferência, foram sendo organizadas entre os participantes indígenas. Assim é que na Etapa Regional do CE, RN e PI, aproveitava-se a oportunidade do encontro para que delegações representantes de diversos segmentos do Movimento Indígena, como segmento de jovens, mulheres, professores, etc., pudessem se reunir para deliberação de suas pautas. Era comum ainda que se aproveitassem as horas de intervalo das plenárias para essas reuniões. O que me dava, então, a impressão de que as atividades na Conferência não paravam nunca. Sempre num ritmo bastante intenso.

Momentos, portanto, de confraternização, mas também de articulação e aprendizado político. Foi o que me chamou a atenção uma das participantes indígena em conversa que mantivemos durante o evento ao apontar para a ideia de que aquele poderia ser também um momento de troca de experiência entre os participantes, entre aqueles que estão iniciando e

aqueles que já estão há mais tempo na luta. “A gente que tá entrando agora vê e vai aprendendo com os parentes. A maneira como se posicionam nas plenárias e se relacionam com o governo e tudo mais”. Elogiou ainda o que considerou como uma “participação bastante ativa” dos “parentes” e que seu objetivo era fazer com que os povos indígenas do Piauí, local de onde veio, pudessem também se comportar assim.

Vemos com isso, então, ser delineada uma importante faceta do Movimento Indígena brasileiro que está, como nos indica também Daniel Munduruku (2012), em seu “caráter educativo”. Projeto educativo esse que se encaminharia, segundo o autor, em duas direções: uma interna ao próprio Movimento que se dá a partir da formação de quadros para sua continuidade e outra com uma preocupação externa de formar e preparar a sociedade brasileira para a existência dos diferentes povos indígenas (MUNDURUKU, 2012: 50). Uma dimensão interna e outra externa, o que nos aponta, então, para a ideia de uma trajetória do Movimento Indígena que se constrói através de uma via de mão-dupla, na qual ao mesmo tempo em que se busca aproximar-se e inserir-se no “mundo moderno”, sente-se igualmente a necessidade de se reforçar sua própria identidade étnica como instrumento de demarcação sócio-política de fronteiras e garantia de acesso a determinados direitos específicos. É o que também nos fala Gersem Luciano (2011: 266), ao comentar sobre o aumento no nível de escolarização dos indígenas do Alto Rio Negro e ao perceber que tal aumento coincidia com a inserção cada vez maior desses indígenas no “mundo dos brancos”:

“Esta realidade está coerente com a ideia de trajetória rumo ao mundo moderno, que, no entanto, não deve ser confundida como trajetória linear, mas uma trajetória cíclica ou mesmo de mão dupla. Isso porque a inserção no mundo urbano pode significar também a necessidade de reforçar a identidade étnica e a valorização cultural como instrumento de demarcação sócio-política da identidade étnica e garantia de maior visibilidade etno-política no cenário local, regional, nacional e global”.

Ainda em relação a esse aspecto, é a partir de uma imagem figurativa, “a viagem da volta”, que João Pacheco de Oliveira (2010) propõe-se, então, a explicar o processo de afirmação étnica dos povos indígenas. Evitando, com isso, a utilização de termos como “identidades indígenas emergentes” por acreditar que tais noções acabam por reificar polarizações do tipo novas e velhas identidades, chegando, inclusive, a levantar suspeitas na opinião pública sobre a autenticidade desses chamados “índios emergentes” (OLIVEIRA, 2003: 169)<sup>29</sup>. Para fugir a tal polarização propõe, então, a metáfora da “viagem da volta” que

---

<sup>29</sup> “Uma estranha maldição nos persegue, de modo que, quanto mais aprofundamos a pesquisa sobre as identidades emergentes, paradoxalmente mais parecemos contribuir para naturalizar as identidades étnicas mais

faz, assim, compreender a etnicidade tanto como uma *trajetória*, que é histórica e determinada por múltiplos fatores, quanto por uma *origem*, que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar o fundamento mesmo da luta indígena (OLIVEIRA, 2010: 26). Prossegue o autor: “Lo que sería propio de las identidades étnicas es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen sino que lo refuerza” (Ibidem: 26). Viagem, no entanto, que para se tornar completa, como vimos anteriormente, necessita está em trânsito de via de mão-dupla: inserindo-se nos espaços do “mundo moderno” ao mesmo tempo em que se afirma mais fortemente como detentor de uma identidade étnica específica.

Relação com uma memória considerada como tradicional e proveniente de seus antepassados de origem, e afirmação de uma identidade étnica, são estas as marcas que, a meu ver, fundamentam a linguagem e a própria razão de ser do Movimento Indígena. Em outras palavras, são marcas que simbolizam o modo como o Movimento Indígena se constrói e se mostra perante o Estado e a sociedade. “É na memória dos troncos velhos que reside a nossa luta”, assim afirmou da plenária um participante indígena durante a Etapa Regional do CE, do RN e do PI. Essa que é, na verdade, uma ideia bastante corriqueira e que é constantemente referida no contexto da luta indígena: a metáfora da relação entre os “troncos velhos” e os “brotos novos” que vão surgindo e levando a luta adiante. Metáforas essas que, por sua vez, apontam também na mesma direção do que foi discutido anteriormente a partir do texto de Oliveira (2010): há uma *origem* (que na metáfora seriam os “troncos velhos”) e uma *trajetória* a se seguir (“os brotos novos”), e a luta pela afirmação de uma identidade indígena envolve uma combinação de ambos os elementos. A metáfora é referida ainda a partir de outros termos, como o que estava expresso na camisa que um dos participantes indígenas vestia durante a Etapa Regional do CE, RN e PI, camisa da ARINPOC (Associação Raízes Indígenas dos Potyguara em Crateús) e que dizia: “Cortaram os galhos, os troncos, mas esqueceram de arrancar as raízes, e elas brotaram. Essas raízes somos nós índios”.

A relação com uma memória tradicional e a afirmação de uma luta que se reivindica como fundamentada nessa memória envolve ainda outra dimensão que foi bastante ressaltada pelos participantes durante a Etapa Regional, e que é referida por eles como se tratando de uma “dimensão espiritual” do Movimento Indígena. Durante as plenárias foi Francilene Pitaguary quem trouxe essa questão para o debate ao afirmar que a principal “arma” do Movimento Indígena deve estar no fortalecimento de sua espiritualidade: “A grande riqueza

---

antigas e lançar suspeitas na opinião pública sobre a autenticidade dos índios emergentes” (OLIVEIRA, 2003: 169).

dos povos indígenas está em sua espiritualidade e esta deve ser cultivada. É preciso falar a linguagem do espírito e não a linguagem do dinheiro. A linguagem do espírito é que é a linguagem do indígena”. Colocação essa que gerou manifestações de aprovação de muitos dos participantes presentes. Dourado Tapeba, que na ocasião da fala de Francilene Pitaguary, compunha a mesa de apresentação dos eixos temáticos da Conferência, também se manifestou atentando para a importância da fala de Francilene Pitaguary e considerando que a “luta indígena” não pode estar desvinculada de sua “espiritualidade”. “Índio sem espiritualidade é fraqueza”, assim concluiu sua fala sobre a questão, ao que, mais uma vez, a plenária reagiu com sinais de aprovação.

A relevância desse aspecto, da relação que alguns povos indígenas constroem com certas noções de “espiritualidade”, é também destacada por Oliveira (2010: 24) como uma forma de estratégia que esses povos desenvolveram de se afirmarem em suas identidades como distintos mesmo diante da violência de um processo colonial que buscou apagá-los, tanto física como culturalmente, da história. Afirma o autor:

“Cuando las cadenas genealógicas se perdieron en la memoria y no quedan más vínculos palpables con los antiguos aldeamentos, las nuevas aldeas deben apelar a los ‘encantados’ para distanciarse de la condición de *mistura* en que fueron colocadas en el pasado. Sólo así pueden reconstruir para sí mismas la relación con sus antepasados (su ‘tronco viejo’) y poder llegar a redescubrirse como ‘puntas de rama’” (OLIVEIRA: 2010: 24).

Porém, se a identidade, como desde Barth (2000) venho refletindo neste trabalho, é passível de manipulação e se presta às mais diferentes estratégias dos sujeitos em interação, não significa, contudo, afirmar que tal identidade se esgote em uma dimensão inteiramente consciente dos sujeitos. A identidade é algo que está sempre em processo e sempre em disputa. Ser distinto implica também em poder ser reconhecido como distinto e, nesse processo, há mais do que um mero jogo de vontades. Oliveira (2010) também reflete sobre isso e aponta para a ideia de uma espécie de “fatalidade” que haveria na relação dos sujeitos com suas identidades étnicas, tanto em termos de uma dependência a um dado território, como em termos de características físicas. Em determinada passagem desse seu argumento, afirma o seguinte<sup>30</sup>:

“Se trata de algo mucho más fuerte que una lealtad, la cual remitiría a fenómenos socioculturales y a contextos y oportunidades de actualización histórica (o no). Inscrita en su propio cuerpo y siempre presente (“dentro y fuera acá conmigo”) la relación con la colectividad de origen remite al

---

<sup>30</sup> A reflexão de Oliveira (2010) sobre esse ponto é baseado na leitura que faz dos seguintes versos do poeta Torquato Neto: “Desde que saí de casa / Trouxe a viagem da volta / Gravada na minha mão / E enterrada no umbigo / Dentro e fora / Assim comigo / Minha própria condução”.

dominio de la fatalidad, de lo irrevocable, aquello que establece el norte y los parâmetros de una trayectoria social concreta”.

Isso é importante de ser considerado para que evitemos, assim, uma leitura por demais funcionalista do processo de afirmação identitária que é reivindicado como pauta de luta pelo Movimento Indígena. As danças, os cantos, as pinturas e as indumentárias, assim como as próprias afirmações de vínculo com seres encantados, etc., que são elementos que compõem parte importante do modo como os participantes indígenas interagem durante as etapas da Conferência, não podem ser pensados apenas como partes calculadas de uma estratégia política. Podem até ser utilizados como tal, mas não se reduzem a este uso. São símbolos que compõem a identidade desses povos, a maneira como vivem e compreendem o mundo. Não são meros joguetes, por assim dizer.

Claro está, que acionar esses elementos durante os eventos é importante também em termos da promoção de uma maior visibilidade do Movimento Indígena. Pois quando acionados, estes elementos passam, então, a compor parte do espetáculo da Conferência, o que é importante no sentido da própria elaboração de uma narrativa que se busca construir. Não por acaso uma das principais reclamações de vários participantes indígenas durante a Etapa Regional do CE, do RN e do PI, foi sobre a ausência de uma cobertura mais completa do evento pela mídia. Já no último dia da etapa chegou a notícia de que um jornal de Fortaleza havia feito uma pequena matéria sobre o evento. Isso, no entanto, foi considerado como insuficiente pelos participantes diante da importância do momento em questão. “Agora se fosse notícia ruim estariam todos divulgando”, assim se expressou em tom queixoso um dos participantes indígenas durante o evento. Isso ainda serviu como base para afirmação de um “silenciamento” que estaria sendo promovido pela “grande mídia” em relação à questão indígena no país, de um modo geral. E que os próprios indígenas deveriam, então, buscar romper com esse silenciamento, criando, por exemplo, suas próprias redes de comunicação alternativa. Há aí envolvida, portanto, também uma disputa de narrativas e a participação de indígenas em eventos como a Conferência é assim compreendida como oportunidade única para uma auto-representação. Daí também as preocupações em termos de performance e imagem que os participantes indígenas da Conferência buscam construir em torno do seu próprio Movimento.



Figura 7. Apresentação da mesa de abertura do evento. / Figura 8. Roda de Conversa sobre o eixo temático 4. (Fotos retiradas do site da Conferência).



Figura 9. Apresentação da “Dança Guerreira do Povo Tapeba” antes do início do segundo dia das atividades na plenária.

Até o momento já vimos, então, serem delineadas uma série de impressões e estratégias políticas que juntas compõem um quadro complexo de referência para a compreensão do modo como a participação indígena se deu durante a realização da Conferência, em especial aqui durante a Etapa Regional do CE, RN e PI. Impressões e estratégias essas que ultrapassam em muito a ideia corrente de que as conferências são espaços privilegiadamente voltados para um “debate de ideias”, para um “diálogo entre Estado e sociedade”. Creio que há aqui envolvido muito mais do que um simples diálogo. O que pude perceber ainda a partir da observação do modo como os participantes indígenas se comportaram durante as plenárias da Etapa Regional.

Metodologicamente, as Etapas Regionais seguiram um modelo similar das Etapas Locais. Eram formadas inicialmente algumas mesas de debate, ao fim das quais a plenária era convidada a fazer ponderações, tirar dúvidas, etc. Na Etapa Regional do CE, RN e PI,

chegaram a ser formadas quatro mesas, uma de abertura, outra chamada “Avanços e desafios” e que se propunha a apresentar um histórico da questão indígena no país, e outras duas denominadas como “Propostas para o futuro”, na qual foram apresentados os eixos temáticos da Conferência. Uma reclamação que ouvi de alguns participantes durante esta etapa, foi justamente pelo fato desse modelo ter ficado muito parecido com os das Etapas Locais, com a duração das mesas tendo se estendido bastante e, conseqüentemente, sobrando menos tempo para discussão da elaboração mesmo das propostas. Mas se o modelo metodológico é similar entre as duas etapas, já não me pareceu ser a mesma, a estratégia de participação dos indígenas. Diferença essa que creio estar no fato, já comentado anteriormente, de haver uma “maior presença” de representantes governamentais durante a Etapa Regional. A postura dos indígenas durante as plenárias desta etapa me pareceu se tornar mais combativa. O que nos revela, assim, outra faceta da Conferência, que é a de se prestar também como uma instância de “pressão política”.

Assim, é interessante observar que durante as plenárias, nos momentos dos participantes dirigirem suas colocações às mesas, muitas dessas colocações que eram feitas nada tinham a ver diretamente com o tema mesmo que estava sendo abordado, mas traziam, ao contrário, reivindicações que diziam respeito a pautas muito diversas, que iam desde a cobrança pela demarcação de uma nova terra indígena, até críticas em relação ao número insuficiente de servidores da Funai em uma determinada CTL (Coordenações Técnicas Locais). Foi esta a colocação de Leila Tabajara, que trouxe para conhecimento do presidente da Funai, a situação da CTL do Piauí que só possuía na época um único servidor para todo o estado. “A gente já participou de tanta conferência, mas se eu conseguir pelo menos isso [um maior número de servidores trabalhando na CTL do PI], já é uma vitória pra gente”. Não se trata apenas de deliberar sobre a temática em questão na mesa, mas de fazer valer aquele espaço como um momento oportuno para confrontar-se com as autoridades presentes, fazer pressão e garantir que essas autoridades firmem compromissos, os quais estarão registrados publicamente. Tal confronto se dá tanto no momento mesmo das plenárias como também em seus “bastidores”. Era comum que concomitante às realizações das atividades da Etapa, ocorressem diversas reuniões de indígenas com autoridades de governo presentes para deliberações de diferentes pautas, característica essa que também se repetiu fartamente durante a Etapa Nacional.

Nesse processo de confrontação são, então, construídas fronteiras entre participantes indígenas e não-indígenas. O que pode ser observado a partir da própria referência ao termo

“parente”. Segundo Gersem Luciano (2006), tal referência reflete a consciência da necessidade de uma articulação política entre todos os povos indígenas. Marcação identitária que busca unir povos historicamente distintos, muitas vezes rivais, na luta por direitos e interesses comuns (LUCIANO, 2006: 31). Carla Teixeira (2009: 108), por sua vez, aponta que para além dessa dimensão identitária, a utilização do termo “parente” estaria vinculada ainda com a perspectiva da busca por um protagonismo indígena na condução política de assuntos referentes aos seus próprios interesses. Se não descarta por completo a participação de não-indígenas nesses processos, pelo menos os colocam em posição externa e secundária. Assim é que na Etapa Regional do CE, RN e PI, durante a apresentação da mesa “Propostas para o futuro”, em deliberação sobre o eixo temático 5 da Conferência (Diversidade Cultural e Pluralidade Étnica no Brasil), Luiz Caboclo, pajé do povo Tremembé, em uma fala forte que mexeu bastante com os participantes presentes, gerando risos e aplausos, iniciou sua apresentação fazendo uma saudação especial a plenária: “A plenária é soberana porque é lá que está nosso povo, que ela seja, então, *saudada em primeiro lugar. Só depois é que vem a mesa*”. Demarcações que, repito, a depender das circunstâncias em jogo, se transformam; pois ao mudarem os aliados as fronteiras que distinguem um “nós indígena” dos “outros” também podem se alterar. Parlamentares da Frente de Defesa dos Povos Indígenas, organizações não governamentais de luta pelos direitos indígenas, assim como determinados representantes de governo, ou os próprios antropólogos, entre outros, dependendo do contexto, podem ou não estar integrados nessa ideia de um “nós indígena”.

A estratégia de confrontação dos participantes indígenas em relação às autoridades de governo presentes revela-nos ainda outra dimensão importante sobre a participação indígena na Conferência. Ao colocarem-se nos debates com argumentos e considerações que, em muitos casos, fogem à temática daquilo que está sendo discutido em determinado momento do evento, é como se esses participantes se mostrassem arredios às próprias regras institucionais da Conferência. Estão presentes na Conferência, buscam, de alguma forma, apropriarem-se de seus espaços a partir de uma multiplicidade de usos possíveis, porém, ainda assim mantêm-se céticos diante do próprio aparelho. Se se apropriam ativamente da Conferência, trata-se antes de uma apropriação estratégica e consciente dos próprios limites implicados nesse mecanismo institucional de participação social. O que poderíamos também definir como uma espécie de “apropriação desconfiada”. Desconfiança essa que se dá em relação tanto ao governo, considerado aí de maneira genérica, como às próprias conferências em si, acusadas principalmente por uma ausência de “resultados concretos” advindos de seu processo. Ao

final da Etapa Regional do CE, RN e PI, no momento em que eram tecidas as considerações finais dos participantes sobre a etapa, um deles ao comentar sobre a ausência de algumas autoridades que já não se encontravam mais no local do evento, entre elas o presidente da Funai, refletiu sobre a ideia daquilo que mencionou como uma relação sempre “desconfiada” que os indígenas devem manter diante das autoridades governamentais, que se em alguns momentos se mostram como “aliadas” em outros são “inimigas”. “Não podemos confiar demais não. Na hora do ‘pega pra capar’, nós só podemos contar com a gente mesmo. (...) É por isso que a gente precisa de união. União de todos os povos indígenas. Necessidade de superar nossas diferenças”, expressou assim parte do seu pensamento. Aprender as regras do jogo institucional, ao mesmo tempo em que se busca subvertê-las, essas seriam, segundo Teixeira (2009), as razões que explicariam o êxito da participação indígena em mecanismos estatais.

Estar dentro, mas ao mesmo tempo, manter-se sob certa distância em relação aos mecanismos institucionais de Estado. Distância essa que pode ser interpretada sob a ótica da constituição de um *ethos* de autonomia do Movimento Indígena. O conceito de autonomia, como nos alerta Teixeira (2009), é um conceito polissêmico que pode ser lido a partir de diferentes registros. A autora, a partir da observação das Conferências Nacionais de Saúde Indígena, destaca três recortes principais que estariam diretamente vinculados com a noção de autonomia indígena: um vinculado à ideia de autodeterminação, um segundo à ideia de participação e um terceiro à noção de controle. Percebe, então, que as estratégias de atuação dos participantes indígenas em espaços institucionais, como das conferências, se deslocariam ao longo de um contínuo assimétrico entre dois polos, o subordinado que entende a ação política pautada na autonomia como recusa da relação com não-indígenas, e o polo dominante, o qual vincula a ideia de autonomia com a de protagonismo indígena sem, contudo, excluir completamente atores não-indígenas do processo (TEIXEIRA, 2009: 109). Ambos os polos sendo componentes, então, disso que estou chamando, de modo mais amplo, como um *ethos* de autonomia do Movimento Indígena.

Weibe Tapeba, durante a Etapa Regional do CE, RN e PI, também chamou a atenção para esse aspecto logo na mesa de abertura do evento. Estando na mesa na condição de representante dos povos indígenas do Ceará, apresentou suas saudações iniciais à mesa e à plenária afirmando sua alegria de estar presente naquele espaço que havia sido conquistado “às duras penas” pelo Movimento Indígena. No entanto, ponderou que sua “grande alegria” mesmo estava numa “retomada” realizada pelo povo tapeba desde o dia 26 de setembro na

comunidade de Jandaiguaba – CE, ou seja, a dois dias antes do início da Etapa Regional do CE, RN, e PI, e a qual faz parte do processo de “autodemarkação” de um movimento que há três décadas luta pela demarcação de suas terras, mas que até o momento ainda não havia tido suas reivindicações atendidas. Era uma forma, portanto, de pressão e, conforme ressaltou Weibe, a única maneira de fazer com que a demarcação saia do papel. “O governo demarca terra não porque quer, mas porque é pressionado a demarcar”. Assim, então, é que observamos que estar presente dentro de um determinado espaço institucional, não significa abandonar a luta fora desses espaços. Ao contrário, essas são lutas compreendidas, pelos próprios militantes da questão indígena, como necessariamente complementares.

Além das mesas de apresentação e das discussões nas plenárias, como já referidos acima, o evento contou ainda com a realização de duas “Rodas de Conversas”. Uma primeira com o intuito de se construir uma espécie de “linha do tempo” com os principais marcos históricos de cada povo presente na etapa. E uma segunda para discussão propriamente das propostas que deveriam ser, então, no último dia da etapa, compartilhadas por toda a plenária e, assim, aprovadas para seguirem rumo a Etapa Nacional. Previa-se, num primeiro momento, que fosse escolhido em cada grupo um relator indígena para apresentar as propostas discutidas em cada eixo. E só depois, então, seria feita uma votação para aprovação mesmo das propostas. A escolha dos delegados para a Etapa Nacional já havia sido feita no dia anterior entre os próprios indígenas nos intervalos das atividades. No entanto, uma notícia não esperada veio a alterar a programação prevista.

Era ainda cedo, os participantes começavam a ocupar o auditório, quando veio a notícia de que um grupo de jagunços armados havia invadido o local da retomada do povo tapeba em Jandaiguaba - CE. Como era de se esperar, a notícia mexeu com os ânimos dos participantes. Sem informações mais consistentes sobre o ocorrido, a apreensão tomou conta de todos. Muita discussão dentro e fora do auditório. Muitos participantes chegaram a cogitar a possibilidade do evento ser encerrado para que todos pudessem seguir ao local da retomada. Outros, no entanto, argumentavam que isso não era necessário e que um grupo já estava sendo formado para seguir viagem. Não haveria lugar para todos no ônibus e, além disso, argumentavam que a Conferência não poderia ser encerrada daquela forma. A Polícia Federal foi acionada. Todos os tapeba se retiraram do evento.

Passado um pouco mais o susto da notícia, os participantes foram pouco a pouco entrando novamente no auditório. Luiz Caboclo, pajé do povo tremembé, e o pajé Barbosa, do povo pitaguary, propuseram uma oração junto com toda a plenária. Formaram uma grande

roda, no centro da qual conduziram o processo. Ao final da oração os participantes dançaram um *toré*.

Arrefecidos mais os ânimos, a plenária foi, então, formada para a consideração final das propostas. Já era por volta das 10h30min quando a sessão iniciou. A notícia em relação à retomada é que a Polícia Federal já estava no local e a situação estava sob controle. Por conta do adiantado da hora, a primeira parte da programação que previa a apresentação por participantes indígenas de uma espécie de relatoria das discussões realizadas em cada um dos grupos não aconteceu. Pulou-se logo para a leitura das propostas de cada um dos eixos que deveriam ser discutidas e validadas pela plenária e, assim, encaminhadas para a Etapa Nacional.

Semelhante ao que havia ocorrido nas Rodas de Conversas, pelo menos daquela em que pude participar diretamente, as discussões se iniciaram de forma bastante intensa. Atentava-se principalmente para a redação das propostas no sentido de tentar torná-las “mais claras”. As propostas foram exibidas em um telão e iam, uma a uma, sendo lidas por um dos participantes. Após a leitura de cada uma das propostas, a plenária, por sua vez, deveria se manifestar ou pela sua aprovação ou por uma possível modificação que se achasse necessária. Inicialmente, como já frisado, as intervenções eram constantes e atentava-se até mesmo para a correção do emprego das pontuações. Já para o final, no entanto, nos últimos três eixos, a plenária estava visivelmente cansada. E as propostas começaram a ser aprovadas com maior rapidez, sem muitas discussões. Nesse processo, não se chegou a deliberar nenhuma proposta nova, no entanto, várias modificações de redações foram feitas e algumas propostas chegaram a ser suprimidas.

Após essa atividade os participantes foram, então, convidados a apresentarem suas considerações finais sobre o evento. Um dos pontos mais destacados na fala dos participantes foi justamente em torno dos acontecimentos da manhã, assim refletidos como “mais um exemplo das violências diárias sofridas pelos povos indígenas”. E que para superá-las precisariam, então, estar fortemente unidos.

#### **1.4. Etapa Nacional: o Estado e o Movimento Indígena no “grande ritual político” da Conferência**

Seguindo a metodologia de organização seriada e escalar da Conferência, o evento aqui, mais uma vez, ganha em termos de dimensões. Ocorrida entre os dias 14 a 17 de dezembro de 2015 em Brasília-DF, estima-se que na Etapa Nacional da 1ª CNPI participaram

algo em torno de 2.200 pessoas, sendo que dessas pelo menos 1.500 eram de delegados indígenas provenientes de todas as regiões do Brasil e representando os mais de 300 povos indígenas atualmente registrados no país. Para lidar com tamanha dimensão busquei, então, como recorte metodológico da pesquisa, seguir atores já conhecidos de etapas anteriores. E, com isso, busquei mapear a interação desses atores no contexto mais amplo do evento, atentando principalmente para o modo de como são construídas as articulações políticas com outros participantes indígenas e de governo, assim como também os conflitos surgidos durante o processo.

O modelo de organização do evento, similar ao das etapas anteriores, consistiu em dois momentos principais, o da formação das mesas e discussão nas plenárias, e a formação dos grupos para discussão das propostas. Porém, em comparação com as anteriores, a Etapa Nacional contou com um maior tempo reservado para as discussões nas Rodas de Conversa, locais destinados para a elaboração final das propostas de cada um dos eixos temáticos da Conferência. Foram praticamente dois dias inteiros de discussões nestas Rodas. O que pode ser explicado pelo grande número de propostas vindas das etapas preparatórias e pela necessidade de se aprovar o Documento Final da Conferência. No total das etapas preparatórias vieram quase 5.000 propostas aprovadas que foram, então, submetidas a um trabalho de sistematização, por uma equipe formada dentro da Comissão Organizadora Nacional da Conferência, que buscou agrupar propostas semelhantes sob uma mesma redação. Após esse processo, chegaram ainda para a Etapa Nacional em torno de 1.000 propostas a serem debatidas. Se na Etapa Regional, portanto, já apontava para o caráter espetacular da Conferência, agora na Etapa Nacional essa dimensão ganha ares ainda mais dramáticos. Pois que agora, mais do que nunca, as preocupações em termos de performances dos participantes tornam-se cada vez mais evidentes. Afinal de contas, estamos diante de um grande “ritual” político.

Tratar um evento como se fosse um ritual pode ser uma boa estratégia analítica, conforme nos aponta Peirano (2002), se quisermos compreender melhor a dinâmica das ações que se desenrolam durante seu transcurso. Não se restringir apenas, em termos referenciais, à dimensão do que é dito pelos participantes, mas focalizar, sobretudo, aquilo que é feito. Ou seja, focalizar a ação social. O que não significa desprezar a dimensão discursiva presente no evento, mas, ao contrário, entender que tal dimensão compõe ela própria parte das ações performativas dos sujeitos em interação. A linguagem sendo, assim, considerada para além de sua dimensão referencial.

Uma ação performativa é aquela cuja eficácia está presente em si mesma. Como nos lembra Bourdieu (1989), é aquela ação que ao nomear algo acaba por criar a própria coisa nomeada. Considerar, assim, um evento em termos rituais é também uma maneira de atentar para a eficácia *sui generis* do seu processo. Como coloquei desde o início desse capítulo, é compreender, no nosso caso, que a importância da Conferência está para além de seu Documento Final produzido e dos possíveis efeitos práticos daí decorrentes. E por isso, se participa tão ativamente de seu processo mesmo se mantendo tão cético em relação a esses efeitos. Falar do evento como ritual, em suma, é atentar para as relações entre forma e conteúdo da Conferência.

Um ritual se caracteriza, entre outros aspectos, pela riqueza de sua linguagem e por sua capacidade de condensar significados diversos. E, assim, ao mesmo tempo que marca uma ruptura, visto seu caráter peculiar e extraordinário, potencializa também aspectos ordinários da vida cotidiana. A dimensão do espetáculo e a do cotidiano não devem ser compreendidas, dessa forma, como necessariamente excludentes entre si. Muito pelo contrário, a despeito de suas diferenças, reforçam-se mutuamente. Assim é que durante a Conferência os participantes indígenas ao mesmo tempo em que se utilizam de sua dimensão espetacular para se afirmarem como proponentes de um Movimento Indígena unificado, também se utilizam do mesmo espaço para trazerem pautas que são específicas de cada povo e de cada localidade específica. Parafraseando Mauss (2003), há uma dimensão mágica que constitui e torna possível a própria ideia de um Movimento Indígena, referido no singular, *que sobrepõe-se, mas sem destacar-se*, de uma dimensão ordinária, composta por uma grande heterogeneidade de representantes de diferentes povos indígenas com estratégias políticas e objetivos que, apesar de similares em alguns pontos, também trazem grandes diferenças entre si.

Peirano (2002) ainda nos alerta para o cuidado de não construirmos definições muito rígidas de rituais. Rituais seriam como tipos especiais de eventos, mas que a consideração sobre o caráter especial ou não de um evento deve ser feita em termos “nativos”. Se considero, então, a Conferência como um desses eventos que marcam de maneira especial o cotidiano dos participantes, é porque esses próprios participantes assim se referem a esse evento em questão. Consideração essa que pude observar sendo feita tanto por participantes indígenas como por participantes de governo que chamavam a atenção para o “caráter histórico” do momento em questão. Foi nesses termos que se pronunciou o então Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, durante a solenidade de abertura do evento: “Tenho a impressão de que hoje estamos vivendo um momento histórico. Um momento em que

governo e povos indígenas sentam pela primeira vez juntos para um diálogo franco”. Continuou durante sua fala a insistir sobre o que considerou como sendo um “momento inédito” para os povos indígenas do país e que o grande objetivo era agora fazer com que os direitos conquistados na Constituição de 1988 pudessem, de fato, ser colocados em prática. Outra autoridade de governo que também se pronunciou nesse sentido foi João Pedro, à época como presidente da Funai, que em sua fala fez questão de destacar alguns números da Conferência, como um modo de atestar sua “grandiosidade”. Também se referiu àquele momento como histórico e que dali governo e Movimento Indígena sairiam com mais força política para os “grandes enfrentamentos” necessários. “É o momento aqui de juntos fazermos a história”, assim se expressou João Pedro em determinado momento de sua fala. Também os participantes indígenas em suas colocações se referiam à Conferência em termos similares. Sônia Guajajara, por exemplo, também em sua fala de abertura do evento, salientou que a Conferência poderia ser considerada como um “divisor de águas” no que tange a política indigenista do país. Cacique Babau, por sua vez, referiu-se à Conferência como um “espaço inédito” conquistado pelo Movimento Indígena.

Se as perspectivas de representantes indígenas e de governo coincidem no sentido de apontarem para a importância histórica da Conferência – e assim tanto marcam a ideia de uma mudança em relação à política indigenista até então feita, como visam firmar novos compromissos para o futuro – se distinguem, por outro lado, no modo como destacam a relação que ambos mantêm entre si. Enquanto representantes governamentais destacavam de forma recorrente a ideia de um suposto “consenso” que estaria sendo construído entre governo e povos indígenas<sup>31</sup>, os representantes indígenas, por sua vez, buscavam realçar a dimensão do “conflito” como marca maior de seus discursos. O caráter combativo das falas de representantes indígenas, que já havia apontado anteriormente durante a Etapa Regional, torna-se agora ainda mais marcante. Assim é que a mesma Sônia Guajajara que se referiu à importância da Conferência como um “grande divisor de águas” da política indigenista feita no país, também apontou em sua fala sobre o que considerou como contradições de um governo que se diz aliado dos povos indígenas, mas que faz tão pouco em “termos práticos” para demonstrar essa aliança. Então, o governo se diz contra a PEC 215, mas não mobiliza sua bancada de apoio no Congresso para tentar barrar o projeto. O governo que diz apoiar o Movimento Indígena, mas que sanciona uma lei de criminalização dos movimentos sociais. O que afirma ainda defender os direitos indígenas, mas que em toda história é o que menos

---

<sup>31</sup> Daí a referência constante nesses discursos da expressão “estamos juntos”, remetendo à ideia de uma aliança que estaria sendo construída do governo com os indígenas.

demarcou terras indígenas no país. E nesse tom seguiu seu discurso em diversas de suas colocações. Assim como Sônia, diversos outros participantes também aproveitaram a oportunidade para cobrarem do governo “medidas mais enérgicas” de proteção aos direitos indígenas. Ponto recorrente nessas falas, e que foi referido durante a plenária pelo menos umas quatro vezes por quatro participantes indígenas diferentes, era o de afirmarem que não estavam ali na Conferência para “negociarem direitos”, mas sim para “exigi-los”. “Esta não é uma mesa de negociação. Os ruralistas não negociam e nós também não aceitamos retroceder em direitos que já foram conquistados”, dessa maneira se expressou um dos participantes. Os conflitos são, assim, trazidos para a ordem do dia e a relação de desconfiança com o governo é enfatizada. Em tom bastante forte um dos participantes da plenária afirmou, ao que foi saudado pelos demais com uma salva de palmas: “Nós devemos nos preparar para o enfrentamento. Resolver nossos problemas no arco, na flecha e na borduna. Assim que vamos resolver nossos problemas. (...) Três poderes é um bicho de três pés que só anda se nós empurrarmos”.

É preciso que se considerem essas falas, no entanto, para além de seus sentidos propriamente referenciais. Suas afirmações compõem parte de uma estratégia política que busca ao mesmo tempo demarcar fronteiras sociais entre participantes indígenas e não-indígenas e apontar para a ideia de um “protagonismo indígena” a ser construído nessas esferas de participação social. Indicam ainda um anseio por “autonomia” que se reflete numa atitude combativa e arredia dos participantes indígenas em relação às regras do jogo institucional. São ditos, por assim dizer, performáticos que indicam muito mais do que apenas aquilo que está sendo realmente colocado. Tudo aquilo que já havia discutido no tópico anterior.

Mas há também nessas falas outro ponto que gostaria aqui de destacar e que está ligada à noção de “direitos sociais”. Ao afirmarem-se enquanto portadores de direitos sociais específicos, na condição de indígenas, o que esses participantes fazem é constituírem para si mesmos e para os demais presentes a ideia de um sujeito coletivo de luta, que seria o próprio Movimento Indígena. Através da linguagem do direito afirmam-se enquanto sujeitos políticos. Portanto, o que observamos aí é uma politização da identidade étnica que, como nos lembra Tambiah (1989: 336), é antes de tudo uma identidade coletiva. “Somos cingaleses malayos, ibos, tais, etc., por auto-adscripción. Es una identidad conciente y verbalizada que *substancializa y naturaliza* uno o más atributos (...) y los adhiere a las colectividades como si se tratara de una posesión innata y un legado mítico e histórico” (TAMBLIAH, 1989: 336).

Não é que os grupos não existissem anteriormente à reivindicação de uma linguagem do direito, mas apenas que são potencializados, ou melhor, são politizados dentro de um contexto social favorável a afirmação de tal linguagem. Não se trata de fazer uma leitura inteiramente instrumental do processo e lançar a desconfiança de que tais grupos se formam apenas para conquistar determinados benefícios. Se trata antes da incorporação de uma nova linguagem, legitimada dentro de um “contexto de situação” específico, em que afirmar-se etnicamente é também afirmar-se como detentor de direitos políticos. A politização da etnicidade, arremata Tambiah (1997: 10), é a força propulsora na luta pela transição de uma política do Estado-Nação para uma política de pluralismo étnico. Luta, portanto, pelo reconhecimento de sua diversidade.

Mas, há que se considerar também, nesse contexto, as disputas em torno de determinados recursos materiais importantes como os direitos de acesso à terra. A afirmação de uma identidade étnica requer também, para se concretizar, a existência de tais recursos que são fundamentais para sua reprodução física e cultural. Afirmar-se, assim, enquanto sujeito político detentor de determinados direitos especiais é também uma forma de garantir a legitimidade de seu acesso a esses recursos. Não é mero detalhe ou coincidência a reivindicação constante dos participantes indígenas em torno da pauta da demarcação de terras indígenas<sup>32</sup>, fato esse recorrente durante as três etapas da Conferência. O direito à terra sendo considerado, nesse sentido, como direito básico, sem o qual todos os demais direitos ficam ameaçados. “É preciso foco na questão da terra, até porque nenhuma política pública pode ser construída no espaço [vazio, no ar]”, assim se expressou da plenária um dos participantes indígenas ainda durante a Etapa Regional do CE, RN e PI. Em outro momento dessa mesma etapa, Djé Tremembé, explicando porque considera a luta pelo direito a terra como devendo ser a principal reivindicação do Movimento Indígena, afirmou: “Essa é nossa principal luta porque sem terra nós não temos saúde, educação, nós não temos é nada. Porque terra é vida. Terra somos nós. Nós precisamos da terra até para nos enterrar. [...] Porque nós somos como uma planta, se nós não temos uma terra nós não temos é nada”. A luta pelo direito a terra é, assim refletida, como pauta prioritária dentro do Movimento Indígena e seu

---

<sup>32</sup> O procedimento administrativo, geralmente referido apenas como “demarcação de terras indígenas”, na verdade, é realizado a partir de diferentes etapas, seriam elas: estudos de identificação e delimitação (a cargo da Funai); contraditório administrativo; declaração dos limites (a cargo do Ministro da Justiça); demarcação física (a cargo da Funai); levantamento fundiário de avaliação de benfeitorias (a cargo da Funai), realizado em conjunto com o cadastro dos ocupantes não-índios (a cargo do Incra); homologação da demarcação (a cargo da Presidência da República); retirada de ocupantes não-índios, com pagamento de benfeitorias consideradas de boa-fé (a cargo da Funai), e reassentamento dos ocupantes não-índios que atendem ao perfil da reforma (a cargo do Incra); registro das terras indígenas na Secretaria de Patrimônio da União (a cargo da Funai); e, por fim, interdição de áreas para a proteção de povos indígenas isolados (a cargo da Funai).

sentido deve ser buscado nas relações sempre muito complexas e diversas de cada povo indígena com noções territoriais específicas. A terra nesse sentido, portanto, devendo ser considerada, como nos alerta Oliveira (1983: 03), a partir de seus dois aspectos, tanto como um meio básico de produção, quanto como um sustentáculo da identidade étnica.

Se existem pautas e objetivos comuns, como este em relação ao direito a terra, que agregam os representantes de diferentes povos indígenas durante as discussões da Conferência, podemos observar também a explicitação de divergências e conflitos que surgem durante o processo. Tais divergências compõem o processo desde sua gênese, por assim dizer, mas à medida que as etapas vão se sucedendo e a Conferência vai ficando maior em termos de escala, essas diferenças vão ficando mais evidentes. Na Etapa Nacional, assim, atingem seu auge. São diversos pontos de discórdia envolvendo temáticas variadas e que são trazidos à tona principalmente nos momentos de elaboração das propostas. Na Etapa Nacional, as propostas que não chegaram a um consenso nas Rodas de Conversas foram trazidas para votação na plenária final. Uma das que gerou maior debate foi a proposta que versava sobre a não sobreposição de Terras Indígenas (TIs) com Unidades de Conservação (UCs). Os defensores dessa proposta afirmavam que a sobreposição é ruim porque fere alguns direitos dos povos indígenas e os limitam na possibilidade de acesso aos recursos da terra. Os que eram contra, por sua vez, afirmavam a importância dessas duas figuras jurídicas, Terra Indígena e Unidade de Conservação, estarem aliadas como uma forma tanto de preservar o meio ambiente como também de garantir ainda mais a segurança jurídica do direito de posse dos indígenas sobre a terra<sup>33</sup>. Envolveram-se nesse debate em específico, tanto representantes de governo, em especial alguns representantes do IBAMA presentes (que nesse momento criticaram a proposta), como também representantes de diferentes povos indígenas (alguns apoiadores e outros críticos em relação a essa referida proposta). Em votação da plenária, a proposta acabou sendo aprovada. E esse é só um exemplo. Durante as Rodas de Conversas, as discussões em torno de algumas propostas se estendiam bastante. Cada representante buscando, de alguma maneira, defender as propostas que vieram de suas bases. Daí também

---

<sup>33</sup> Essa é uma questão muito complexa e que tem mobilizado diversos agentes (acadêmicos, ambientalistas, indígenas, indigenistas, representantes de governo, etc.) no debate. Envolve preocupações e interesses diversos, assim como, diferentes formas de concepção e de valores que são atribuídos ao uso da terra no Brasil. Em geral o debate tem se desenvolvido no sentido de se tentar fazer convergir bandeiras ambientais e sociais (incluindo aí, especialmente, as questões relativas às minorias étnicas), longe, porém, de se cristalizar em torno de uma perspectiva unânime, como vimos pelas próprias discussões suscitadas durante a Etapa Nacional da 1ª CNPI. Para maiores informações sobre essa temática ler o compêndio lançado pelo ISA (Instituto Socioambiental) em 2004 num projeto sob coordenação de Fany Ricardo e que se chama: “Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições”. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/isa/publicacoes/terras-indigenas-e-unidades-de-conservacao-o-desafio-das-sobreposicoes>.

certa insatisfação dos participantes em relação a metodologia de sistematização das propostas adotada na Etapa Nacional. Houve discordância em relação ao seu procedimento e muitos participantes reclamavam por não reconhecerem mais suas propostas originais. Nessa parte da Etapa Nacional, participei da Roda de Conversa sobre a discussão do eixo temático 5 (Diversidade Cultural e Pluralidade Étnica no Brasil), seguindo alguns dos atores já conhecidos das etapas anteriores. E uma das questões que mais me chamou a atenção durante as discussões desse momento foi justamente perceber o modo como era refletida a relação dos participantes presentes com suas bases. “Nós não estamos aqui por nós mesmos. Estamos porque fomos escolhidos por nosso povo. Então temos obrigação de representá-los e defender nossas propostas da base”, assim explicou Climério Anacé durante as discussões da Roda de Conversa do eixo 5. Em relação também a este sentimento de lealdade com as bases, outro participante se colocou contra a supressão de uma série de propostas vindas das etapas anteriores: “Acho que não tem que suprimir nada, porque se não serve pra mim pode ser que sirva pra outro. Por isso a proposta tá aí, não veio à toa”. E, assim, continuou refletindo sobre o respeito que cada um dos participantes deveria ter em relação às diferentes realidades dos diversos povos indígenas no Brasil. E que o objetivo ali era justamente o de tentar “conciliar essas diferenças” e aprovar propostas que fossem “boas para todos”.

Mas as discordâncias entre os participantes não estiveram apenas ligadas à aprovação das propostas em si. Outro dos principais pontos de divergência que dividiu os participantes indígenas durante o evento esteve relacionado às manifestações de apoio ou de crítica ao governo da então presidenta Dilma Rousseff. Pude perceber tais manifestações, sobretudo, quando de sua presença durante a Etapa Nacional e na hora do pronunciamento de seu discurso, em relação ao qual a plenária reagiu dividida entre vaias e gritos de “Não vai ter golpe!”, já em referência ao processo de *impeachment* que, então, se desenhava no Congresso. Mesmo com essas divergências, no entanto, em comum os participantes se aproveitavam do momento em questão para pressionarem as autoridades de governo presentes e fazerem valer o espaço como momento oportuno para reivindicação de pautas diversas.

Seria um equívoco pensar a Conferência como sendo homogênea, ou apenas, dividida entre dois ou três grupos principais, igualmente homogêneos: representantes indígenas, de ONGs e de governo. Ainda que as performances dos participantes apontem em alguns sentidos para oposições desse tipo, há uma grande polifonia de vozes a ser considerada em cada um desses grupos. Polifonia essa da qual os próprios participantes dos grupos em questão são inteiramente conscientes.

Isso não significa que haja necessariamente uma impossibilidade de união entre esses mesmos participantes. Pelo contrário, penso que o desafio aqui para os participantes indígenas está justamente em tentarem, aproveitando-se de momentos especiais como a Conferência, construir projetos políticos comuns que promovam uma ampla articulação entre os diferentes povos, e isso a despeito de todas suas diferenças. Na verdade, a própria noção de diversidade passa a ser incorporada como linguagem fundamental da ideia que se busca construir em torno de um Movimento Indígena unificado, passa a ser uma de suas principais bandeiras de luta. A *diversidade* como base e a *unidade* como fim: se a *diversidade* aparece como a base do processo, a *unidade* é o que se busca alcançar enquanto resultado final da Conferência. Unidade essa, todavia, que só pode ser alcançada em ação. Ou seja, enquanto sujeito coletivo de luta, o Movimento Indígena necessita de momentos performativos como o da Conferência para se constituir.

Porém, não apenas o Movimento Indígena se constitui a partir desses momentos. Como já insinuamos anteriormente, entra em jogo também nesse processo a construção da própria ideia de um Estado enquanto entidade dotada de relativa autonomia e unicidade. O que podemos ver sugerido na própria temática central da Conferência quando se propõe a analisar “*a relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas do Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988*”, ou em um de seus objetivos principais que busca “*avaliar a ação indigenista do Estado Brasileiro*”, ou nas diversas falas dos participantes (indígenas, de governo, de ongs) durante a Conferência que nos remetem a ideia de um Estado referido como entidade singular. O Estado é acionado aí nesses discursos como um agente o qual se critica, se avalia, se propõe, se mistifica. Ora, mas isso também compõe parte da performance da Conferência. Não significa que os participantes não consigam analisar o Estado em toda sua multiplicidade e contradição interna. Muito pelo contrário, o que podemos observar durante os debates da Conferência, pelo menos das três etapas que pude acompanhar de perto, é o modo como os participantes identificam e mapeiam as tensões existentes entre os diversos órgãos da administração estatal. Tensões essas que chegam mesmo a emergir durante o próprio processo da Conferência, quando, por exemplo, na Etapa Nacional uma representante do Ministério Público Federal tece críticas ao modo como a Sesai tem agido em relação à saúde indígena, ou quando, um representante da Funai cobra do Ministro da Justiça uma posição mais coerente em relação à defesa dos direitos indígenas, ou ainda quando representantes de um mesmo órgão trocam entre si acusações diante de toda a plenária, etc. Diante de todas essas ambiguidades, o ponto chave da questão é que o Estado, como o

Movimento Indígena, para existir precisa estar constantemente sendo performado. Pois como nos alerta Abrams (1988: 76):

“The state, then, is not an object akin to the human ear. Nor is it even an object akin to human marriage. It is a third-order object, an ideological project. *It is a first and foremost an exercise in legitimation* – and what it being legitimated is, we may assume, something which if seen directly and as itself would be illegitimate, an unacceptable domination. Why else all the legitimation-work? *The state, in sum, is a bid to elicit support for or tolerance of the insupportable and intolerable by presenting them as something other than themselves, namely, legitimate, disinterested domination*” (Grifos meus).

Mas, então, é justamente pelo fato do Estado não ser uma entidade autônoma que precisa, portanto, para poder manter-se na ideia de um “domínio legítimo” estar sempre sendo constituído “como se fosse”. Daí a importância do fenômeno das conferências como momentos de constituição desta auto-imagem do Estado que, a partir desses mecanismos, se constrói tanto como um *sistema* de fato quanto como uma *ideia* (ABRAMS, 1988).

Estado e Movimento Indígena se constituem, assim, como num jogo de espelhos: intrinsecamente diversos, mas constituídos como unos. O que faz sentido se considerarmos a intenção dos participantes indígenas em acessarem a própria linguagem estatal como um modo de garantirem para si a conquista de direitos e galgarem espaços, socialmente legitimados, no cenário mais amplo da sociedade nacional. Aprende-se e copia-se uma linguagem para, então, buscar tencionar seus limites instituídos. Assim é que durante a Conferência a participação indígena também não se limita aos espaços destinados às atividades previstas nos cronogramas oficiais dos eventos. No terceiro dia de realização da Etapa Nacional, logo pela manhã, os participantes reunidos aproveitaram a oportunidade do encontro para promoverem um grande ato em frente ao Congresso Nacional. “O bom mesmo é isso aqui! As vezes a Conferência é muito chata, a gente fica muito presa nela”, assim me explicou um dos participantes durante o ato. Em torno, então, de 1.500 indígenas ocuparam o gramado do Congresso Nacional portando faixas, entoando gritos de ordem e com cantos e danças, protestaram em favor de seus direitos. Momentos de visibilização do Movimento Indígena, mas também de afirmação de uma autonomia que não se esgota nos aparelhos institucionais de Estado. Momentos ainda de confrontação, durante os quais as diferenças e os desentendimentos são trazidos à tona, como pude observar na reação de indignação de um dos participantes indígenas, um senhor que deveria ter um pouco mais de 60 anos, ao ter sua entrada no Congresso, junto com os demais participantes, barrada pela polícia. Indignado o participante falava para os policiais: “Essa é uma casa do povo, vocês não podem nos impedir

de entrar não. Nós somos povo, essa casa é nossa”. À reação silenciosa dos policiais continuou: “Vocês deviam tá lá fora é prendendo bandidos. Nós somos povo! Não vamos entrar aí pra quebrar nada não”. O caso é interessante para análise por nos apontar algo no sentido da complexidade envolvendo a relação bastante heterogênea entre Movimento Indígena e diferentes dimensões do Estado. Relação essa que se modifica a depender do contexto de interação e dos distintos agentes envolvidos. Há dois dias, durante a mesa de abertura da Etapa Nacional da 1ª CNPI, diversas das autoridades de governo presentes faziam questão de ressaltar em seus discursos a ideia de que “o governo” e “os povos indígenas” estariam “juntos” construindo uma nova política indigenista para o Estado brasileiro. Mas, então, agora esses mesmo indígenas são barrados de entrar num local onde oficialmente é um dos espaços reservados para a construção das políticas nacionais.



Figura 10. Manifestantes barrados na rampa de acesso ao Congresso Nacional. (Foto retirada do site da Conferência).

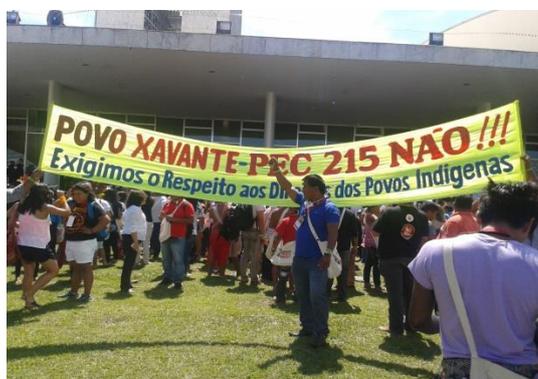


Figura 11 e 12. Manifestantes com faixas.

Ao inserir-se dentro de um determinado “campo social”, afirma Bourdieu (1989), como num “jogo”, é necessário saber dominar, minimamente que seja, suas regras instituídas. O contrário seria a recusa ao próprio “jogo”, o que nem sempre é possível ou em muitos casos pode implicar em consequências ainda mais drásticas. Isso não significa, porém, uma rendição passiva a essas regras. Todo campo social está, na verdade, eivado de tensões e conflitos que tornam sua constituição heterogênea e dinâmica. Ao mesmo tempo reproduzem o campo e tencionam os seus limites dados.

Por sua vez Foucault (1995), afirma que não há como pensar o poder sem sua contraparte fundamental que é a resistência. Justamente pelo fato do poder não ser uma propriedade, mas sim uma relação. Se existe, portanto, apenas enquanto relação só pode, então, ser pensado em termos de enfrentamento, de um processo de correlação de forças. A metáfora do *jogo* é dessa forma substituída, na análise de Foucault, pela da *guerra*. A política como uma forma de guerra continuada por outros meios (FOUCAULT, 2005).

Apesar de suas divergências ambas as interpretações, muito sinteticamente esboçadas acima, coincidem no fato de pensarem noções como “política” e “poder” em termos plurais. Chamam nossa atenção para o fato de uma “criatividade” sempre latente nos processos de interação e luta política, o que é fundamental para evitarmos, com isso, uma visão reificada de tais conceitos.

Ao me propor, nesse capítulo, a analisar *etnograficamente* a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista o objetivo foi justamente o de buscar tomar tais pressupostos como alertas teóricos importantes para compreensão desse processo. Interpretar a Conferência para além de seu caráter normativo e institucional e buscar compreender a maneira como seus espaços foram realmente vivenciados pelos participantes em suas múltiplas possibilidades de usos e significados. E dessa maneira observar como a Conferência é apropriada estrategicamente pelo Movimento Indígena como parte de um *instrumento* político mais amplo na luta por seus direitos.

## 2. O Movimento Indígena *contra* o Estado

Como já entrevisto no capítulo anterior, a participação indígena no contexto atual de sua luta política para reivindicação de direitos não se mantém restrita a mecanismos internos do Estado, passa também por fora dele. Daí a importância, então, de analisarmos aqui outro grande evento realizado desde 2004, geralmente em Brasília-DF no contexto das mobilizações nacionais do Abril Indígena<sup>34</sup>, que ocorre sob a coordenação e apoio logístico da APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) e que ficou conhecido como sendo o Acampamento Terra Livre (ATL). O Acampamento foi realizado pela primeira vez em abril de 2004 - segundo Zé da Santa Xucuru, em depoimento para o documentário “Acampamento Terra Livre: memória de seis anos de luta”, lançado em 2009 (JURUNA, 2013: 36) - a partir da mobilização de indígenas da região sul do país ligados à organização regional ARPINSUL (Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul), que na ocasião acamparam na Esplanada dos Ministérios em Brasília-DF para denunciarem uma série de violações de direitos pelos quais estavam passando em suas terras. Rildo Kaingang, por sua vez, nesse mesmo documentário, afirma que o que fez com que os indígenas da região sul fossem até Brasília se manifestar, foi a percepção de um sentimento de invisibilidade por parte das autoridades governamentais, e mesmo da sociedade brasileira de um modo geral, em relação aos problemas enfrentados pelos povos indígenas no país. Ao final deste Acampamento, as lideranças indígenas presentes dialogaram e refletiram entre si sobre estratégias possíveis de mobilização para buscar romper com essa invisibilidade, ao que decidiram que no ano seguinte estariam novamente em Brasília como uma forma de pressionar as autoridades governamentais e chamar a atenção pública para suas reivindicações. De lá pra cá, então, o evento foi crescendo em termos da quantidade de participantes indígenas reunidos. Em média, o evento conta anualmente com a participação de 1.000 a 1.500 representantes de uma centena de povos indígenas provenientes de todas as regiões do Brasil. E a cada ano elege uma temática central para discussão<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> A depender das circunstâncias e de outros grandes eventos que por ventura estejam acontecendo, nem sempre o ATL é realizado em Abril e em Brasília. Em 2012, por exemplo, o IX Acampamento Terra Livre foi realizado no Rio de Janeiro, entre os dias 15 a 22 de junho, como um evento paralelo a Rio + 20. A mudança da data e do local do ATL foi explicada pelos coordenadores como uma forma estratégica de trazer maior visibilidade às demandas políticas dos indígenas e como uma forma também de marcar a presença indígena nesse outro grande evento que ocorria (JURUNA, 2013).

<sup>35</sup> As informações aqui contidas me foram fornecidas a partir de conversas que mantive com coordenadores da APIB durante a realização do 13º Acampamento Terra Livre e também de algumas notícias divulgadas pela internet. A exemplo da matéria publicada por Egon Heck, do CIMI, no dia 17 de abril de 2015, no portal de notícias “Outras Mídias”, que fez um pequeno balanço sobre a realização dos ATLS até, então, já ocorridos. Link

A escolha do local (Brasília-DF), assim como do período (abril) em que o evento geralmente ocorre, são por si mesmos importantes marcadores simbólicos do ATL. Brasília por simbolizar o local de centralização dos três poderes da União. E abril por ser o mês em que se comemora oficialmente no calendário cívico brasileiro o chamado “Dia do Índio”. Busca-se, com isso, transformar uma data tradicionalmente folclorizada no imaginário nacional como um momento importante de protesto político (LIMA, 2010: 45) tendo diante de si e como palco o local símbolo dos poderes do Estado.

Em 2016 houve a realização do 13º ATL que, por conta do calendário político nacional, a votação do processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff na Câmara ter coincidido com a semana do Abril Indígena, teve que ser adiado para acontecer entre os dias 10 a 13 de maio de 2016. Porém, por mais uma “coincidência infeliz”, como assim mencionado por uma das participantes indígena durante o ATL, nesse período também houve a votação do processo de *impeachment*, agora no Senado, o que obrigou, assim, o evento a acontecer não na Esplanada dos Ministérios, local em que geralmente ocorre, mas no Eixo Monumental Oeste, na Praça do Buriti, ao lado de onde está localizado o Memorial dos Povos Indígenas. Segundo a APIB, cerca de 1.000 representantes dos povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil, estiveram reunidos em Brasília para a ocasião do 13º ATL, que teve como temática central, este ano, o lema: “Pelo nosso direito de viver!”.

Neste capítulo, pretendo mais uma vez refletir sobre o modo como a participação indígena se deu nesse evento. O objetivo, com isso, é o de possibilitar uma comparação entre dois momentos distintos de participação social, um que se dá por *dentro* do Estado, analisado no capítulo anterior a partir da 1ª CNPI, e outro que se dá por *fora* de seus mecanismos institucionais. Atentando, assim, para os diferentes “repertórios de interação” (ABERS, SERAFIM E TATAGIBA, 2014) implicados na relação do Movimento Indígena com o Estado. A relação que se estabelece entre Movimento Indígena e Estado é bastante complexa e heterogênea, comporta diferentes “repertórios de agência e interação” que devem ser lidos à luz de casos etnográficos específicos; não admitindo, por assim dizer, uma resposta única. Todavia, minha hipótese principal nesta parte é a de apontar o *conflito* como elemento chave para compreensão dessa relação, visto que nela está implicado um embate entre um determinado modelo específico de Estado-nação, dentro do qual a diversidade é apenas tolerada sob as rédeas de uma rigorosa tutela, e o anseio que o Movimento Indígena traz como um dos horizontes principais de sua luta pelo reconhecimento e pela implementação dos

---

de acesso ao texto: <http://outraspalavras.net/outrasmidias/destaque-outras-midias/as-raizes-do-abril-indigena/>. (Último acesso: 05/12/2016).

direitos de *autonomia* e *autodeterminação* dos povos indígenas no Brasil. Em suma, uma luta que busca ocasionar mudanças significativas nas práticas e estruturas político-administrativas do aparato de um Estado que, apesar de suas mudanças constitucionais ao longo da história, ainda permanece “monocultural” e “monoétnico” (VERDUM, 2009). A dimensão do conflito aparece ressaltada, como veremos, em muitos dos discursos das várias lideranças indígenas presentes no evento e é articulada também como uma maneira de compor parte da própria identidade de luta do Movimento Indígena.

Em termos de estratégia narrativa este capítulo se diferencia do anterior na forma de sua organização. A preocupação etnográfica continua presente e a análise específica do evento em questão serve como um lastro para as reflexões aqui desenvolvidas. Entretanto, diferentemente do capítulo anterior em que busquei descrever a 1ª CNPI etapa por etapa, divido a apresentação deste capítulo em dois grandes tópicos temáticos, que darão também continuidade a questões já esboçadas no capítulo anterior. O primeiro tem como ponto central a discussão sobre a noção de *autonomia* do Movimento Indígena. E o segundo que, por sua vez, busca discutir o modo como o Movimento Indígena se constitui a partir de duas lógicas distintas, mas inter-relacionadas, a lógica do *espetáculo* e a do *cotidiano*.

## **2.1. “Por fora do Estado”: a constituição de um *ethos* de autonomia para o Movimento Indígena**

Na parte anterior cheguei à conclusão de que mesmo os indígenas estando inseridos por dentro de um mecanismo estatal de participação social, buscavam, ainda assim, manter certa autonomia e distância em relação a este próprio mecanismo, no sentido de não comprarem completamente seu discurso normativo. Estavam por “dentro do Estado”, mas se mantinham sempre numa posição desconfiada e vigilante. No caso do evento que agora analiso, o ATL, este sentimento de não pertencimento, de estar por “fora do Estado”, é exacerbado no discurso e nas práticas dos participantes presentes. Manter-se por “fora do Estado”, não é apenas uma questão de possuir um evento organizado pelas próprias organizações indígenas. Para além disso, creio que a expressão carregue uma espécie de *ethos* político que procura promover uma certa autonomia e uma certa distância dos povos indígenas em relação ao Estado. Distância não no sentido físico do termo, mas no sentido de demarcar uma diferença e estabelecer uma fronteira, de manter e construir uma pauta política própria do Movimento e, assim, não se deixar “engolir” completamente pela lógica do Estado. Pois que ao lado da consciência da necessidade do diálogo e da construção de uma relação

mais próxima dos indígenas com organismos estatais, participantes indígenas do ATL, muitos dos quais também participaram da 1ª CNPI, destacavam igualmente em seus discursos a necessidade de manter sua luta política não só de forma independente a esses organismos, como mesmo à sua própria revelia.

A conjuntura política vivida no contexto de realização do 13º Acampamento Terra Livre – como já comentado, o evento coincidiu com a votação do processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff no Senado – serviu para tornar ainda mais explícito esse posicionamento. Sônia Guajajara em sua fala na plenária de abertura do evento, ao comentar sobre qual seria na sua perspectiva o posicionamento a ser adotado pelos indígenas naquele contexto, declarou o seguinte:

“Sabemos que nessa conturbação toda, temos que ter uma certeza. E qual que é nossa certeza? É defender A, é defender B? *Não, a nossa certeza é que temos que continuar unidos, mobilizados, pela defesa dos nossos direitos.* Isso é que pra nós a nossa *resistência*, é a nossa *luta*: nos manter fortes para enfrentar o que vem aí de ameaça, o que vem aí como retrocesso, para nos fortalecer enquanto Movimento Indígena. *Nós sabemos que a pauta indígena, ela nunca foi prioridade pra governo nenhum. Nunca foi e também não será.* E como nunca foi e o que se anuncia aí pode estar ameaçando ainda *mais o que a gente conquistou*, nós precisamos também agora, nesse momento, sermos também *estratégicos*. *E não ficar aí tomando partido, sendo utilizado como fantoche. Então, é importante ter esse entendimento entre nós, porque a nossa luta, a nossa resistência, é o que manteve e é o que sempre manterá, a nossa força, a nossa união, pela defesa dos nossos direitos e pelo direito de viver*” (Grifos meus).

A perspectiva de compreender que a questão indígena nunca foi pauta prioritária de nenhum governo reverbera na necessidade de um estado constante de luta. E nesse sentido é a própria ideia de Movimento Indígena que passa aí a ser celebrada. A relação dos povos indígenas com os diferentes governos é, então, encarada sob a ótica da desconfiança, ainda que entendida como crucial e estratégica para o próprio desenvolvimento do Movimento Indígena. O lado indígena, afirmou Sônia Guajajara de modo categórico, é “pela defesa dos direitos indígenas” e não pelo partido de governo A ou B. Ressaltando, assim, o sentimento da necessidade de que o Movimento Indígena se constitua de maneira unida e autônoma a essas próprias questões que dizem respeito a “problemas que são do Estado e não dos indígenas”, como se referiu mais uma vez Sônia Guajajara em outro momento de sua fala.

E mais, ainda nessa perspectiva, não só o Movimento Indígena é autônomo – no sentido de que mantém apenas relações estratégicas com diferentes governos, mas que sua verdadeira força está na união de seus militantes – como chega mesmo a manter uma relação de disputa com esses mesmos governos no contexto mais amplo da política nacional. Daí,

então, a referência constante nos discursos dos participantes presentes no evento a termos como “lado”, “estratégia”, “luta”, “resistência”, “conquista”, etc., que juntos compõem uma metáfora que busca fazer compreender a política, e mais especificamente, o engajamento político dos indígenas naquele contexto, como uma forma de “guerra”. Consequentemente, invocando ao mesmo tempo a necessidade da formação de uma “identidade guerreira” desses participantes. Símbolos que remetem a uma ideia de guerra são constantemente acionados durante eventos como do ATL, pelos participantes, como uma forma de compor parte da própria identidade do Movimento Indígena. Identidade essa que se expressa a partir de diferentes formas: através das pinturas, das vestimentas, do porte de instrumentos típicos de suas culturas (como arcos, flechas e bordunas), de cantos e danças rituais e nos próprios discursos, inflamados, das lideranças indígenas presentes que buscam realçar justamente o caráter belicoso da situação político-social em que se encontram. Ao conversar com um dos participantes durante o evento sobre a importância desses símbolos para os indígenas no contexto de manifestações políticas, este me falou: “Isso que você chama símbolos são instrumentos da nossa luta. São como nossas armas mesmo. Não dá para lutar sem arma. Porque é isso mesmo que se trata, é uma luta. E nós estamos reunidos aqui no Acampamento para lutar”. Mas contra o que lutam, então perguntei, ao que ele me respondeu: “A nossa história inteira é de luta, desde a invasão dos portugueses. Tem gente que gosta de esquecer isso, mas nós aqui não vamos deixar esquecer. Passa governo, entra governo e continuamos em luta (...). Nossa luta é contra um Estado que diz que nos reconhece, mas só reconhece mesmo no papel”.

O que temos com isso, portanto, é a insurgência de uma perspectiva histórica que busca justamente no *conflito* encontrar sua razão máxima de ser. A insurgência daquilo que Foucault (2005) definiu como sendo a expressão de um “saber sujeito”, saber este que, segundo o autor, surgiria fundamentalmente no “calor das batalhas”. Foucault toma como mote para desenvolver seu curso de 1975-1976 no Collège de France, intitulado *Em defesa da sociedade* (2005), a seguinte pergunta: pode a *guerra* ser utilizada como gabarito de inteligibilidade dos *processos históricos*? Ao formular esta pergunta o autor tem em perspectiva duas noções distintas de história, a primeira que define como do modelo “filosófico-jurídico da soberania”, e a segunda pautada num discurso “histórico-político da guerra de raças”. O primeiro modelo consiste basicamente em entender a história de forma intimamente aparentada com os rituais de poder, é a história que se desenvolve a partir da dimensão e em função da soberania. É a história, como diz Foucault (2005), da eterna

“celebração de Roma”. Seu problema central consiste em fixar a legitimidade do poder instituído e, dessa forma, expressar seu direito e intensificar seu brilho. Ao contrário dessa perspectiva, aponta o autor, vê-se emergir mais ou menos por volta do final do século XVI e início do século XVII na Europa, uma outra narrativa histórica. Esta que agora não tem mais como preocupação central estabelecer a legitimidade do poder instituído. Muito pelo contrário, seu objetivo passa a ser o de revelar aquilo que haveria de violência no exercício das relações de poder. E assim, desaparece nessa nova perspectiva de história a relação implícita entre o povo e seu monarca, entre a nação e seu soberano, que a teoria anterior pressupunha como fundamental. O foco da análise se desloca das “relações de soberania” para as “relações de dominação”. Como coloca Foucault, trata-se agora de considerar: “(...) não, portanto, o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único, mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social” (FOUCAULT, 2005:32). Ou seja, a ideia aqui colocada é justamente a de fazer emergir aquilo que haveria de conflituoso na constituição das sociedades. Mostrar que todos os Estados que surgem, nascem de conflitos, de guerras, não imaginadas e hipotéticas como as teorizadas pelos filósofos contratualistas, mas reais e violentas. Apesar da diversidade dos contextos históricos aqui considerados, penso ser possível estabelecer uma analogia entre esse segundo modelo teórico, denominado por Foucault como do discurso “histórico político da guerra de raças”, e as falas dos participantes indígenas durante o 13º ATL, no sentido de que ambos buscam trazer a dimensão do *conflito* para o cerne de suas reflexões sobre a história e sobre o contexto político em que vivem, desconstruindo, assim, narrativas oficiais que buscam apagar o *conflito* de suas memórias, ou pelo menos subsumi-los a uma lógica maior da conciliação nacional.



Figura 13. Coletiva de imprensa que deu início às atividades do 13º Acampamento Terra Livre. (Foto retirada do site da APIB).

Outro participante que também apontou para uma perspectiva similar a essa – no sentido de fazer compreender a situação vivida pelos povos indígenas no Brasil, desde o período da colonização, como sendo uma situação de “guerra permanente” – foi Aílton Krenak em uma entrevista realizada por mim e por uma colega de mestrado durante o primeiro dia de atividades do ATL<sup>36</sup>. Ao ser perguntado sobre a situação de crise da conjuntura política nacional e de como esta poderia impactar negativamente sobre a questão indígena, Aílton Krenak em uma fala certa, cortante e repleta de ironia, afirmou o seguinte:

“Se a gente pensar isso no tempo histórico, os povos indígenas enfrentam essas crises dos brancos há muito tempo, há séculos. Em alguns momentos ela se manifesta como agressão mesmo, como guerra, uma guerra agressiva, a ocupação violenta dos nossos territórios e até o ataque sobre nossas vidas, matando a gente. Em algumas regiões do Brasil hoje, isso está acontecendo como uma prática de expansão das fronteiras agrícolas, de implantação das hidrelétricas, de implantação da infra-estrutura que o Estado brasileiro mesmo quer projetar para o desenvolvimento. Ora, isso não começou ontem, isso não começou no ano passado, então, querer atribuir a este momento agora uma importância além da conta, também é exagero. *Em guerra nós estamos sempre*. Talvez uma parte da população brasileira que estava vivendo num ‘idílio’, assim, de sociedade progressista, estejam agora todos meio assustados, dizendo: ‘ihh! Olha, a gente não vai todo mundo pro mesmo lugar!’ Mas o povo indígena não tava indo pro mesmo lugar com ninguém. Então, que papo é esse de vim dizer agora que a crise deles afeta tanto assim? Quando eles não estão em crise, eles afetam a gente muito mais. Porque eles tem mais tempo de sacanear os índios, né? Agora, pelo menos, eles estão sacaneando uns aos outros. Eles estão cumprindo aquele mandamento: sacaneai-vos uns aos outros. Eles são todos cristãos e estão cumprindo aquele mandamento. *E a gente tem que deixar esses caras longe da gente!*” (Grifos meus).

Como Sônia Guajajara, Aílton Krenak parece aqui nos apontar para a ideia da busca por uma autonomia do Movimento Indígena frente ao Estado nacional. Recomenda a seus “parentes” que estes devam manter-se estrategicamente a distância de todo um processo político desse modelo de Estado que, na sua perspectiva, encontra-se em “crise”. Uma crise que, todavia, para ele, deve ser encarada como uma crise da classe política brasileira e não da sociedade como um todo. E que a importância de eventos como do ATL, estaria justamente no fato de permitir a que sejam pensadas alternativas a esse modelo em crise. Assim afirmou ainda Aílton Krenak:

“Eu achei uma coincidência muito especial de que os povos originários, os povos que sempre guardaram o Brasil (...) no momento em que a representação política do Estado brasileiro tá em crise, nossos parentes vêm

---

<sup>36</sup> Essa entrevista compõe parte das filmagens feitas para o projeto de realização de um documentário, ainda em processo final de edição, e por isso fiz questão aqui de destacar o nome próprio do entrevistado. De certa forma, se equipara a uma fala pública, considerando o fato do entrevistado saber de nossa pretensão em publicar as filmagens.

aqui pra fazer uma cura. *Então eu acho que a presença do nosso povo aqui está fazendo é uma cura, um rito de cura, deste aparato do Estado brasileiro que está doente.* Porque eles mesmo verbalizam isso, toda hora você tem uma autoridade dizendo: ‘ nós estamos vivendo uma crise’. Na verdade, no caso deles, *crise é um outro nome para doença.* E nós estamos aqui para ver se a gente ajuda a curar essa grave enfermidade em que eles estão vivendo. (...) E eu tenho falado com os parentes que a gente não precisa assimilar a crise deles. *A crise é do Estado, não é nossa.* E se a sociedade brasileira plural, não só os povos indígenas, conseguisse realizar a ideia de que nós não temos nada a ver com essa crise, e que essa crise ela é uma crise política e a classe política é que está doente, nós íamos somatizar menos a confusão deles. (...) Eu acho que a imagem, assim, mais criativa que esse momento pode inspirar pra gente [é essa]: eles estão doentes e nós estamos aqui, nessa energia solar, olhando como é que a gente tira esses caras desse estado de coma. Talvez eles morram todos, mas aí a culpa não é nossa. Vai ser uma pena, mas a culpa não é nossa”.

A ironia da fala de Aílton Krenak, no entanto, não nos deve induzir ao erro de pensar, então, que os participantes indígenas no ATL estão pouco interessados no contexto da política nacional. O que sua fala nos revela, assim como a de Sônia Guajajara acima comentada, é mais uma crítica a um determinado modelo pretendido de Estado do que propriamente um desinteresse em relação ao contexto político vivido. Afirmar que a conjuntura política do país não altera a pauta do Movimento Indígena, não significa, todavia, dizer que este não esteja interessado em seus acontecimentos. Ao contrário, os participantes são conscientes de que o sucesso de suas ações depende também de sua capacidade de leitura sobre o contexto da política nacional. Mesmo quando se afirma, como Aílton Krenak, a necessidade de se manter distância dessas questões, é preciso que se entenda que essa distância é ela própria decorrência de uma estratégia política por parte do Movimento Indígena. Não se trata de distância, portanto, no sentido de desconhecimento. Repito que o que está em jogo aqui é a constituição de um *ethos* de autonomia para o Movimento Indígena. Autonomia essa que, por sua vez, reverbera em um programa de ação por parte desse Movimento que traz como um de seus horizontes de luta justamente a necessidade de passarmos a pensar e a construir outros projetos possíveis de nação. Uma autonomia que implica, portanto, não apenas na ideia de independência, mas na perspectiva mesma de luta e transformação.

Para que isso ocorra, todavia, a avaliação sobre o contexto da política nacional não só é importante como chega mesmo a ser apontada por diversos participantes como um dos principais motivos para a realização anual do Acampamento Terra Livre. Referido pelos participantes como a “maior assembleia dos povos indígenas no Brasil”, o ATL é encarado também como um momento de articulação política entre os indígenas provenientes de diferentes regiões do país. Um momento, como colocou Sônia Guajajara, para que se

construam “estratégias de mobilização” e “alinhamento político” entre todos esses participantes. “Daqui espera-se que o Movimento Indígena saia mais forte, mais unido, para os grandes enfrentamentos políticos necessários”, assim se expressou também Neguinho Truká durante a plenária do segundo dia de realização do evento.

Mas, como é de se esperar também – um evento tão grande como este e com uma diversidade tão ampla de participantes, representantes de mais de uma centena de povos indígenas, cada qual com suas próprias particularidades históricas e culturais, e, além disso, vivendo também sob condições político-sociais muito diversas umas das outras – algumas divergências surgiram entre os participantes durante o processo. A principal delas se deu no segundo dia de realização do evento quando da discussão em torno da realização ou não de uma marcha que estava programada para ocorrer naquele dia. O problema é que a realização dessa marcha coincidiu com a votação do processo de *impeachment* no Senado. Durante essa votação, assim como também já havia ocorrido na votação anterior da Câmara, foi montada na Esplanada dos Ministérios toda uma estrutura para que as pessoas pudessem acompanhar o processo. Parte dessa estrutura contou com a construção de um “muro” para separar manifestantes pro e contra-*impeachment*. A discussão, então, que se desenrolou durante o ATL foi a de saber em que lado os indígenas deveriam se posicionar e se, de fato, a marcha deveria mesmo ocorrer naquele dia. Para evitar uma dispersão e a quebra da imagem de uma unidade do Movimento Indígena, a decisão dos coordenadores do evento, em diálogo com diversos outros participantes, foi de que a marcha deveria ser adiada para o dia seguinte. Outro argumento utilizado pelos coordenadores para justificar o adiamento da marcha, foi o de afirmar que era inútil a presença do Movimento Indígena naquele contexto, visto que o processo já estava decidido de antemão: o *impeachment* iria passar pelo Senado, o que de fato ocorreu. Afirmaram ainda que a luta indígena não deveria ser por este modelo de democracia e que a “guerra” já estava declarada independentemente do governo que estivesse à frente do poder. A decisão foi anunciada na plenária da tarde. Porém, alguns dos participantes protestaram afirmando ser importante sim a presença do Movimento Indígena naquele contexto e que, independentemente do processo já estar ou não decidido, era necessário marcar uma posição e, nesse caso, a posição era a de ser contra o *impeachment*. Pois, segundo essa avaliação, se o governo Dilma já havia sido ruim em relação à questão indígena, um provável governo Temer seria ainda pior. E, assim, um grupo formado, mais ou menos, por 100 indígenas de cinco etnias diferentes (Xukuru-PE, Xukuru-Cariri-AL, Tapeba-CE, Pitaguary-CE e Tabajara-PI) saíram da plenária e decidiram seguir em marcha.

No dia seguinte, arrefecidos mais os ânimos das discussões, busquei conversar com os participantes, tanto com aqueles que foram em marcha, como os que ficaram no Acampamento, para saber como avaliavam o ocorrido. Alguns dos que ficaram se posicionaram afirmando que consideraram o episódio como uma “falta de respeito” para com os coordenadores do evento e com os demais participantes e que o grande objetivo de todos ali presentes deveria ser o de buscar a união, a construção de uma unidade para o Movimento Indígena. Aqueles que saíram em marcha, e que eu tive a oportunidade de conversar, por sua vez, afirmaram que não poderiam se manter neutros diante do contexto em questão, e que suas manifestações eram em defesa não de bandeira partidária, mas da democracia. Entendiam o processo político do *impeachment* como um “golpe anti-democrático” e que isso poderia acarretar consequências drásticas às já tão fragilizadas sociedades indígenas no país. Mas um ponto em comum em ambas as perspectivas era de apontarem para a ideia de “grande diversidade” do Movimento Indígena e que, assim, era mesmo de se esperar o surgimento de tais divergências que fariam parte, na verdade, da própria complexidade do processo da luta política em jogo. Um dos participantes que foi para a marcha considerou a esse respeito que as divergências não levam necessariamente ao desgaste do Movimento, visto o fato dos participantes estarem empenhados na conquista de objetivos comuns. Outro que, por sua vez, não foi para a marcha ponderou que entende as divergências do processo, mas que sabe que a busca de todos os presentes é pela construção de uma unidade do Movimento Indígena que, se não é uma “unidade perfeita”, pelo menos é uma “unidade possível”. Ao fim desse dia foi realizada outra marcha, desta vez, com a participação de todos os indígenas presentes no 13º Acampamento Terra Livre.



Figura 14 e 15. Realização da 1ª Marcha no dia 11 de maio de 2016. (Imagens: Leonardo Hecht).



Figura 16 e 17. Realização da 2ª Marcha no dia 12 de maio de 2016. (Fotos retiradas do site da APIB)

Podemos observar, assim, da parte dos participantes presentes no ATL, uma clara preocupação em termos da busca por uma organização interna do Movimento Indígena. A preocupação, como já havia comentado anteriormente a partir do texto de Daniel Munduruku (2012), com a formação de quadros para a própria continuidade do Movimento. O que passa, portanto, pela necessidade do compartilhamento de uma linguagem que possa ser acessível a todos esses participantes. Tarefa essa cuja responsabilidade principal recai sobre a figura das chamadas “novas lideranças políticas” que se distinguem das “lideranças tradicionais”, segundo Gersem Luciano (2006: 65-66), tanto pelo seu processo de escolha quanto pelas funções que passam, então, a exercerem:

“As ‘lideranças tradicionais’ têm o papel de representar, coordenar, articular e defender os interesses dos sibs, dos clãs, das fratrias e do povo como uma responsabilidade herdada dos pais a partir das dinâmicas sociais vigentes. Por sua vez, as lideranças políticas geralmente exercem funções específicas, como dirigentes de organizações indígenas formais, ou como intermediários e interlocutores entre as comunidades indígenas e as sociedades regional, nacional e internacional *a partir de uma opção pelo modelo branco. Por isso, a escolha de uma liderança política não-tradicional passa por sua capacidade de se relacionar com o mundo não-indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade.* No campo concreto, as lideranças tradicionais e as lideranças políticas coexistem e tentam coordenar suas ações e representações de forma conjunta, tarefa nem sempre fácil” (Grifos meus).

Parte fundamental da possibilidade de sucesso das ações do Movimento Indígena está na capacidade de seus militantes em acessarem, compreenderem e dominarem, códigos e valores da sociedade envolvente. Daí, então, a importância da presença de tais “lideranças políticas” que passam, assim, a agirem como espécies de “mediadores culturais” entre dois universos distintos, o “indígena” e o “moderno”. Um mediador cultural, conforme nos fala Kuschnir (2001: 158-159), é aquele que não apenas circula entre universos culturais distintos,

mas que estabelece pontes e comunicação entre esses universos. Não apenas transportando informações de um lado para outro, mas tendo uma interferência criativa, capaz de gerar novos valores e condutas. Ou como coloca Velho (2001: 24), é aquele que através de sua ação mediadora cruza fronteiras, torna-as flexíveis e transforma, assim, padrões tradicionais de relacionamento. Historicamente são essas “novas lideranças” indígenas, portanto, que se incumbem desse papel de mediação e chegam, com isso, a inaugurar uma nova forma de relacionamento dos povos indígenas com o Estado brasileiro e com a sociedade envolvente de um modo geral. Com tais lideranças temos o surgimento da própria ideia de um Movimento Indígena unificado. Processo histórico esse que, todavia, apresentarei com mais detalhes no capítulo seguinte.

Mas se há uma preocupação interna, no sentido de se promover uma articulação política de ampla escala entre os povos indígenas, há igualmente uma preocupação externa dos participantes presentes no 13º ATL em promoverem uma imagem positiva do Movimento Indígena e colocarem suas próprias narrativas em questão. E aqui entramos no campo propriamente das representações simbólicas e de suas disputas no contexto mais amplo do indigenismo. Segundo Alcida Ramos (2012), o conceito de indigenismo não deve se restringir apenas à dimensão da relação do Estado com os povos indígenas, pois que para muito além disso, compõe parte de um imaginário coletivo das nações americanas. Um fato em comum na história de todas as nações americanas, conforme nos aponta Ramos (2010, 2012), é que todas se construíram ao longo de um processo colonial de extrema violência para com os povos indígenas. Tal fato, portanto, nos alerta a autora, não se circunscreve apenas aos assuntos de Estado, mas impregna a sociedade de forma total (RAMOS, 2012: 30). Os índios passam, assim, a compor como que parte de um “inconsciente nacional, algo que as nações se esforçam por esconder, mas que volta e meia vem à tona” (RAMOS, 2010: 50). E desta forma, inúmeras são, então, as representações construídas em torno destas populações. Afirma a autora:

“Na minha concepção, Indigenismo é, portanto, um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo. Não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também 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*” (RAMOS, 2012: 28).

Para lidar com uma dimensão tão ampla a autora, então, propõe, que o indigenismo enquanto conceito prático e simbólico seja pensado para além do Estado, comparando, assim,

seu significado, para as Américas, ao mesmo que Edward Said (1990) atribui sobre o orientalismo para o Ocidente. O orientalismo, segundo Said, é o modo como o Ocidente buscou resolver o Oriente, primeiro inventando-o e depois assimilando-o. Ele é, portanto, pura invenção colonial. E sua abrangência compõe todo um enorme corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material (SAID, 1990: 18). Subtraído como mero objeto passivo da voracidade Ocidental, para Said, o Oriente é toda ausência no discurso orientalista. E isso é o que o diferenciaria da ideia de Ramos sobre o indigenismo, pois que nesse há uma consideração sobre a participação dos próprios indígenas na sua construção. Os indígenas, assim, não são apresentados como objetos passivos do indigenismo, estão eles próprios inseridos num campo de disputas simbólicas.

Mas é preciso que se acrescente também que se o indigenismo não se esgota na relação que mantém com o Estado, essa relação, contudo, ocupa uma posição central na definição de seu próprio imaginário social. É o que nos alerta Lima (1995: 17) ao falar sobre o papel fundamental da administração pública na produção de sentidos generalizáveis para a heterogeneidade da vida social. A partir de uma leitura sobre Weber, o autor continua seu argumento afirmando que: “(...) administrar, num certo nível, é também pôr em movimento dispositivos capazes de engendrar e de repetir – e fazer repetir – esquemas de percepção e ação da vida diária ao ponto de torná-los automáticos e inquestionáveis” (Ibdem: 18). Destacando, assim, portanto, o papel central da administração para a elaboração do imaginário de comunidades políticas. E, então, ao propor uma definição de indigenismo como: “um conjunto de ideias (...) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio” (Ibdem: 14-15), penso que, com isso, a intenção do autor não seja a de buscar reduzir o escopo analítico que o conceito de indigenismo é capaz de engendrar, mas sim atentar para a importância lógica e política de um discurso administrativo estatal na definição de elementos centrais do indigenismo.

E é nesse campo, então, de disputas simbólicas em torno do indigenismo, que tem como elemento articulador de seu imaginário as representações estatais que são construídas em relação aos povos indígenas, que os participantes indígenas durante o 13º ATL buscavam se colocar. E desse modo justificavam a própria importância da realização do evento em questão como um modo de poderem se auto-representar diante da sociedade, independentemente mesmo dos próprios mecanismos institucionais de participação social do

Estado. “Aqui é a maneira que a gente tem de se mostrar pra sociedade. Mostrar o índio de verdade que tá na luta, sofrendo, mas sabendo também reivindicar seus direitos. Desconstruindo, assim, uma série de preconceitos que as pessoas têm contra nós, povos indígenas”, assim relatou para mim um dos participantes durante a realização da primeira marcha, no segundo dia de atividades do ATL.

Nesse sentido, a própria marcha em si se caracteriza como uma estratégia de visibilização da causa indígena, uma forma de chamar a atenção da mídia e do público para o evento que estava sendo realizado. Vale lembrar que um dos pontos de discussão em relação à questão de que se deveria ou não ocorrer a marcha do dia 11 de maio esteve, justamente, centrado na perspectiva de se ponderar qual o saldo que essa marcha traria para o Movimento Indígena em termos de visibilidade. Pois que se o evento se propõe a ser um espaço de “auto-representação” dos povos indígenas, é necessário que o mesmo seja amplamente divulgado para que a perspectiva indígena construída durante o Acampamento possa ganhar força. Parte dos argumentos dos que se colocaram contrários à realização da marcha nesse dia foi de apontar, então, que pelo fato de estar havendo no Senado a votação do processo de *impeachment*, a atenção midiática e do público em geral estaria toda voltada para o Senado, fazendo, assim, com que a marcha perdesse em termos de visibilidade. Além disso, frisava-se a importância de se demonstrar publicamente a ideia de união entre todos os participantes presentes e, assim, “ou iam todos ou não ia ninguém” para não se transmitir a ideia de que o Movimento Indígena “estaria rachado”. Vemos, portanto, que a uma preocupação interna em termos de articulação e entendimento mútuo entre os participantes, soma-se a preocupação em termos da *performance* do Movimento, da possibilidade dos participantes presentes utilizarem-se do ATL como um momento para a elaboração e divulgação de suas próprias narrativas sobre a questão indígena no país. Por uma questão de precisão teórica chamarei a estas perspectivas de “contra-narrativas indígenas”, pois que estão implicadas em um contexto de disputa material e simbólica com outras narrativas concorrentes de outros agentes envolvidos.

Mas, afinal, para o quê chamam a atenção mais propriamente essas “contra-narrativas indígenas” durante o ATL? E como a partir delas podemos pensar a relação do Movimento Indígena com o Estado? Tais perspectivas, na verdade, são muito diversas e chamam a atenção para aspectos igualmente muito diversos. Todavia, creio que um ponto chave destas “contra-narrativas” está na perspectiva de se fazer reconhecer a diversidade étnica existente no país. Reconhecimento este, entretanto, que para se tornar efetivo – no sentido de não se

restringir apenas a um reconhecimento jurídico-formal da diversidade, o que já é garantido na Constituição brasileira de 1988 – busca trazer alterações profundas nas práticas e estruturas político-administrativas do aparato do Estado. Uma liderança indígena do povo Xucuru em uma conversa que mantivemos durante o terceiro dia de realização do evento, em relação à pergunta feita sobre quais seriam os propósitos atuais da luta do Movimento Indígena, me explicou o seguinte:

“A nossa luta em termos históricos já passou por muitas fases. Houve primeiro uma luta pelo reconhecimento dos nossos direitos e de nossas identidades, que foi a luta do processo da Constituinte e que foi um momento de grande conquista pra gente. Mas agora a gente tem uma luta também de fazer com que os direitos já reconhecidos sejam agora, de fato concretizados. Saíam do papel, entende?”

E é por conta desse processo da busca pela concretização de direitos já reconhecidos formalmente que, então, o conflito surge como dimensão chave da relação do Movimento Indígena com um Estado que, apesar de suas modificações constitucionais ao longo de sua história republicana, permanece sendo, segundo a expressão de Verdum (2009), um “Estado monocultural” e que, portanto, justamente por isso se ver incapaz de implementar de forma concreta esses direitos já reconhecidos.

Para além do Movimento Indígena, um autor que nos faz pensar o conflito como dimensão fundamental na relação que se estabelece entre movimentos sociais, de um modo mais geral, e o Estado, é Charles Tilly (2010) que em sua definição de movimento social chega mesma a caracterizá-lo como uma “forma específica de política contenciosa” (Ibidem, 2010: 136). Segundo Tilly (2010: 142), três fatores seriam cruciais para a definição de movimento social: 1) existência de campanhas de reivindicações coletivas dirigidas a autoridades-alvo; 2) um conjunto de empreendimentos reivindicativos, incluindo associações com finalidades específicas, reuniões públicas, declarações à imprensa e demonstrações; 3) e representações públicas, por parte dos militantes do movimento, de valor, unidade, números e comprometimento referentes à causa pela qual lutam. Com isso o autor busca chamar a atenção para o fato de que um movimento social se caracteriza não apenas por um *conteúdo* específico, mas também por uma *forma* determinada de conduzir sua ação. Para Tilly (2010: 136), portanto, os movimentos sociais poderiam ser compreendidos:

“(…) como uma *forma específica de política contenciosa – contenciosa*, no sentido de que os movimentos sociais envolvem a elaboração coletiva de reivindicações que, alcançando sucesso, conflitariam com os interesses de outrem; *política*, no sentido de que governos, de um ou outro tipo, figuram de alguma forma nesse processo, seja como demandantes, alvos das reivindicações, aliados desses alvos, ou monitores da contenda” (Grifos meus).

Na sua definição, portanto, dois elementos principais se destacam: a de que direta ou indiretamente agentes governamentais estão relacionados às reivindicações dos movimentos sociais e que estes, por sua vez, têm o conflito como base fundamental para suas reivindicações.

Buscando ampliar essa definição, Abers e Bullöw (2011), por sua vez, analisando o caso específico do Brasil, nos alertam para o cuidado que devemos ter com uma definição muito restrita de movimento social. Recomenda que analisemos os movimentos sociais a partir das redes de interação construídas por seus atores e que não estabeleçamos fronteiras *a priori* que excluam de nossa unidade de análise determinados atores simplesmente pelo fato de estarem inseridos dentro da arena estatal. Afirmam essas autoras que não há como separar de forma rígida e absoluta Estado e sociedade civil (ABERS, 2011: 55). E uma das características especiais dos movimentos sociais estaria justamente no fato deles estarem constantemente cruzando essas fronteiras e estabelecendo, assim, relações entre formas institucionalizadas e não-institucionalizadas de se fazer política.

Tal característica dos movimentos sociais se acentua no contexto brasileiro em especial com a chegada do Partido dos Trabalhadores à presidência em 2002, quando, pela primeira vez na história do país, antigos líderes sindicais passam a participar intensamente de altos cargos de governo (ABERS, SERAFIM e TATAGIBA, 2014). Isso faz com que movimentos sociais e Estado experimentem criativamente novas formas de interação. Como Tilly (2010), as autoras acima citadas também estão preocupadas em compreender não apenas o “conteúdo programático” dos movimentos sociais, mas também suas *formas* mesmo de ação. No entanto, diferentemente de Tilly, propõem que a relação entre os movimentos sociais e o Estado seja analisada a partir de uma perspectiva mais ampla que apenas a de uma “interação contenciosa”. Afirmam que o Estado, em toda sua heterogeneidade que lhe é constituinte, pode ele próprio ser um espaço de militância política (ABERS, SERAFIM e TATAGIBA, 2014: 331). E, assim, redefinem e ampliam a perspectiva de Tilly sobre os chamados “repertórios de contenção” dos movimentos sociais. No estudo que apresentam essas autoras identificam ao menos quatro rotinas comuns de interação entre Estado e sociedade no Brasil, seriam elas: protestos e ação direta; participação institucionalizada (que se dá por dentro de mecanismos institucionais de Estado, como por exemplo, orçamento participativo, conselhos e conferências); política de proximidade (geralmente conhecida como *lobby* e que envolve contatos pessoais entre atores de Estado e sociedade civil); e, por fim, a

participação social a partir da ocupação de cargos na burocracia (tarefa essa realizada pelos que as autoras denominam como “burocratas militantes”) (*Ibidem*, 2014: 332-334).

No caso específico do Movimento Indígena e do evento que aqui analiso, o ATL, os alertas feitos por Abers, Serafim e Tatagiba (2014) são de crucial importância para compreendermos melhor a complexidade do processo que envolve a luta do Movimento Indígena que, no decorrer de sua história, passou por diferentes fases e pela elaboração de diferentes estratégias no modo de lidar com agentes e aparatos institucionais do Estado. O próprio Acampamento Terra Livre se caracterizando como apenas uma dessas estratégias de interação. É importante destacar ainda que no processo de luta do Movimento Indígena essas diversas rotinas de interação apontadas pelas autoras no texto podem e estão sendo constantemente combinadas umas às outras. Em especial no nosso caso, importante atentar para as relações entre formas institucionalizadas e não-institucionalizadas de se fazer política. Pois como afirmam Abers e Bullöw (2011), os atores dos movimentos sociais estão constantemente cruzando essas fronteiras.

Porém, isso não significa que haja fim dos conflitos, ou mesmo que esses sejam amenizados. Ao contrário, a participação de indígenas em instituições estatais podem em muitos aspectos potencializar e mesmo criar novas formas de conflito, quando, por exemplo, como também nos aponta Ramos (2015), nesse processo de interação surgem “desentendimentos semânticos” entre indígenas e outros agentes estatais em torno de conceitos chaves, como os de democracia, poder e nepotismo. Desentendimentos esses que, em geral, servem para subalternizar ainda mais a situação dos indígenas diante da sociedade dominante e de seus valores constituintes. Por isso, portanto, a definição de Tilly de apontar os movimentos sociais como sendo “uma forma específica de política contenciosa”, no caso que aqui analiso em relação ao Movimento Indígena, não deixa de ter sua validade conceitual. Pois, ainda que a relação do Movimento Indígena com o Estado se dê a partir da combinação de uma série de “repertórios de interação” distintos, o *conflito* permanece como uma dimensão fundamental de todas essas relações.

E é fundamental, justamente, por implicar num embate que identifico entre um determinado modelo específico de Estado-nação, dentro do qual a diversidade é apenas tolerada sob as rédeas de uma rigorosa tutela, e o anseio que o Movimento Indígena traz como um dos horizontes principais de sua luta pelo reconhecimento e pela implementação dos direitos de *autonomia* e *autoderminação* dos povos indígenas no Brasil. Direitos estes que, segundo Sánchez (2009), se caracterizariam hoje como princípios centrais da luta dos povos

indígenas em toda a América Latina. Destaca a autora, entretanto, que não há em torno destes conceitos consensos absolutos, mas que algumas tendências gerais podem ser indicadas. De imediato a autora aponta para a importância de se especificar que uma coisa é o princípio geral do direito à livre determinação, garantia legal já reconhecida em boa parte das reformas constitucionais pelas quais os países da América Latina passaram, e que outra coisa são os diversos caminhos concretos que podem se derivar do exercício desse direito e que vão desde (a) a conformação de entes autônomos sob o marco de um Estado pré-existente até (b) a independência e a constituição de um Estado nacional próprio (SÁNCHEZ, 2009: 65). Na América Latina, a tendência geral por parte dos movimentos indígenas, segundo percebe a autora, tem sido pela opção (a), o que leva, portanto, à necessidade de uma série de modificações a serem realizadas nas estruturas sociopolíticas, econômicas, culturais e territoriais desses Estados. Os seguintes elementos, segundo a autora (Ibidem: 69-77), seriam fundamentais para a real efetivação de um “regime de autonomia” para os povos indígenas: 1) Autogoverno, ou governo próprio, para estas coletividades que dispõem de suas próprias autoridades e suas formas particulares de governança para lidar com seus assuntos internos; 2) Base territorial garantida onde os povos indígenas tenham jurisdição para exercer suas formas próprias de governo e justiça; 3) Competências que dizem respeito ao conjunto de poderes e funções atribuídas às entidades territoriais autônomas pelo ordenamento jurídico nacional e que, dessa forma, descentralize e redistribua os poderes entre o Estado e as entidades autônomas; 4) Por fim, a garantia para esses indígenas de participação e representação política na vida nacional, o que passa pela necessidade de uma reformulação dos sistemas eleitorais desses países. O objetivo final dessas reformas, segundo Sanchez, estaria na construção de “Estados pluriétnicos”.

Refletindo sobre essa mesma situação, só que agora mais especificamente tomando a realidade brasileira como base, Ricardo Verdum (2009: 94) afirma que:

“Não obstante ter se passado mais de vinte anos desde quando foi aprovada a atual Constituição da República Federal do Brasil de 1988, que incluiu um capítulo específico relativo aos direitos dos povos indígenas (Capítulo VIII – Dos Índios), o que se percebe hoje é que nenhum dos governos que se sucederam, ao longo desses anos, implementou mudanças significativas nas práticas e estruturas político-administrativas do aparato de Estado, em particular na direção da transformação do Estado brasileiro num Estado Plurinacional.”

Quando muito, continua o autor, foi aceito um “multiculturalismo bem comportado” que se ocupa da diversidade apenas enquanto diferença cultural, mas que ao mesmo tempo repudia ou deixa de lado diferenças econômicas e sociopolíticas. E, desta forma, mantém intacta tais

desigualdades. Mesmo na Constituição, afirma Verdum (2009: 96), fica evidente que não se conseguiu ir além da definição de direitos específicos para as populações indígenas no país, mas que não implicam em mudanças políticas substantivas no “projeto republicano de Estado monocultural”. Fazendo, assim, com que continue presente e muito atuante o “velho vício tutelar do Estado colonialista brasileiro” (Ibidem: 97). E é, justamente, contra tal vício que o Movimento Indígena, então, se insurge, tendo como horizonte final de luta a busca por uma autonomia seriamente ameaçada durante todo o contexto histórico de colonização do país.

## **2.2. A participação indígena no 13º Acampamento Terra Livre: entre as lógicas do espetáculo e do cotidiano**

Outra característica muito importante dos Acampamentos Terra Livre está na oportunidade que estes oferecem de propiciarem encontros entre representantes indígenas com autoridades de governo durante os eventos. E, com isso, repete-se uma característica, já comentada no capítulo anterior a partir da análise da 1ª CNPI, que é a de que eventos como do ATL funcionam também como mecanismos ou estratégias de “pressão política” frente a autoridades governamentais. Tais pressões são exercidas tanto de forma mais coletiva com a participação de todos os representantes indígenas reunidos, como também a partir de reivindicações específicas por parte de cada uma das delegações presentes. Nunca é demais lembrar a enorme diversidade dos participantes presentes e, portanto, também a diversidade de suas pautas trazidas<sup>37</sup>. Existem aquelas questões comuns que envolvem a participação de todos e que são trazidas, geralmente, a partir de atividades que fazem parte da “programação oficial” do evento, como também, paralelamente a esta programação, cada delegação busca resolver questões que dizem respeito a pautas que lhes são mais específicas. Se isso já ocorria durante a Conferência, que por ser um mecanismo de Estado, financiado com dinheiro público, possuiu um caráter muito mais formal (ou seja, mais afeito a formas pré-dadas e ritualizadas da administração estatal), durante o ATL isso se torna ainda mais marcante, pois que neste caso há uma maior liberdade para cada uma das delegações planejarem e decidirem suas ações de forma independente à própria “programação oficial” planejada para o evento. Vale destacar que, em relação a recursos, a APIB é responsável pela coordenação e pelo apoio

---

<sup>37</sup> Importante frisar que não se trata apenas de “diversidade cultural”, mas de diferenças que também foram construídas ao longo de todo um processo histórico de dominação colonial que, ainda que tenha tido algumas similaridades, afetou de forma diferente cada um dos povos indígenas. No capítulo 3 apresento, a partir da etnografia de Baines (2008), alguns casos que nos darão, então, de forma mais concreta, uma pequena mostra da grande diversidade de situações sociais vividas pelos povos indígenas no Brasil.

logístico do evento apenas em seu local de realização, a viagem de vinda e de volta de cada uma das delegações fica ao encargo das próprias organizações indígenas regionais.

Tal liberdade por vezes pode implicar, como reclamou uma das coordenadoras do evento, em “plenárias esvaziadas”, visto o fato dos participantes encontrarem-se, em alguns momentos, muito dispersos uns dos outros. Dispersão essa que pude perceber espacialmente na própria forma como o Acampamento esteve montado e de como os participantes interagem, então, nesse espaço. Sua estrutura, relativamente simples, compôs-se de uma “tenda central” destinada à realização das plenárias e, ao seu redor, diversas outras tendas espalhadas para abrigarem cada uma das delegações indígenas. Havia ainda uma tenda destinada apenas para a imprensa e outra que, instalada ao lado de uma ambulância, era utilizada para prestar assistência médica aos participantes, caso necessário. Também foram instalados banheiros químicos no Acampamento e uma estrutura improvisada para que os participantes pudessem tomar banho. As tendas, por sua vez, foram construídas com troncos de bambu amarrados com cordas e cobertos com lonas. Os próprios participantes ao chegarem ao local do evento encarregavam-se de montar suas barracas que, então, iam sendo organizadas conforme a região do país de que eram provenientes. Assim, é que havia um espaço destinado para as delegações indígenas da região Norte, outro espaço para os indígenas da região Sul, outro para os indígenas do Nordeste e assim por diante. Espalhados dessa forma, portanto, era comum que durante as plenárias realizadas na “tenda central”, muitos participantes permanecessem entre suas barracas. Pude observar, inclusive, sendo realizadas algumas vezes nessas ocasiões reuniões paralelas à da plenária central entre várias das delegações presentes. Isso não significa, contudo, que estes participantes não confraternizassem entre si e estivessem isolados uns dos outros, muito pelo contrário, estavam constantemente circulando e estabelecendo contatos entre eles, mesmo que de forma paralela às reuniões nas plenárias. A busca pela construção de uma unidade para o Movimento Indígena não se contrapõe necessariamente à exibição de diferenças e mesmo de potenciais conflitos surgidos entre seus próprios militantes. Ao contrário, como nos alerta Simmel (1983), os conflitos não só estão presentes em todos os grupos sociais, como são mesmo fundamentais para a manutenção da própria vitalidade desses grupos. Um grupo suposto como absolutamente centrípeto e harmonioso, ressalta Simmel (1983: 124), não só é empiricamente irreal, como é mesmo incapaz de demonstrar qualquer possibilidade de mudança ou desenvolvimento social. E, com isso, o autor busca chamar nossa atenção para uma concepção positiva do conflito, não como uma negação absoluta da possibilidade de relacionamento

entre sujeitos sociais (isso seria a indiferença), mas como uma forma específica de interação social que, ademais, é parte constituinte da própria unidade dos grupos. A unidade em Simmel tem um sentido mais amplo e está ligada à ideia de uma totalidade social que abrange tanto as relações estritamente unitárias quanto as relações duais e, portanto, não deve ser encarada como homogênea (Ibdem: 125). Assim, então, percebo que mesmo quando alguns dos participantes reclamam sobre o fato das plenárias não estarem tão cheias como gostariam e de que as delegações estariam muito dispersas umas das outras, esses mesmo participantes afirmam reconhecer a importância da diversidade como elemento central do Movimento Indígena (o que já tínhamos visto anteriormente a partir da discussão sobre a marcha) e de que uma das características mais importantes do Acampamento estaria, justamente, no fato dele proporcionar uma maior liberdade para a expressão dessas diferenças, inclusive, tendo a flexibilidade de se permitir à realização de outras atividades paralelas a da “programação oficial”. Liberdade esta que durante a 1ª CNPI, por conta de seu próprio caráter institucionalizado, era muito menos tolerada.



Figura 18 e 19. Participantes fazem a montagem de suas tendas. (Imagens: Leonardo Hecht).



Figura 20. Tenda central na noite do último dia do 13º Acampamento Terra Livre. (Imagem: Ana Carolina Matias).

Mas o fato é que, seja de maneira conjunta, ou de modo mais particular a cada delegação, o ATL se propõe claramente a ser um espaço de “pressão política” frente a autoridades governamentais, algumas vezes convidadas a participarem do evento e em outras ocasiões sendo os próprios indígenas a dirigirem-se a seus encontros. Durante o 13º ATL, todavia, tal característica foi seriamente prejudicada por conta da agenda do processo de votação do *impeachment* que fez com que, como me falou um dos participantes presentes, “as autoridades de governo estivessem muito ocupadas consigo mesmas e com seus próprios problemas”. Sobre essa mesma questão Aílton Krenak, na entrevista já acima comentada, usou a alegoria de que as autoridades governamentais estariam numa espécie de “ritual de máscaras”, indistintas entre si (sem mais saberem quem é Judiciário, Parlamento ou Executivo) e digladiando-se umas com as outras, sem tempo, portanto, para conversarem com os indígenas. Outra participante, por sua vez, também ponderou que a ausência de tais autoridades prejudicava um pouco o andamento do evento, mas que, porém, não alterava de todo a agenda do Movimento Indígena. “Nossa agenda permanece. A gente fica meio sem ter pra quem levar as reivindicações, porque ninguém nos atende, mas permanecemos no evento e vamos pelo menos fazer zoada por aqui”.

Das poucas autoridades de governo que apareceram, estiveram presentes no 13º ATL o então presidente da Funai, João Pedro, e o então ministro da Justiça, Eugênio Aragão. Também os deputados federais Padre Ton e Erica Kokay, ambos do PT, estiveram no evento, esta última, inclusive, com uma fala em uma das plenárias. A maneira como os participantes aproveitaram a presença dessas autoridades para lhes propor uma série de reivindicações é uma boa mostra do modo como a pressão política é exercida nesses contextos. Consideremos aqui para análise a presença do presidente da Funai.

João Pedro<sup>38</sup> apareceu no segundo dia do evento e compôs a mesa junto a importantes lideranças do Movimento Indígena, como Raoni Metuktire, Aílton Krenak, Neguinho Truká e Álvaro Tukano. Neste momento, algumas destas lideranças aproveitaram, então, a oportunidade do encontro para pedir diretamente a João Pedro que em seus momentos finais a frente da presidência da Funai se comprometesse a assinar e encaminhar aos órgãos competentes todos os documentos relativos aos processos de demarcação de terras indígenas

---

<sup>38</sup> João Pedro Gonçalves da Costa foi deputado estadual, vereador e senador suplente do estado do Amazonas. Iniciou sua carreira política dentro do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), mas em 1991 se filiou ao Partido dos Trabalhadores (PT). Também trabalhou como superintendente estadual do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) no Amazonas e chegou a ocupar cargo de suplência dentro do Ministério dos Transportes durante o segundo mandato do governo Lula. Assumiu a presidência da Funai no lugar de Flávio Chiarelli Vicenti de Azevedo, que foi presidente interino durante 8 meses. Ficou a frente da instituição num período entre junho de 2015 a junho de 2016.

que estivessem a sua disposição. A leitura feita neste contexto era de que como o governo Dilma encaminhava-se a seu final, já com boa parte de sua base aliada, entre elas a da bancada ruralista, desfeita, o governo teria diante de si uma oportunidade única, livre dos constrangimentos decorrentes da busca por uma governabilidade (que já estava mesmo perdida), para dar encaminhamento a vários processos demarcatórios de terras indígenas que até, então, estavam travados por conta de pressões políticas, justamente, destes grupos com interesses contrários aos dos indígenas e que compunham anteriormente a base do governo. Em relação a essa questão, chegou mesmo a circular nas redes sociais uma campanha intitulada “Assina Dilma! Ainda dá tempo”, organizada pela APIB e entidades apoiadoras e que listavam uma série de terras indígenas, livres de quaisquer impedimentos jurídicos, que aguardavam apenas a “boa vontade política do governo” para serem assinadas. Na lista constavam onze processos de homologação de terras indígenas e um decreto de desapropriação que estavam no gabinete da presidenta, sem qualquer impedimento judicial ou administrativo, e que aguardavam apenas por sua assinatura. Outras dez terras ainda estavam listadas, igualmente sem quaisquer constrangimentos jurídicos, aguardando a assinatura de portarias declaratórias. Toda essa pressão feita pelo Movimento Indígena em relação ao governo Dilma que já vinha se desenrolando ao longo dos últimos meses funcionou, pelo menos em parte, e o governo, nesse período, promoveu uma série de medidas para garantia do direito territorial aos povos indígenas, como a publicação dos Relatórios Circunstanciados de Identificação e Delimitação de doze terras indígenas, a publicação de portarias declaratórias de catorze terras indígenas e a assinatura de Decretos de Homologação de outras oito terras indígenas<sup>39</sup>. Sobre essa virada positiva do governo em relação a causa indígena uma das participantes durante o evento comentou comigo o seguinte: “A Dilma está fazendo mais pela questão indígena nesses últimos meses do que fez durante todo seu governo. Está tentando se salvar, mas talvez tenha vindo tarde demais para o nosso lado”. Outro participante quando perguntado sobre como avaliava esse processo me disse: “Eu acho bom, mas, tá cumprindo só o dever dela né? Devia ter feito antes, mas que faça agora pelo menos”.

Mas voltemos, então, a falar da plenária em que João Pedro, à época como presidente da Funai, esteve presente. Após a fala daquelas lideranças já comentadas foi a vez de João Pedro se posicionar. Este iniciou suas ponderações afirmando estar bastante admirado com a “vitalidade” e a “organização” que o Movimento Indígena demonstrava diante da conjuntura

---

<sup>39</sup> Consegui as informações a respeito desses números a partir do site da Mobilização Nacional Indígena, mantido pela APIB, em especial numa de suas matérias publicadas no dia 20 de maio de 2016. Link de acesso ao texto: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2016/05/20/carta-publica-ao-governo-interino-de-michel-temer-nao-admitiremos-nenhum-retrocesso-nos-nossos-direitos/>. (Último acesso: 11/12/2016).

política pela qual estavam passando. E comprometeu-se diante de todos os presentes que nestes últimos dias à frente da presidência da Funai faria tudo que estivesse a seu alcance e que assinaria, em relação aos processos de demarcação das terras indígenas, todos os documentos que já estivessem prontos. “Eu tô querendo publicar tudo. O que tiver pronto eu vou publicar. Eu tenho um lado e o meu lado é o dos povos indígenas”, assim se expressou João Pedro. Fez um rápido balanço sobre o tempo que passou a frente da presidência da Funai, pouco menos de um ano, e se disse muito grato por essa experiência. Comprometeu-se a voltar no dia seguinte ao Acampamento e diante de todos os presentes assinar os documentos relativos aos procedimentos de demarcação das terras indígenas. Ao final de sua fala, a plenária foi aberta para que os participantes colocassem suas questões. Uma enorme fila, então, foi formada, contando, por baixo, algo em torno de 40 a 50 pessoas. As colocações dos participantes versavam sobre temas diversos, mas que em comum chamavam a atenção do presidente para problemas enfrentados em suas comunidades. Em especial, problemas relativos à demora no processo de demarcação das terras indígenas. E assim, buscava-se saber do presidente informações sobre o procedimento de demarcação de alguma terra específica e explicações do porquê dessas terras estarem com seus processos engavetados. Uma a uma reivindicações e denúncias diversas foram sendo feitas. Em geral, as falas dos participantes nesse momento se dirigiam diretamente ao presidente da Funai, mas algumas colocações foram feitas também no sentido de chamar a atenção da plenária, dos “parentes”, para a perspectiva de que a luta indígena não deveria se restringir apenas à Funai e que os “parentes” é que eram ali de fato as “verdadeiras autoridades” presentes. Destacava-se, assim, a importância da realização de “retomadas” pelos povos indígenas e que apenas por essa “via de ação direta” é que conseguiriam recuperar parte de suas terras esbulhadas. Enquanto os participantes colocavam suas questões na plenária, João Pedro, por sua vez, ia anotando cada uma das reivindicações feitas. Um desses participantes chegou ainda a cobrar que João Pedro cumprisse sua promessa de vir no dia seguinte ao Acampamento fazer as assinaturas e arrematou dizendo que este governo (da presidenta Dilma) havia sido o que menos terras indígenas demarcou desde o período da redemocratização do país e que aproveitasse, portanto, pelo menos este momento final para cumprir seu papel constitucional e ficar ao lado dos povos indígenas. Outro participante ainda, também em relação a essa questão, pediu para que o presidente olhasse para as terras indígenas de todo o Brasil e que não se esquecesse dos indígenas do Nordeste que até o momento, durante o governo da presidenta Dilma, não haviam tido nenhuma de suas terras demarcadas. “Já que o presidente vai dar canetada, pois

que não se esqueça das terras indígenas do Nordeste. Nós temos hoje aqui no Acampamento uma das maiores delegações e estamos sendo negligenciados por esse governo”. Ao final da fala de todos esses participantes, foi a vez de João Pedro responder às questões levantadas. Disse que havia anotado todas as reivindicações e indagações feitas, mas que não poderia responder a todas naquele momento porque precisaria coletar algumas informações junto a sua assessoria. Mas respondeu a algumas das questões formuladas buscando, principalmente, explicar aos participantes sobre o andamento dos processos de demarcação das terras que tinha conhecimento ali naquele momento. Comprometeu-se mais uma vez a levar as reivindicações feitas a sua assessoria e que estaria sempre à disposição dos participantes. No dia seguinte, porém, apesar do prometido, não compareceu novamente ao Acampamento, mas chegou a informação durante o evento da assinatura de mais cinco portarias declaratórias e quatro relatórios de identificação de terras indígenas.



Figura 21. Participante indígena cobra do presidente da Funai, João Pedro, pela demarcação das terras de todos os povos indígenas no Brasil. (Imagem: Ana Carolina Matias).

Esse caso acima descrito é interessante por nos indicar algo que já discutimos anteriormente que é a de que eventos como da Conferência e do ATL ao mesmo tempo em que nos chamam a atenção para aspectos de uma dimensão performática do Movimento Indígena – no sentido de que o que está em jogo é a própria constituição da ideia mesma de um Movimento que, a despeito de sua pluralidade, se afirma como único – nos aponta também para aspectos de uma luta que se trava num campo cotidiano de ação. Ambas as dimensões estão presentes em eventos como do ATL e se reforçam mutuamente. Desconsiderar a dimensão performática do evento em questão é desconsiderar parte importante dos aspectos simbólicos que são constituintes do Movimento Indígena. E desconsiderar esses aspectos, de certa forma, é desconsiderar a própria ação política, visto o fato de toda ela ser potencialmente, como já salientava Geertz (1991), uma ação simbólica.

Por outro lado, o Movimento Indígena também não se restringe apenas a eventos, se constitui igualmente numa lógica de ação que é cotidiana. E o que é interessante destacar é que mesmo durante um evento particular, no nosso caso o ATL, essa outra lógica que não é a da performance, também está presente. O que faz sentido se considerarmos o fato, já apontado por Peirano (2002), de que os rituais ou os eventos críticos de uma sociedade servem, justamente, para ampliarem, focalizarem, porem em relevo e justificarem aspectos que já lhe são usuais. Aqui está, portanto, algo da complexidade do processo que é a de entendermos que os eventos ao mesmo tempo que marcam rupturas, são performáticos e extraordinários, servem também para potencializar dimensões que são cotidianas das sociedades. Não havendo, portanto, uma oposição absoluta entre essas duas lógicas. Tanto nosso cotidiano está repleto de rituais, como também estão presentes nos rituais aspectos gerais da vida cotidiana.

Digo isso, para que evitemos uma leitura sobre o ATL focada apenas em seus momentos mais espetaculares, deixando de considerar, assim, o processo de como esse espetáculo mesmo foi sendo gerado. Se o ATL, assim como a Conferência, podem ser considerados como momentos de performance do Movimento Indígena, servem também como espaços para que pautas específicas dos participantes indígenas presentes possam ser reivindicadas. Pautas estas que foram trazidas de suas bases e que dizem respeito a problemas que lhes afetam no dia-a-dia de suas comunidades. Inclusive, uma das reclamações feitas por vários dos participantes durante o ATL em relação à imprensa esteve, justamente, na pouca atenção que foi dada a essas reivindicações. Uma das participantes falou assim para mim: “Parece que eles [a imprensa] não estão muito preocupados em registrar o Acampamento. Vêm aqui, mas logo vão embora. Não acompanham as nossas discussões, registram só uma ou duas falas de lideranças mais conhecidas, aí depois saem publicando informações erradas sobre a gente”. Outro participante, por sua vez, considerou ironicamente que a imprensa estaria preocupada apenas com “momentos grandiosos” do Acampamento para assim poder tirar “boas fotos” e criar “boas manchetes”, mas que estavam pouco se importando com as reivindicações e as denúncias mesmas feitas durante o evento e citou como exemplo o momento em que os participantes formaram uma longa fila para tratar de suas questões diretamente com o presidente da Funai e que quando olhou ao redor não encontrou nenhuma equipe de filmagem para registrar aquelas reivindicações. Afirmou este participante: “Denúncias importantes estavam sendo feitas ali e ninguém se preocupou em filmar. Porque só tão preocupados com o oba a oba. Não sabem o que é Movimento Indígena mesmo. Registram apenas o que querem, mas não o que os indígenas querem que seja registrado”.

Durante a própria coletiva de imprensa no momento de abertura do evento, esta questão também foi trazida à tona quando Paulo Tupiniquim queixou-se dos repórteres que logo após a fala de Sônia Guajajara haviam se retirado da plenária.

No geral essas perspectivas nos chamam a atenção para o fato óbvio, mas muitas vezes negligenciado na análise de jornalistas, autoridades de governo e pesquisadores da área, de que a questão indígena não se esgota em momentos especiais como dos eventos aqui analisados. Esses eventos, na verdade, compõem apenas parte das estratégias, dos “repertórios de interação”, que o Movimento Indígena desenvolve na sua luta pela conquista de direitos, mas não são *todo* o Movimento. O que a análise desses eventos nos traz, em particular, é a possibilidade de percebermos, de modo privilegiado, a maneira como se articula uma determinada *linguagem* constituinte do Movimento Indígena. Justamente por conta do caráter mais ritualizado dos eventos, os elementos constitutivos desta linguagem estão aí mais claramente explicitados. Daí a importância de se analisar esses momentos, mas mantendo sempre o devido cuidado para não se deixar prender numa lógica puramente do espetáculo.

Tal precaução também se dá devido ao fato de se reconhecer, como me alertou um dos participantes indígena no ATL, que boa parte do processo político se desenrola mesmo é no que ele denominou como sendo os “bastidores” do evento. Assim colocou esse participante: “O processo de luta se desenrola de fato é nos bastidores. A luta é por dentro do poder. Poder do papel e da caneta”. Assim, então, é que durante o Acampamento são combinadas duas estratégias principais de luta: uma que busca trazer maior visibilidade para as causas do Movimento Indígena, chamando a atenção do público e divulgando o máximo possível a perspectiva dos indígenas sobre essas questões (o que se deu através da realização da marcha, por exemplo) e outra que, por sua vez, aposta suas fichas na pressão e no confronto direto dos representantes indígenas com as autoridades de governo. Essa pressão ela se dá tanto no local mesmo do evento, quando autoridades do governo são, então, convidadas ao Acampamento, como no caso que analisamos da vinda do presidente da Funai, como também nos próprios espaços do governo, quando são, então, os indígenas a se dirigirem e a ocuparem esses espaços. Um desses momentos ocorreu durante o 13º ATL, logo no primeiro dia de atividades do evento, dia 10 de maio de 2016, quando um grupo de lideranças da Aty Guassu, grande assembleia dos povos Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, ocuparam a sede da Funai em Brasília<sup>40</sup>. Entre as reivindicações feitas por essas lideranças estava a exigência da

---

<sup>40</sup> Tal ação se caracteriza como uma estratégia de pressão política e vem sendo constantemente adotada por diversas organizações indígenas por todo o país. Em julho de 2016, logo após, portanto, a realização do 13º ATL, chegou mesmo a ser coordenada uma ação conjunta entre várias dessas organizações num movimento que

publicação do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Dourados Amambaí Peguá I, na região do município de Caarapó, no sul do estado. Essas lideranças conseguiram uma reunião com o então presidente da Funai, João Pedro, expuseram sua reivindicação e afirmaram que só deixariam o prédio após o relatório ser assinado. O receio dos Guarani e Kaiowá era de que com o afastamento da presidenta Dilma o processo de demarcação de suas terras fosse paralisado. Um dos participantes presentes, conforme consta na matéria publicada no site da APIB<sup>41</sup>, durante essa reunião com o presidente da Funai deu a seguinte declaração:

“O representante da Funai disse para nós, ano passado, que até julho já estaria sendo publicado nosso relatório. *Esse papel que tá aqui pra ser assinado não tem vida, mas por causa dele nosso povo tá morrendo lá. Sem educação, sem saúde, sem assistência, sem nenhum médico. Crianças estão morrendo. Nós queremos que publique esse relatório antes que nossos velhos aqui morram, para que nossas crianças cresçam e vivam em paz e com dignidade. (...) Senhor presidente, hoje, eu estou aqui, posso derramar as minhas lágrimas, mas amanhã ou depois eu posso derramar meu sangue*” (Grifos meus).

A pressão funcionou e dois dias depois o relatório de identificação da TI Dourados-Amambaí Peguá I foi assinado pelo presidente da Funai, João Pedro, juntamente com a publicação de outras terras. Vemos, assim, portanto, como vão sendo combinadas pelo Movimento Indígena diferentes estratégias de ação. Paralelamente às atividades no Acampamento outras formas de pressão política são feitas, como a que ocorreu também no dia 11 de maio, quando cerca de 30 indígenas, que estavam presentes no ATL, foram até o Supremo Tribunal Federal acompanhar um processo relativo a um recurso que questionava a demarcação da Terra Indígena Yvy Katu (Porto Lindo) no Mato Grosso do Sul com base na

---

ficou conhecido como “Ocupa Funai”. A ação foi promovida no intuito de se explicitar o repúdio dessas organizações em relação a uma série de medidas que, então, haviam sido recentemente anunciadas, à época pelo governo interino de Michel Temer, e que segundo consta em nota divulgada pela APIB no dia 20 de julho de 2016 significavam na prática um verdadeiro “processo de desmonte” do já tão fragilizado órgão indigenista oficial, a Funai. As medidas anunciavam cortes de 33% no orçamento da Funai e uma redução de 142 cargos no número do quadro de servidores do órgão. Além dessas medidas, o movimento também se colocava contra a perspectiva de militarização da política indigenista, com a indicação que havia sido feito pelo partido aliado do governo (PSC) de um general da reserva para a presidência da Funai, e contra a proposta em discussão no Ministério da Saúde de municipalização (lida pelo movimento como um primeiro passo para a privatização) da saúde indígena. Ao todo foram registradas 35 ocupações em todo o Brasil. Os atos aconteceram em Coordenações Regionais, Coordenações Técnicas Locais da Funai, rodovias e outros espaços de visibilidade, além da própria sede da Funai em Brasília. E serve aqui ao nosso relato como uma pequena mostra da força política de organização do Movimento Indígena. Link de acesso para a nota divulgada pela APIB: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2016/07/20/balanco-do-ocupa-funai/>. (Último acesso: 05/04/2017).

<sup>41</sup> As informações divulgadas aqui foram todas elas baseadas em notícias divulgadas no site da “Mobilização Nacional Indígena”, mantido pela APIB. Link de acesso à matéria publicada no dia 10/05/16: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2016/05/20/carta-publica-ao-governo-interino-de-michel-temer-nao-admitiremos-nenhum-retrocesso-nos-nossos-direitos/>. (Último acesso: 11/12/2016).

“tese do marco temporal”<sup>42</sup>. Na ocasião, os indígenas acompanharam as votações no plenário e visitaram os gabinetes dos ministros do Supremo para lhes entregarem documentos sobre os direitos indígenas e sobre o que consideram como falhas e violações da tese do “marco temporal”. Na decisão, o Supremo decidiu negar o recurso o que foi comemorado pelos indígenas presentes<sup>43</sup>.

Todos esses casos, acima relatados, nos dão uma pequena mostra da riqueza que é vivenciar um evento como o ATL. Assim como na Conferência, são espaços que se permitem a uma multiplicidade de usos e significados diversos. São importantes ainda no sentido de tornarem concreta a *ideia* mesma de um Movimento Indígena. E nesse ponto é preciso esclarecer o seguinte. Sempre que nos referimos a qualquer movimento social, é primeiramente como uma *ideia* que o percebemos. Antes de se tornar concreto, todo movimento social existe primeiro em abstrato. Não se confunde nem com uma organização ou entidade específica, nem mesmo com um conjunto articulado de várias dessas organizações. Ou seja, quero afirmar, com isso, que a *ideia* de um movimento social não se reduz a uma dimensão jurídico-formal, ainda que esta seja imprescindível para o desenvolvimento do próprio movimento. Com o Movimento Indígena, especificamente, isso se torna bastante evidente, a começar por sua grande diversidade de agentes envolvidos. Então, o simples fato de nos referirmos à *ideia* de um Movimento Indígena no singular – e se, assim, eu me refiro, como já argumentado anteriormente, é porque os próprios indígenas também desta forma o denominam – é prova cabal desse exercício de imaginação. Não se pretende com isso desconsiderar a grande diversidade de suas expressões, mas chamar a atenção para a perspectiva de uma luta que se constrói coletivamente com a participação de diferentes povos indígenas que habitam o território brasileiro. Trata-se, portanto, de uma expressão estratégica na luta dos povos indígenas, como bem relata Gersem Luciano (2006: 59):

“O líder indígena Daniel Mundurucu costuma dizer que no lugar de movimento indígena dever-se-ia dizer *índios em movimento*. Ele tem certa razão, pois não existe no Brasil um movimento indígena. Existem muitos movimentos indígenas uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve o seu movimento. *Mas as lideranças indígenas brasileiras, de forma sábia, gostam de afirmar que existe sim um*

---

<sup>42</sup> Tal marco somente reconhece como Terra Indígena as terras ocupadas pelos indígenas na data da promulgação da Constituição Federal em 05/10/1988. Foi utilizado originalmente pelo STF durante o processo que decidiu a demarcação da TI Raposa Serra do Sol (RR). E é duramente criticado por organizações indígenas e indigenistas no geral, entre outros motivos, por não considerar o processo de violência e esbulho pelo qual estes povos passaram ao longo de sua história que fez, assim, com que tivessem que constantemente estarem se deslocando de um lugar para outro.

<sup>43</sup> Informações também retiradas do site da APIB em matéria publicada no dia 12/05/16. Link de acesso ao texto: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2016/05/12/indigenas-tem-vitoria-importante-contra-tese-do-marco-temporal-em-visita-ao-stf/>. (Último acesso: 11/12/2016).

*movimento indígena*, aquele que busca articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, visando a uma luta articulada nacional ou regional que envolve os direitos e os interesses comuns diante de outros segmentos e interesses nacionais ou regionais. *Essa visão estratégica de articulação nacional não anula nem reduz as particularidades e a diversidade de realidades socioculturais dos povos e territórios indígenas*; ao contrário, valoriza, visibiliza e fortalece a pluralidade étnica, na medida em que articula, de forma descentralizada, transparente, participativa e representativa os diferentes povos” (Grifos meus).

Não basta, no entanto, que um movimento exista apenas enquanto ideia. Para se contrapor frente à sociedade nacional e ao Estado e se fazer valer como um sujeito coletivo de luta, é necessário também que esse movimento ganhe ares de concretude, ou seja, que seja visto e sentido enquanto um sujeito empírico de fato. É necessário, portanto, que seja posto em ação, daí o significado do próprio termo *movimento* que o denomina. Essa ação se encaminha, como espero já ter conseguido aqui minimamente demonstrar, por diferentes vias que são, por sua vez, pavimentadas ao longo de uma complexa e sinuosa trajetória histórica. Para compreendermos, portanto, o Movimento Indígena hoje é necessário que nos reportemos também a essa história, destacando, pelo menos, alguns de seus principais momentos constitutivos. E é a essa tarefa que, então, me proponho no capítulo seguinte.

### **3. Pelos rumos da história: um rápido esboço sobre o processo de formação do Movimento Indígena no Brasil**

Qualquer tentativa de análise sobre o Movimento Indígena que não considere seu caráter processual corre o risco de cometer erros de interpretação. Esse é o alerta que Matos (1997: 03) nos traz logo no início de seu trabalho sobre o processo histórico de constituição do que a autora vai denominar como sendo o Movimento Pan-Indígena no Brasil. Assinalar o caráter processual do Movimento Indígena é buscar compreender o contexto sócio-político específico em que este foi gerado e, com isso, evitarmos considerá-lo a partir de uma abordagem “essencialista”. Se nos capítulos anteriores já insisti na ideia de não tomarmos o Movimento Indígena enquanto entidade homogênea, é preciso agora destacar também que ao mesmo tempo não lhe deve ser atribuída a ideia de uma “essência”, no sentido de lhe imputar algumas características as quais supostamente seriam imutáveis. O Movimento Indígena se constitui a partir de uma trajetória histórica que, como já salientado, é heterogênea e sinuosa e, portanto, como todo e qualquer fenômeno social, é resultado de um processo de longa duração que, ademais, está sendo constantemente (re)definido no decorrer de seu próprio percurso.

Para compreendermos esse processo é preciso que o situemos dentro de um contexto social mais amplo, pois, como já se trata de reflexão comum na antropologia, um evento particular só ganha sentido quando analisado em relação à ideia de uma “totalidade social” que o abrange. Reflexão essa que, segundo Dumont (2008), se caracterizaria como uma espécie de “apercepção sociológica” básica que reside no próprio reconhecimento da natureza social do ser humano e na ideia de que um “todo social” está para além de uma simples coleção de indivíduos. Perspectiva que, então, aposta suas fichas na possibilidade de uma análise sistemática da realidade social, ou seja, na compreensão da sociedade enquanto sistema. Se esta é uma ideia que podemos considerar, pelo menos já desde Durkheim (1996), como relativamente estabilizada nas ciências sociais (mudam-se as perspectivas teóricas sobre esse tema, porém, a ideia esboçada por Durkheim de fazer compreender a sociedade como parte de uma realidade *sui generis* que vai para além da soma mesmo de seus indivíduos, me parece ser ponto básico dessa discussão, sem o qual o próprio pensamento sociológico não seria possível), o desafio que ela nos traz hoje está em tentar construir uma perspectiva teórica que não abdique da noção de “totalidade social” sem cair, contudo, na reificação da ideia de sociedade como unidade isolada. Antes o objetivo de tal perspectiva me parece ser, ao

contrário, o de chamar a atenção do pesquisador para a necessidade de em sua análise buscar estabelecer relações entre os fenômenos que analisa, considerando-os no espaço e no tempo específico em que se encontram. Conectar e não desconectar traços sociais, pois sendo a realidade social interpretada como sistema, os elementos que, então, lhes são constituintes só ganham sentido nas interações que estabelecem entre si e jamais de forma isolada.

Assim, chamo atenção para a ideia de que o Movimento Indígena enquanto tal só pode ser compreendido a partir das relações que mantém com outros sujeitos dentro de uma arena política muito mais ampla do que apenas a das “sociedades indígenas”. Porque mesmo a perspectiva de uma distinção absoluta entre “sociedades indígenas”, por um lado, e uma “sociedade envolvente nacional”, por outro, deve ser tomada com cautela, sob o risco de cairmos numa visão reificada das culturas e de suas fronteiras que, como vimos a partir de Barth (2000), estão constantemente se cruzando e sendo modificadas. É o risco de cairmos num modelo de mundo que Eric Wolf (2009: 29) ironicamente denominou como sendo o do “salão de uma sinuca global”, no qual as entidades, que aqui seriam as diferentes culturas, girariam e se encostariam umas às outras como se fossem duras e redondas bolas de bilhar. Modelo este que, todavia, desconsidera o fato de que as identidades culturais são sempre contrastivas. Ou seja, que a identidade de um determinado grupo (A) não se dá *apesar* da identidade de um outro grupo (B), mas sim *a partir* da relação que ambos mantém um com o outro. O erro desse modelo da “sinuca global” está em pressupor as culturas como entidades homogêneas e isoladas umas das outras, quando, na verdade, seus próprios sinais diacríticos só surgem necessariamente através de processos de interação e contato que estabelecem entre si. Interações estas que, por sua vez, podem ser de diferentes tipos, envolvendo desde trocas amistosas até aquelas com alto grau de violência e conflito, como as que foram decorrentes do processo de colonização europeia pelo mundo, por exemplo. Em todo caso, o ponto principal a ser destacado aqui é que por maior que tenha sido a violência exercida nesses processos o caráter contrastivo dessas relações permanece e, como nos chama a atenção Balandier (1993), a sociedade que se forma a partir desses “encontros” não segue apenas o modelo nem das “sociedades indígenas” e nem das “sociedades colonizadoras”, mas sim é o resultado de uma “nova síntese cultural” que, então, se processa.

Balandier (1993) nos aponta essa ideia ao apresentar a noção de “situação colonial” como um sistema complexo e heterogêneo de relações envolvendo essas sociedades (colonizadoras e colonizadas) e postular uma teoria social que busque compreender as mudanças advindas dessa relação de forma dinâmica e interativa. Não se trata de ignorar as

desigualdades estruturais presentes nessa relação, mas de perceber como se dá a interação entre grupos dominantes e dominados dentro de um mesmo contexto social ao longo da história. O ponto chave da questão de Balandier é o de apontar que, uma vez contrapostas, essas sociedades coloniais passam por processos de adaptação que geram, por sua vez, uma nova situação social, uma nova *totalidade* que não deve, portanto, ser lida a partir de uma perspectiva fragmentária e dualista. Perspectiva essa que no Brasil foi desenvolvida de forma pioneira por Roberto Cardoso de Oliveira (1981) através do conceito de “fricção interétnica” e que, como Balandier, tinha como proposta uma teoria social que buscasse compreender o conflito decorrente do processo colonial como elemento constitutivo e não desarticulador das relações interétnicas (OLIVEIRA, 2010: 26-27). A ressalva, porém, que se faz a essas teorias, indica Pacheco de Oliveira (1988), é que elas ainda assim permaneciam presas a uma perspectiva assimilacionista do contato colonial ao encararem as sociedades indígenas como estando inevitavelmente fadadas a uma descaracterização progressiva rumo a modernidade.

Em todo caso, apesar do tom fatalista, essas teorias são importantes por nos apontarem a perspectiva de compreender a relação entre “sociedades indígenas” e uma “sociedade nacional envolvente” para além dos termos de uma mera oposição. Pois, por mais violento que tenha sido o processo colonial, ele não é unilateral, não é exclusivo e também não é homogêneo. O que é importante de ser considerado, inclusive, no sentido de se contrapor ao que Sahlins (1997: 55) denominou como sendo a “grande narrativa da dominação ocidental” sobre o mundo. Narrativa essa que erra ao desconsiderar as múltiplas possibilidades de “resistência adaptativa e criativa” que surgem ao longo do processo de dominação colonial. Sendo tarefa da antropologia, portanto, coloca Sahlins (1997), analisar de forma complexa esse processo, buscando perceber não apenas o modo como as sociedades indígenas são impactadas pela colonização, mas também como cada uma delas responde ao contexto colonial e, conseqüentemente, o alteram. Afirma esse autor (1997: 53): “A tarefa da antropologia agora é a indigenização da modernidade”. E, com isso, faz uma crítica a perspectivas fatalistas de autores da disciplina que tomam a cultura como um fenômeno que estaria em vias de extinção como uma consequência da violência do processo colonial que supostamente estaria eliminando todas as diferenças existentes. Perspectivas essas que na ânsia de denunciarem a violência da colonização, contudo, acabam paradoxalmente por comprarem a própria narrativa hegemônica colonial, desconsiderando, assim, as possibilidades de agência histórica dos povos indígenas. Nas palavras do autor:

“Até bem recentemente, o complemento antropológico usual à teoria do desalento era uma séria preocupação com a destruição do Outro,

provavelmente na esperança de que algum bem poderia advir do esforço de documentação do canibalismo cultural praticado pelo capitalismo mundial. *O problema é que, ao negar qualquer autonomia cultural ou intencionalidade histórica à alteridade indígena, as antropologias do sistema mundial se tornaram muito semelhantes ao colonialismo que elas, justificadamente, condenavam.* Nossas teorias acadêmicas pareciam perfazer, no registro da superestrutura, o mesmo tipo de dominação que o Ocidente há muito impusera no plano da prática econômica e política. Ao supor que as formas e os fins culturais das sociedades indígenas modernas haviam sido construídos exclusivamente pelo imperialismo — ou então como sua negação —, os críticos da hegemonia ocidental estavam criando uma antropologia dos povos neo-a-históricos” (Grifos meus) (Sahlins, 1997: 51-52).

Parte dos objetivos principais deste capítulo está em compreender como, a partir da emergência histórica de um Movimento Indígena organizado no Brasil, conceitos, valores e estruturas da sociedade moderna passam a ser apropriados e ressignificados como uma forma estratégica dos povos indígenas conquistarem espaços próprios dentro da sociedade nacional. Não é que anteriormente à formação da ideia de um Movimento Indígena, tais processos de resistência, adaptação e modificação cultural estivessem ausentes, mas é que a partir do Movimento, como veremos, parecem assumir um caráter mais instrumental e auto-consciente. O conceito de cultura passa ele mesmo a assumir, nesse contexto, um valor que é eminentemente político e reivindicatório. Assim como o próprio conceito de indígena, como também veremos mais adiante. E, assim, o Movimento Indígena vai se constituindo e construindo suas estratégias de ação política não a partir de uma negação completa ao “mundo moderno”, mas sim a partir do estabelecimento de uma relação complexa que mantém com ele: dialogando, aprendendo, copiando e, ao mesmo tempo, modificando-o. Ao assim proceder, esse é o argumento conclusivo deste capítulo, o Movimento Indígena opera, então, em função de um duplo objetivo inter-relacionado: um que está ligado diretamente à conquista de “direitos sociais” por parte dos povos indígenas que, por sua vez, lhes possa garantir o acesso legítimo a determinados recursos em disputa e outro que está vinculado às possibilidades de auto-representação dos povos indígenas diante do contexto nacional.

É em torno de tais questões, portanto, que apresento a seguir este capítulo que para uma melhor organização das ideias encontra-se dividido em duas partes. Na primeira apresento alguns fatos históricos sobre o processo de formação do Movimento Indígena no Brasil. E na segunda parte busco complementar a análise sobre esse processo histórico a partir de uma reflexão sobre as ideias de resistência e mudança política. O objetivo deste capítulo, assim, de um modo geral, é o de apresentar uma reflexão processual sobre o Movimento

Indígena que, inclusive, possa melhor fundamentar nossa compreensão sobre os eventos etnografados nos capítulos anteriores.

### **3.1. Construindo uma narrativa histórica sobre o Movimento Indígena**

O processo de emergência de um Movimento Indígena no Brasil começa a se delinear de maneira mais organizada e integrada a partir da década de 1970 e é marcado por um contexto de reordenamento na política indigenista no país que coloca em questão o monopólio tutelar da relação que o Estado brasileiro mantinha, até então, com os povos indígenas<sup>44</sup>. Reordenamento esse que, conforme apontado por Kelly Oliveira (2010: 57), conta com o surgimento de novos atores<sup>45</sup> no contexto da política indigenista nacional (a exemplo de organizações não governamentais, universidades, antropólogos, igrejas e agências internacionais), da criação de novos espaços de diálogo entre os povos indígenas (as Assembleias Indígenas), do estabelecimento de uma nova categoria de representação étnica (as novas lideranças políticas) e do desenvolvimento de instâncias indígenas de mobilização (as chamadas organizações indígenas). A polifonia que se gera a partir desse processo se não anula a importância do Estado na condução da política indigenista no país – pois seja como aliado ou como adversário a qual se critica e se propõe subverter, o Estado está sempre sendo referenciado nesse contexto e é em relação a ele que os outros atores buscam se posicionar – pelo menos a tornam mais complexa e heterogênea. Consideremos, então, de maneira mais detalhada o modo como esse reordenamento da política indigenista se processa, a começar pelo surgimento das chamadas Assembleias Indígenas.

O desenvolvimento de um Movimento Indígena nacional está diretamente ligado à realização de uma série de encontros com representantes de diferentes povos indígenas que começaram a ser organizados a partir da década de 1970 pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI)<sup>46</sup> e que ficaram conhecidas como sendo as Assembleias Indígenas. A

---

<sup>44</sup> Potencialmente coloca em questão esse modelo tutelar ao trazer para a cena política novos atores, o que não significa que o desconstrua completamente. Ao contrário, novas formas de tutela vão sendo reinventadas ao longo desse processo, como veremos mais adiante.

<sup>45</sup> Não que esses atores estivessem ausentes em contextos anteriores. Os antropólogos, por exemplo, desde os anos 50 com Darcy Ribeiro estavam de alguma forma atuantes na política indigenista. O que muda, todavia, a partir da década de 1970, é o fato destes atores agora poderem interferir na política indigenista brasileira, sem necessariamente estarem ocupando cargos dentro de instituições estatais.

<sup>46</sup> O CIMI é um órgão criado por setores progressistas dentro da Igreja Católica e se propõe como tarefa principal reformular o trabalho missionário até então marcado por um forte caráter assimilacionista. Ele surge num contexto de discussão interna à Igreja Católica sobre as novas diretrizes político-sociais a serem seguidas e foi fortemente influenciado pela Teologia da Libertação. Teoria teológica essa que, aliás, esteve presente e se disseminou na formação de diversos movimentos sociais pela América Latina, tendo como um de seus principais fundamentos a “opção pelos pobres” que via o oprimido como o principal agente de sua própria libertação. O CIMI foi criado em 23 de abril de 1972, no 3º Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indígena, patrocinado e

primeira dessas Assembleias ocorreu em Diamantino-MT, na sede da Missão Anchieta, no dia 19 de abril de 1974 e de lá, então, se disseminaram pelo país. Entre 1974 e 1984 foram realizadas 53 Assembleias indígenas (PERES, 2003: 41). Esses encontros foram importantes no sentido de criar um ambiente de troca e comunicação entre os povos indígenas que possibilitaram conhecer melhor a realidade indígena no país. A partir deles representantes indígenas de diferentes povos começaram a estabelecer alianças políticas entre si e com outros parceiros presentes, a exemplo do próprio CIMI. A questão indígena foi, assim, ganhando também uma maior visibilidade no cenário nacional.

Em torno dessas Assembleias desenvolve-se aquilo que Matos (1997) definiu como sendo um nascente sentimento de *indianidade* que serviu para agregar diferentes povos indígenas em torno de uma causa comum. E com isso, portanto, lançou as bases para a elaboração de uma nova estratégia de mobilização indígena que, como nos fala Gersem Luciano (2011: 250), tinha agora como meta não mais se manter a margem do “mundo branco”, mas de se aproximar e interagir com ele desde que em seus termos, sob suas condições e interesses.

Uma dupla preocupação, portanto, está presente durante a realização dessas Assembleias: uma que é a de possibilitar a articulação política dos participantes indígenas (dimensão interna do Movimento) e outra que é a de estabelecer melhores condições de relacionamento desses participantes com a sociedade dominante (dimensão externa do Movimento). Estas são preocupações obviamente relacionadas e que podem ser observadas não apenas nos momentos iniciais da formação do Movimento Indígena, mas como sendo ainda hoje referidas pelos próprios militantes indígenas como razões que explicariam o porquê de se engajarem tão ativamente em eventos como os que foram aqui analisados nos capítulos anteriores. As respostas à minha questão sobre os motivos que levaram cada um dos participantes a estarem presentes ali nos eventos, tanto na 1ª CNPI como no 13º ATL, apesar de variarem em alguns sentidos, em geral, apontavam para aspectos comuns que iam justamente ao encontro desta dupla preocupação referida. Algumas dessas ideias compartilhadas, conforme também já foi indicado nos capítulos anteriores, eram as de que a partir desses eventos se buscava: “promover maior visibilidade à luta do Movimento Indígena”, “fortalecer e unificar suas estratégias de ação política a partir da troca de experiência entre os participantes”, “pressionar autoridades de governos presentes”,

---

coordenado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Para maiores informações ler: (OLIVEIRA, 2010) e (MATOS, 1997).

“conquistar novos direitos sociais”, “marcar a presença indígena no contexto da política nacional”, “apreender sobre as dinâmicas internas de funcionamento do Estado”, etc. Ideias essas que, portanto, apostam na perspectiva de que os indígenas, ao invés de solicitarem a intervenção protetora de um “patrono”, buscam agora desenvolver suas próprias mobilizações políticas como uma forma de conquistar direitos sociais. O que, segundo Oliveira (2006), se caracteriza como uma crença fundamental que está na base da própria formação do Movimento Indígena e que começa a se desenvolver justamente a partir da realização das Assembleias Indígenas durante as décadas de 1970-80.

Essas Assembleias, portanto, são importantes por marcarem uma mudança no modo dos povos indígenas se relacionarem tanto com o Estado como com a sociedade envolvente de um modo mais geral. Mudança de atitude que, como comenta Luciano (2011), faz com que os povos indígenas abandonem um “passado de resistência física, cultural e política”, para apostarem em uma “resistência ético-moral contemporânea” que se expressa por meio da estratégia de apropriação e incorporação dos instrumentos de dominação da sociedade global como uma forma de reafirmação de suas próprias identidades étnicas. Estratégia essa que tem como meta superar de forma definitiva o “fantasma da tutela” (LUCIANO, 2012) e conquistar, assim, maior autonomia político-social para os povos indígenas, ainda que esta autonomia esteja condicionada aos parâmetros de um Estado-nação.

Pude perceber a consciência desse processo histórico de mudança, que passa de uma atitude mais defensiva para uma estratégia mais propositiva dos indígenas em relação ao “mundo moderno”, sendo expressa também em vários momentos dos eventos que acompanhei. Para citar apenas um caso, logo na plenária de abertura da Assembleia Local do Povos Tapeba e Anacé, uma das participantes presente sintetizou bem essa passagem ao afirmar, citando Luiz Caboclo, pajé do povo Tremembé, que: “Se antes [nós indígenas] tínhamos de calar para viver, hoje nós temos que gritar realmente para que a gente possa mostrar que estamos aqui, que estamos vivos e estamos fortes e lutando por nossos direitos!” A participante argumentava aí no sentido de chamar a atenção dos “parentes” para a necessidade deles se fazerem “presentes de maneira atuante” nos espaços da Conferência, pois que, na sua perspectiva, somente assim, através do “confronto” e da “luta política” os indígenas conseguiriam conquistar seus direitos. E ao chamar a atenção para a necessidade dessa luta política, conseqüentemente, a participante alertava para a própria ideia da necessidade de se manter um Movimento Indígena organizado e atuante.

Outra questão interessante de se destacar em relação a essas Assembleias Indígenas ocorridas nas décadas de 1970 e 1980 é que também em torno delas novos atores começam a ganhar destaque no contexto da política indigenista nacional. Entre estes atores, vale a pena aqui fazer um destaque especial em relação às novas lideranças indígenas que surgem nesse contexto. Como afirma Matos (2006: 212), embora cada um desses líderes possua perfis específicos por conta de sua etnia, pelo contexto interétnico de seus grupos e pelas suas trajetórias pessoais de vida, existem algumas características que podem ser destacadas como sendo comuns a essas lideranças, como o fato de estarem constantemente transitando no universo da sociedade nacional, agindo como mediadores das relações interétnicas, promovendo diálogos interculturais e traduções políticas no campo tanto da “política indígena” como no da “política indigenista”. É a partir, então, da atuação ativa e criativa dessas lideranças que o Movimento Indígena começa a ganhar mais força no cenário nacional. E também uma maior legitimidade entre os próprios povos indígenas. Em torno dessas lideranças, que vão se formando a partir dos encontros ocorridos durante as Assembleias, são constituídas as bases para a constituição de uma “identidade supra-étnica” (MATOS, 2006: 35) que busca unificar a luta de todos os povos indígenas em direção a um mesmo Movimento Indígena organizado.

Matos (2006), porém, comenta que o surgimento dessas novas lideranças, em alguns casos, pode também implicar no desenvolvimento de tensões entre os próprios indígenas, em especial com relação às lideranças tradicionais. Um dos motivos possíveis destas tensões estando no fato de que essas novas lideranças iniciam suas atividades ainda jovens demais para obter o respeito político interno dos membros das comunidades indígenas, sobretudo dos chefes mais idosos (MATOS, 2006: 222). Todavia, se existem tensões potenciais nas relações entre novas lideranças políticas e lideranças indígenas tradicionais, existe também a perspectiva contrária que encara os papéis atribuídos a cada uma dessas lideranças como sendo complementares entre si. Foi o que pude perceber a partir de uma entrevista que realizei com um dos participantes indígenas durante o 13º ATL. Ao se referir sobre sua própria participação no processo de luta política do Movimento Indígena, vale destacar que este participante também é um estudante indígena da UnB, e ao se lembrar dos ensinamentos daquele que considera como seu “mentor espiritual e político” na luta do Movimento Indígena, Santie Tapuia, esse participante afirmou o seguinte:

“De repente eu me vejo na responsabilidade também de usar essa educação escolar que nós temos no mundo não-indígena na defesa dos direitos. E aí a gente passa a ver como é importante, Santie que me mostrou isso, como é importante conhecer a lei, o Estatuto do índio, a lei de 6001/73. A

constituente que nós colocamos o artigo 231 lá. E como a gente tem que tá aberto a um diálogo entre as culturas diferentes, pra agregar. *Porque se a gente ficar no isolamento é fatal.* Porque o índio resiste e luta para ficar vivo e não pra morrer. Então, esses espaços, eles foram conquistados pelo Movimento Indígena. (...) *Quando a gente fala Estado, governo, política pública, que hoje o Movimento Indígena já fala muito bem esses termos, mas muita liderança lá tradicional da aldeia, não sabe o que é que isso.* Aprendeu vivendo nas práticas, vindo pra fronteira, vindo pro meio dos brancos, mas não virando branco. Está aqui para expandir seus horizontes. Porque é fundamental... uma sabedoria profunda que o Santie transmitiu pra nós [...] e que isso é uma condição da nossa própria cultura, o Santie sempre falava, *o pajé transita mundos, viaja universos, dimensões invisíveis, ocultas, entendeu? (...) Porque se ele não tiver um pé, Santie sempre falava, um pé na aldeia, um pé na tribo e outro pé na cidade, fracassa. Porque nós temos que entender o mundo dos brancos*” (Grifos meus).

A citação é um pouco extensa, mas é relevante por nos chamar a atenção para três aspectos: o primeiro se refere à importância dos indígenas em cada vez mais apreenderem sobre as regras do mundo moderno para assim conseguirem conquistar seus próprios direitos; o segundo é o que destaca a importância das novas lideranças indígenas nesse processo, pois que são elas que terão a responsabilidade de representar e defender os interesses de outros indígenas que estão “lá na aldeia” e que ainda não dominam tão bem as regras desse mundo institucional, caso das próprias lideranças tradicionais; e o terceiro aspecto é o que associa a ação dessas novas lideranças à ação das próprias lideranças tradicionais, ao afirmar que as novas lideranças, na verdade, são como “pajés” e que, portanto, precisam estar constantemente “transitando entre mundos”. Se o segundo aspecto nos chama a atenção para o caráter complementar da relação entre lideranças políticas e lideranças tradicionais, o terceiro faz ressaltar que essa relação não só é complementar, como se baseia também em princípios comuns particulares às próprias sociedades indígenas. E, assim, essas lideranças políticas, que começam a se destacar no cenário nacional a partir da realização das Assembleias Indígenas e que continuam ainda hoje tendo papel estratégico na luta pela conquista de direitos aos povos indígenas, aparecem não como uma oposição, mas sim como uma espécie mesmo de desdobramento das próprias lideranças indígenas tradicionais.

O processo de desenvolvimento do Movimento Indígena no Brasil, porém, também não deve ser lido de maneira linear e nem estando completamente livre de conflitos internos entre seus próprios militantes. Um bom exemplo das tensões envolvendo esse processo pode ser dado a partir já da primeira tentativa de criação de uma organização indígena de caráter nacional para unificação da luta do Movimento Indígena, o que foi formalizado através da criação da União das Nações Indígenas. Nome dado, porém, não apenas a uma, mas a duas

organizações distintas, a UNI e a UNIND, criadas no mesmo período e que, “(...) além de disputar o mesmo título (com siglas diferentes), também disputaram a representatividade indígena” (OLIVEIRA, 2010: 92). As tensões envolvendo essas disputas são relatadas a partir de diferentes versões que tratam o modo como, enfim, essas organizações foram unificadas. As narrativas tendendo ora por apresentar um caráter mais conciliador e ora por acentuar os conflitos emergentes<sup>47</sup>. O fato, porém, que gostaria aqui de destacar é que mesmo após a unificação ter ocorrido, os conflitos internos a essa organização continuaram e acabaram por esfacelar a UNI. Segundo Oliveira (2010: 98), a entidade sofreu internamente por três vias principais: primeiro pela falta de articulação nas bases, depois pela dificuldade em articular ações mais ampliadas e, por fim, pelos entraves decorrentes de seu não reconhecimento legal por parte do Estado que, ao contrário, através de seu organismo oficial de política indigenista, a Funai, buscava constantemente deslegitimar essa entidade e seus militantes. Apesar de ter tido uma curta existência, porém, a atuação da UNI foi importante para a luta indígena em momentos decisivos da política nacional como, por exemplo, na grande pressão política que exerceu, em parceria com outras organizações civis de apoio a causa indígena, durante o processo constituinte. Pressão essa que culminou na conquista de importantes direitos que foram oficializados na Constituição de 1988.

Considerarei, porém, essa questão dos direitos constitucionais somente mais adiante. Por hora quero focar nos motivos que levaram ao esfacelamento da UNI. Ao final do texto “Nações dentro da Nação: um desencontro de ideologias”<sup>48</sup>, Ramos (1993: 08) argumenta que um dos motivos que podem explicar o fato de terem “falhado” as tentativas de se criar uma organização indígena única, piramidal – e aí cita os exemplos das federações do Equador e do Peru, e que seguindo, então, sua lógica de argumentação, incluo aqui também a UNI no Brasil – estaria ligado à ideia que Clastres caracterizou como sendo o “repúdio indígena do Um em favor do Múltiplo”. Penso, no entanto, que uma argumentação desse tipo pode ser perigosa no sentido de acabar essencializando a ideia do que seria um “movimento tipicamente indígena”. A argumentação, na forma como foi apresentada, acaba soando fatalista. Se essas organizações “falharam” em seu percurso não foi porque estavam fadadas

---

<sup>47</sup> Para uma consideração sobre essas narrativas e para uma análise mais profunda sobre o processo de constituição da União dos Povos Indígenas ver: (MATOS, 1997) e (OLIVEIRA, 2010).

<sup>48</sup> Nesse texto em questão a autora tem como objetivo principal caracterizar o modo como o termo “nação” pode ser utilizado de forma estratégica pelos indígenas na luta pela conquista de seus direitos, que seu uso seria politicamente mais poderoso que o de etnia, mas que não tem necessariamente o mesmo sentido da ideia de Estado-nação moderno. Sua utilização seria, portanto, instrumental. Mas que isso geraria alguns desentendimentos em relação a agentes de Estado, em especial com os militares que veriam neste uso riscos para a “soberania nacional”.

“naturalmente” a fracassarem, mas sim por motivos que são contextuais e históricos e que precisam ser analisados caso a caso. Em relação ao Brasil e à UNI especificamente, além das razões consideradas por Oliveira (2010) apontadas no parágrafo anterior, em conversa que mantive com participantes durante a Conferência e o ATL, outra razão que me foi indicada – inclusive como uma forma de diferenciar a UNI da APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), atual organização indígena de caráter nacional que visa integrar a luta do Movimento Indígena – trata-se da ideia de que a UNI teria sido uma organização construída de “cima para baixo” e que, portanto, não contou com a legitimidade necessária para a representação de suas bases. Penso ainda, no entanto, que mesmo esse argumento peca por um tipo de abordagem a-histórica ao tentar analisar a UNI a partir da perspectiva da APIB, sem levar em conta o fato de que a APIB é ela própria beneficiada por essa experiência anterior de construção da UNI. A UNI se caracteriza como a primeira tentativa de se criar no Brasil uma organização indígena nacional e, portanto, no contexto em que foi criada, seus próprios militantes estavam muito menos preparados para uma empreitada desse tipo do que estariam vinte anos depois quando da criação, então, da APIB. Além disso, a UNI foi criada num contexto anterior à promulgação da Constituição de 1988 e, assim, também não contou com as mesmas garantias legais que hoje amparam a APIB. Ademais, é preciso repetir, que se considero aqui o Movimento Indígena como parte de um longo processo histórico é justamente por levar em conta os percalços e os aprendizados que são decorrentes de sua trajetória. A história de formação do Movimento Indígena no Brasil não é linear e nem está fadada, de antemão, a seguir qualquer rumo pré-determinado. Pois como tão bem sintetiza Kelly Oliveira (2010: 105-106):

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

Outro ponto fundamental de se destacar no processo de constituição do Movimento Indígena está na resignificação que se opera em relação ao próprio termo *indígena*: de uma

referência pejorativa para um signo de *empoderamento* dos grupos étnicos (MATOS, 2006: 22). É preciso ter em conta que, enquanto conceito originário, indígena é um termo colonial. O termo é empregado de forma externa pelos colonizadores e reflete uma tentativa de homogeneizar toda a grande diversidade de povos aqui encontrados (BAETA, 1978). Trata-se, em suma, de uma forma de negação dessa diversidade que impõe uma linha de separação absoluta (alteridade radical) entre um Eu colonizador e um Outro colonizado<sup>49</sup>. Outro este que, na lógica maniqueísta do mundo colonial moderno, encontra-se completamente invisibilizado e subsumido às intenções expansionistas européias. Sua imagem oscila entre a figura do selvagem e a da criança que precisa ser tutelada. Em ambos os casos, é necessário que seja salvo de si mesmo. Em ambos os casos, trata-se de um humano incompleto.

O “indígena”, portanto, assim como o “negro”, o “branco”, o “oriental”, etc., vão gradualmente se consolidando enquanto artefatos de um mundo colonial moderno. Não existem enquanto identidades pré-dadas, mas como partes de um processo histórico e de um projeto político de conquista e expansão europeia pelo mundo que, ademais, compõem, por sua vez, todo um imaginário social europeu que foi construído durante séculos e que, em certos aspectos, é anterior, inclusive, ao próprio “encontro” real dos colonizadores europeus com esses diversos outros povos<sup>50</sup>. São conceitos, portanto, carregados de estereótipos que povoam, assim, o imaginário coletivo tanto das nações colonizadoras como das colonizadas.

Os indígenas especificamente, no processo histórico de construção de um Estado nacional brasileiro, sofreram ainda do estigma adicional, como nos lembra Lima (1995: 120), de serem concebidos como um estrato social transitório que gradualmente estaria fadado a se extinguir. Concepção essa que esteve na base, por exemplo, destaca o autor, da criação do primeiro aparelho de poder estatizado a estabelecer relações de caráter puramente leigo com os índios que foi o SPILTAN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais). Um dos princípios que fundamentavam a atuação do SPI, e que era por ele largamente propagandeado, destaca Lima (1995), era baseado na ideia de que o Estado deveria se caracterizar como uma espécie de “protetor fraternal”<sup>51</sup> dos povos indígenas. Ideia

---

<sup>49</sup> Em relação a este aspecto Bhabha (2003: 76) afirma que a “alteridade colonial” está implicada não numa relação entre Eu e Outro, visto o fato deste Outro nem mesmo ser considerado como sujeito plenamente humano, mas na “perturbadora” distância que incide entre os dois. Em suas palavras: “Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial – o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro. É em relação a esse objeto impossível que emerge o problema liminar da identidade colonial e suas vicissitudes”.

<sup>50</sup> Vide a este respeito os trabalhos de Pagden (1982) e Bartra (2011).

<sup>51</sup> Oficialmente esse órgão é constituído tendo como objetivo fazer a identificação e a proteção dos povos indígenas espalhados ao longo do território brasileiro. Lima (1995), porém, nos alerta que não se deve ver nisso apenas uma preocupação de cunho humanitário, pois que outras questões também estavam em jogo neste

essa manipulada também para se alimentar toda uma narrativa heroica construída em torno do Serviço e que repousava na perspectiva de que os indígenas, por si mesmos, seriam “relativamente incapazes” de se auto-governarem. Sendo, portanto, função do Estado exercer um “poder tutelar” sobre essas populações e gradualmente assimilá-las à sociedade nacional. Pois, como já dito, na perspectiva dominante que se tinha dentro do SPI, os indígenas não eram encarados como povos dotados de história própria, mas tão somente “brasileiros pretéritos”, “selvícolas” que precisavam a todo custo “evoluir” (LIMA, 1995: 120).

É confrontando-se, portanto, com todo esse imaginário que o Movimento Indígena busca, então, reverter os sentidos negativos que são atribuídos a uma ideia genérica de índio a partir de uma apropriação consciente desse conceito. Incorpora desse modo parte dos próprios instrumentos de dominação da sociedade global como uma forma, ao mesmo tempo, de fazer com que os povos indígenas se unam em torno de uma luta comum e sejam reconhecidos como portadores de identidades étnicas específicas. É um processo que Gersem Luciano (2006: 33) denomina como de reconquista de uma “auto-estima” parcialmente perdida ao longo de séculos de dominação e escravidão colonial.

É preciso, todavia, considerar que as identidades culturais dos povos indígenas ainda que estejam articuladas a esses processos de apropriação e ressignificação de conceitos, valores e estruturas das sociedades modernas, não se reduzem somente aos termos de uma estratégia política. Isso é importante de ser avaliado no caso que aqui analisamos, pois, assim, compreendemos como no processo de constituição do Movimento Indígena no Brasil, os povos indígenas apropriam-se da ideia de uma indianidade genérica como uma forma mesmo de reivindicarem seus direitos e seus espaços na sociedade nacional, sem, contudo, deixarem de manter entre si suas diferenças culturais específicas. Como nos alerta Bruce Albert (1995: 04), não se trata de considerar a gênese dessas etnicidades políticas contemporâneas – no texto em questão o autor se refere mais especificamente às sociedades indígenas da Amazônia – sob a luz de uma teatralidade alienada ou cínica, mas sim de entendê-la como parte de “(...) um *processo político-cultural de adaptação criativa* que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica onde o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido” (Grifos meus). Processo esse que, por sua vez, prossegue o autor, está fundado

---

contexto. Uma das principais sendo justamente a de se dar maior capilaridade, pode-se dizer, ao projeto de construção de um Estado nacional, então, emergente. A busca por proteger essas populações indígenas espalhadas, portanto, se inseria no objetivo maior do órgão que residia em desbravar o território brasileiro e recrutar esses indígenas ao posto de trabalhadores nacionais, cidadãos a serviço do Estado republicano. O que já se evidenciava pelo seu próprio nome.

em um duplo enraizamento simbólico que combina “categorias brancas da etnificação” (como conceitos de território, cultura, meio ambiente e o próprio conceito de indígena) com reelaborações cosmológicas típicas de cada sociedade indígena particular. Afirma Bruce Albert (1995: 04):

Nada nos autoriza a separar estes dois registros em nome de uma suposta "autenticidade", nem a tomá-los por estanques ou antagônicos. Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político.

Uma boa expressão desta combinação é trazido pelo autor no texto através da análise que apresenta sobre o modo como a partir da década de 1980 elementos de um discurso ambientalista começam a ser incorporados na luta do próprio Movimento Indígena. Momento em que os indígenas transformam todo aquele imaginário colonial construído em torno de suas populações que os colocam como estando mais próximos à ideia de uma “natureza selvagem e intocada”, como uma arma de luta para seu próprio reconhecimento social. Nessa versão modificada da ideia do “bom selvagem”, os indígenas apareceriam como estando em comunhão com a natureza e, portanto, como figuras importantes para sua preservação. Porém, ressalta Bruce Albert (1995), se o discurso indígena adere à retórica ambientalista não o faz aceitando passivamente todas suas premissas culturais e históricas, pois que cada sociedade indígena específica interpretaria a seu modo e segundo suas próprias cosmologias particulares o resultado desse encontro<sup>52</sup>. No texto o autor trata especificamente o caso Yanomami e o faz, de forma mais específica ainda, a partir de entrevistas realizadas com Davi Kopenawa, xamã e

---

<sup>52</sup> Não há mera aceitação passiva e, tampouco, uma completa homogeneidade de perspectiva dos diferentes atores envolvidos em torno desse encontro, como vimos ocorrer aqui anteriormente, ainda durante a Etapa Nacional da 1ª CNPI, em relação às discussões que se travaram em torno da proposta que versava sobre a não sobreposição de Terras Indígenas (TIs) com Unidades de Conservação (UCs). Na ocasião as polêmicas que giraram em torno dessa proposta – que entre seus apoiadores contou com aqueles que afirmavam que a sobreposição é ruim pelo fato de impor certas condicionantes ao acesso dos indígenas em relação aos recursos disponíveis na área reconhecida como UC e, desse modo, ferir direitos constitucionais dos povos indígenas, e que entre seus críticos contou com aqueles que afirmavam a importância dessas duas figuras jurídicas, TIs e UCs, estarem aliadas como uma forma de preservar tanto o meio ambiente como também de garantir ainda mais a segurança jurídica do direito de posse dos indígenas sobre a terra – levaram, inclusive, sua decisão para a plenária final, onde, enfim, foi de fato aprovada. Tais divergências, então, ocorreram, como mencionado aqui anteriormente, não apenas dividindo representantes de governo, por um lado, e representantes indígenas, por outro, mas também dividindo as opiniões entre representantes de diferentes povos indígenas que estavam presentes no evento, o que nos aponta, portanto, no sentido da complexidade da questão envolvida e nas múltiplas possibilidades de respostas que podem ser dadas em torno de tais debates.

importante liderança política do povo Yanomami. Um dos principais pontos de discórdia entre as perspectivas de Davi e as do discurso ambientalista estando na resistência daquele em aceitar a ideia de uma distinção absoluta entre os conceitos de natureza e cultura, distinção essa que, todavia, se configura como um dos pilares do pensamento moderno-ocidental<sup>53</sup>. Para os propósitos desse trabalho, no entanto, gostaria apenas de frisar que se a partir da apropriação de uma identidade indígena genérica o Movimento Indígena conseguiu ganhar maior visibilidade no cenário nacional, posteriormente, com sua adesão ao discurso ambientalista, passou, então, a ganhar destaque num cenário internacional.<sup>54</sup>

Esse cruzamento entre a temática indígena e a ambiental foi também trabalhado por Barroso-Hoffman (2005) em um artigo em que a autora discute a maneira como a atuação da cooperação internacional vem se dando no campo indigenista brasileiro. A autora propõe basicamente duas imagens para caracterizar o modo como essa atuação se modifica no cenário brasileiro: a primeira seria a imagem do “Brasil sem índios”, típica da década de 1970, e que ilustraria a grande marca dos tempos em que a cooperação internacional, ainda sob a chancela da perspectiva assimilacionista do governo brasileiro, financiava projetos de desenvolvimento levados a cabo pelo regime militar na Amazônia, sem qualquer consideração sobre os efeitos dos mesmos sobre os povos indígenas; e a segunda imagem é a dos “Índios sem Brasil” que, por sua vez, serviu para representar a generalização de um modelo projetista que marcou as ações da cooperação internacional, sobretudo, a partir dos anos 90, nas quais espaços e comunidades locais dos povos indígenas foram tomados como universos isolados dos contextos regionais mais amplos em que estavam inseridos (BARROSO-HOFFMAN, 2005: 179). Apesar de reificar uma certa noção simplista sobre os povos indígenas, é justamente em torno dessa segunda imagem que ocorre o cruzamento entre os discursos ambientalista e indígena. Este cruzamento, como também ressalta Barroso-Hoffman (2005: 170), é fundamental, todavia, para o apoio que os povos indígenas começam a alavancar no exterior. O que, por sua vez, é muito valioso de ser conservado por servir como um elemento a mais de pressão política a ser utilizado pelo Movimento Indígena diante do governo brasileiro. Pressão essa que se mostrou ser muito importante, por exemplo, durante o processo constituinte, na

---

<sup>53</sup> Para uma análise introdutória e geral sobre o tema, ler: (LEACH, 1985).

<sup>54</sup> O que se deu também graças à própria divulgação que Davi Kopenawa promoveu em relação à questão indígena a partir de suas viagens feitas pela Europa e pelos Estados Unidos nas décadas de 1980 e 90. Nessas ocasiões chegou a discursar na ONU, recebendo, inclusive, o prêmio ambiental Global 500 das Nações Unidas, prêmio esse que anteriormente, entre os brasileiros, apenas Chico Mendes também já havia recebido. Tal reconhecimento lhe angariou prestígio o que, por sua vez, foi determinante para o sucesso da campanha que liderou, juntamente com a Survival Internacional, uma organização não-governamental internacional fundada em 1969 e que defende os povos indígenas ao redor do mundo, para que fosse realizada a demarcação do território Yanomami no Brasil que, afinal, foi oficialmente reconhecido em 1992.

luta para que importantes direitos indígenas fossem incorporados na Constituição brasileira de 1988<sup>55</sup>.

A Constituição de 1988 instaura um novo marco conceitual na política indigenista brasileira ao substituir um antigo modelo jurídico pautado na noção de tutela (por sua vez fundada na perspectiva de uma relativa incapacidade civil dos povos indígenas) por um novo modelo que afirma e reconhece a diversidade étnica como direito social básico desses povos. Desafiando, assim, no horizonte legal a perspectiva de que os povos indígenas devam ser gradualmente assimilados à sociedade nacional. Entre os efeitos concretos advindos dessa mudança tem-se a criação de um ambiente propício à institucionalização de uma grande quantidade de novas organizações indígenas. E, com isso, uma alteração no próprio perfil dessas organizações que passam, então, por um processo de maior burocratização: de articuladoras políticas do Movimento Indígena para gestoras administrativas de projetos governamentais e de ongs (MATOS, 2006: 18). Se por um lado esse processo implicou na assunção de novas responsabilidades para as quais, muitas vezes, essas organizações não estavam adequadamente preparadas, por outro, proporcionou novas possibilidades de aprendizado político (LIMA, 2010)<sup>56</sup>.

Essa tensão, todavia, que se gera a partir do acúmulo de papéis de líderes indígenas que começam cada vez mais a ocuparem cargos dentro da máquina administrativa do Estado brasileiro, continua ainda hoje a ser um dos tópicos mais relevantes de discussão dentro do Movimento Indígena. Reconhece-se a necessidade deste engajamento, porém, ressalta-se também os riscos e os prejuízos que estão implicados neste processo. É o que nos fala, por exemplo, André Fernando Baniwa, ex-presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro (AM), que em entrevista concedida à Sully Sampaio no dia 17 de julho de 2010, ao ser perguntado sobre quais os prejuízos que identificaria na interação entre o controle social e o Movimento Indígena, respondeu o seguinte:

*“Prejuízo? Eu acho que o prejuízo é o risco da liderança se entregar para o sistema brasileiro. Vamos ver o exemplo do município de São Gabriel: o Secretário de Educação é indígena e acompanha toda a discussão do*

---

<sup>55</sup> Mais adiante argumentarei no sentido de mostrar como as reformas constitucionais que ocorreram em boa parte dos países da América Latina estão relacionadas também a uma série de pressões políticas feitas por organismos internacionais. Assim, é que também não se deve pensar a questão indígena limitada apenas às fronteiras nacionais de um determinado país.

<sup>56</sup> Estas que são algumas das ambiguidades do próprio processo histórico. O mesmo valendo, inclusive, em relação ao exercício do poder tutelar que se, por um lado, negou o direito de autonomia dos povos indígenas, por outro, como nos lembra Lima (2010: 28), impôs aos seus executores o conhecimento da diversidade de situações históricas vividas pelos indígenas no país, contrariando, assim, ao menos em partes, aquela figura romantizada do índio colonial construídas por cronistas e viajantes.

movimento indígena; o prefeito foi do movimento indígena, o vice-prefeito também, mas muitas vezes a pessoa chega no governo e não quer mais saber disso. *Quem entra é consumido pelo sistema burocrático brasileiro. Esse é o maior risco que existe.* (...) Quando você milita no movimento e cria uma ideia forte e passa a fazer o controle social e a insistir que tem que ter o direito respeitado, que as coisas têm que funcionar. Isso faz com que as pessoas passem a olhar para você, a te reconhecer. Aí quando aparece uma oportunidade elas indicam você para ocupar algum cargo. *Mas há um grande risco de se passar para o outro lado e não manter o posicionamento que o levou até ali. Há um grande risco de passar a ouvir só o Estado e não mais ouvir a população. Esse é um grande prejuízo para o movimento e eu acho que isso está acontecendo em muitos lugares*” (Grifos meus) (BANIWA e KARIPUNA, 2012: 222).

De maneira parecida, Francisco Avelino Batista (ex-dirigente da UNI-Acre) em conversa com a antropóloga Ortolan Matos (2006: 229), também advertiu para o fato de que a simples presença dos indígenas em espaços governamentais não garante necessariamente que eles consigam trazer benefícios para suas comunidades, visto o risco de acabarem geralmente caindo na “malha da burocracia” e da “lentidão administrativa governamental”. Além do mais, pondera Chico Avelino, o que ocorre em muitos casos, é essas pessoas acabarem ficando “queimadas” dentro de suas próprias comunidades. O líder Marubo Clóvis Rufino Reis, também em um depoimento coletado por Matos (2006: 230), sintetiza essa questão utilizando-se de uma imagem bastante sugestiva, diz ele:

“O que nos preocupa bastante hoje em relação ao movimento indígena é assumir o papel do governo, que o governo não poderia estar fazendo esse papel, porque nós, como movimento de reivindicação, nós não poderíamos entrar nesse mérito de assumir o papel, mas de reivindicar. *Nós, antes, nós éramos pedra e hoje nós somos telhado, uma coisa muito diferente (...)*” (Grifos meus).

É preciso acrescentar ainda que as possibilidades de ativismo político indígena que são criadas após o processo constitucional de 1988 não devem ser vistas como homogêneas. Pois se existe uma tônica geral no contexto político do país que conduz a esse processo que estamos falando de “burocratização das organizações indígenas” a partir da década de 1990, contudo, a maneira como cada organização particular e como cada povo indígena específico lida com esse processo possui também suas peculiaridades e diferenças. É o que nos mostra Baines (2008) ao analisar o modo como esse ativismo se constrói a partir da consideração de três casos etnográficos distintos. O primeiro caso é sobre os Waimiri-Atroari que, encapsulados por uma administração indigenista atrelada a interesses de uma grande empresa privada, a Eletronorte, acabaram por desenvolver um tipo de ativismo político dependente e circunscrito ao que o autor vai definir como uma forma de “indigenismo empresarial”. Isso,

segundo autor, limitou demais as possibilidades de ação política desse grupo que passou, ao contrário, a ter simplesmente que “simular discursos de autonomia”. O segundo caso é sobre os grupos Makuxi e Wapichana que se encontram na fronteira entre o Brasil e a Guiana e que entre si desenvolveram estratégias diferentes de ativismo político. O autor destaca que se no lado brasileiro da fronteira a estratégia predominante tem sido a de se mobilizar principalmente em torno da formação de organizações indígenas, no lado guianense, por sua vez, a participação política dos indígenas tem se dado mais através da candidatura de lideranças para cargos nos partidos políticos nacionais. Por fim, o terceiro caso é sobre os Tremembé, que se encontram localizados na região litorânea do oeste do estado do Ceará, e que têm seu ativismo político pautado, sobretudo, na luta pelo próprio reconhecimento de sua identidade étnica. Presentes em uma região de antiga colonização, onde os povos indígenas foram aldeados por missionários desde o início da ocupação europeia, e submetidos historicamente a processos de invisibilização de suas identidades enquanto indígenas, o esforço atual deste grupo, resalta o autor, vai então justamente no sentido de marcar sua diferença em relação à população regional, se fazer reconhecido como indígena perante o Estado nacional e, com isso, ter assegurado o direito de acesso a suas terras (BAINES, 2008: 16).

Esses casos são, assim, interessantes por nos mostrarem a imensa diversidade de situações em que se encontram os povos indígenas no Brasil. E, portanto, as mudanças que ocorrem no cenário da política nacional, como, por exemplo, as que foram decorrentes da conquista pela incorporação de novos direitos indígenas na Constituição de 1988, podem afetar de forma muito diferente cada um desses povos. E, assim, o que é interessante para nossa análise também é ver como essa ideia genérica de um Movimento Indígena organizado, referido pelos seus próprios militantes no singular, consegue lidar e articular toda essa diversidade. Questão esta que voltarei a tratar com mais detalhes no tópico seguinte.

Por hora quero afirmar apenas que esse mesmo processo de burocratização que afeta as organizações indígenas, afeta também muitas das entidades de “apoio” a causa indígena, a exemplo das ongs. E com isso tem-se, então, a formação de um imenso mercado de projetos em torno dos povos indígenas que, conseqüentemente, atrai o interesse de vários grupos e empresas que atuam tanto dentro como fora do país. O que, por sua vez, pode implicar também em conseqüências nocivas aos próprios indígenas. Uma dessas conseqüências é sugerida por Ramos (1998) como sendo a da mistificação que se constrói em torno de uma determinada figura do “índio hiper-real” que acaba por desconsiderar completamente a

diversidade de perspectivas e de reivindicações feitas por indígenas de “carne e osso”. Não só desconsidera como chega mesmo a encarar a presença desses indígenas como um entrave. Presas a uma lógica do escritório, ressalta Ramos, essas ongs acabam por tentar burocratizar a figura dos próprios indígenas.

Penso, no entanto, que a intenção da autora no texto não é nem a de condenar e nem generalizar sua análise a todas as ongs, mas sim o de chamar nossa atenção para os riscos e as complexidades que estão implicadas na relação entre índios e diversas entidades que se dizem de apoio a causa indígena. E, assim, nos alerta para percebermos novas formas de tutela que vão sendo (re) elaboradas em torno dessa relação. Pois, se, como já afirmamos, a Constituição de 1988 pode ser considerada como um marco fundamental de mudança na lógica da relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas – de um “Estado assimilacionista e tutelar” que tem como projeto transformar índios em não-índios para um “Estado solidário” que reconhece e tem por missão preservar as diferenças socioculturais existentes no país – tal mudança, no entanto, não implica em uma ruptura completa de modos de comportamento e mesmo de ideais assimilacionistas e tutelares que continuam num horizonte de atuação do Estado e outros agentes de interesses envolvidos, a exemplo das próprias ongs.

O que ocorre também como consequência do que Stavenhagen (2009) denomina como sendo uma “brecha de implementação” entre a legislação vigente de um país e a realidade prática de suas instituições. Se observarmos apenas as leis e as reformas constitucionais que ocorreram em boa parte dos países da América Latina, podemos ter a impressão de que os povos indígenas conseguiram de fato conquistar grandes progressos nas últimas décadas, todavia, ressalta Stavenhagen (2009: 66), isso infelizmente não é verdade, e não é verdade porque não só encontramos sérias contradições internas às próprias legislações desses países que, ademais, são muito complexas e de difícil aplicação, como também pelo fato de existir uma brecha crescente entre o marco legal e as políticas públicas que são realmente efetivadas junto aos povos indígenas. Tal brecha, por sua vez, seria decorrente, prossegue o autor, não apenas da falta de vontade política das autoridades (que é real, mas que não é suficiente para explicar a questão), mas sim por conta de toda uma estrutura já montada do Estado que precisa ser modificada para que os direitos indígenas sejam de fato implementados.

Vale lembrar que boa parte dessas reformas constitucionais que ocorreram nos países da América Latina são decorrentes de pressões feitas por organismos de cooperação internacional, a exemplo do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial, que no sentido de buscarem resolver crises fiscais, de legitimidade e de governabilidade, levaram

esses países a adotarem uma série de reformas neoliberais<sup>57</sup> no intuito de promover a “democratização”, a “liberalização econômica” e a “descentralização dos seus Estados”. Se por um lado isso foi benéfico aos povos indígenas por abrir mais o espaço político e, dessa forma, favorecer a própria emergência de seus movimentos sociais, por outro lado, gerou novas tensões ao permitir que empresas privadas cada vez mais tivessem liberdade legal para usufruir de recursos naturais encontrados nos territórios desses povos (JACKSON and WARREN, 2005: 551-553). Criando, assim, a impressão, compartilhada por todos aqueles militantes indígenas com quem conversei durante os eventos aqui analisados, de que o Estado reconhece formalmente o direito à diversidade étnica dos povos indígenas, contudo, não consegue de fato implementá-lo, justamente por estar atrelado a interesses de diversos grupos capitalistas. “É como se ao reconhecer, o Estado lavasse as mãos para com suas obrigações com os povos indígenas”, assim me disse uma liderança indígena do povo Xucuru durante a realização do 13º ATL.

Mas voltando, então, à nossa breve narrativa histórica sobre o Movimento Indígena, acrescento que a partir dos anos 2000, em especial com a chegada do Partido dos Trabalhadores à presidência da República, mais uma vez o ambiente político modifica-se e junto com ele o perfil do Movimento Indígena que, se nas décadas de 1970-80 se caracterizou pelo seu forte viés político mobilizatório e se na década de 1990 foi tomado por uma institucionalização e tecnificação de suas organizações indígenas, parece contar desde então com uma estratégia política que busca combinar estas duas formas de ação. Práticas de negociação e de participação em políticas e ações governamentais são complementadas por atuações de enfrentamentos mais diretos contra o poder público do Estado (MATOS, 2006: 253). A exemplo mesmo do que pudemos verificar a partir das análises, apresentadas nos capítulos anteriores, sobre o modo de como se deu a participação indígena tanto durante a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista como também durante o 13º Acampamento Terra Livre. Busca-se aproximar e interagir com o Estado sem, contudo, abdicar-se de seus próprios espaços autônomos de participação social.

---

<sup>57</sup> O neoliberalismo se baseia na perspectiva de que a privatização e a descentralização dos serviços públicos podem resultar em governos menos corruptos, menos inchados e menos dependentes de relações clientelistas para fazer as coisas. E, assim, argumenta ainda que concomitante a essas “reformas de desinchaço” do Estado, deveriam ser feitos outros “ajustes sociais” no sentido de promover o movimento em direção a uma sociedade civil mais participativa que, então, assumiria justamente a folga resultante da diminuição dos serviços públicos (JACKSON and WARREN, 2005: 552). Ao apostar na perspectiva de um Estado pluralista aberto à participação de todos os indivíduos, parece, contudo, desconsiderar as desigualdades sociais existentes, assim como, reificar a própria ideia de uma diferença absoluta entre as noções de Estado e mercado que, como salienta Ortner (2011), se constituem historicamente de maneira inter-relacionada. Para mais detalhes sobre essa questão da relação entre Estado e mercado ler também: (SWEZZY, 1946).

Para finalizar esta parte gostaria apenas de frisar mais uma vez que o processo histórico de constituição do Movimento Indígena no Brasil não deve ser visto de maneira teleológica. O modo mais ou menos cronológico que sigo aqui para fazer a apresentação do desenvolvimento desse Movimento, não nos deve iludir, todavia, no sentido de vislumbrar sua luta como parte de um processo que seria sempre ascendente e contínuo. Pude perceber isso já desde a realização da primeira etapa da Conferência quando em uma das apresentações dos eixos temáticos, Paulino Montejo, representante da APIB, levantou a questão de que um dos objetivos principais da presença ali dos indígenas no contexto da Conferência não era nem tanto no sentido de “avançar” mais ainda na busca de novos direitos, mas simplesmente no sentido de buscar evitar que mais “retrocessos” ocorressem no cenário da política nacional. O que considerou como sendo uma situação lamentável<sup>58</sup>. Fui observando essa perspectiva ser novamente comentada durante ainda vários outros momentos dos eventos que acompanhei. Em muitos casos, a ordem do dia parece ser, mais do que avançar, a de se evitar retroceder o passo. Nada já está realmente garantido nesse contexto e a luta que se trava se dá via percursos longos e acidentados que, ademais, vão sendo descobertos durante o próprio trajeto. Afinal, como bem disse Lima (2010: 40): “O que se engendrou em séculos de colonização, e quase um século de ação de um Estado republicano, não poderia ser revertido, seja por indígenas ou não indígenas, da noite para o dia”.

### **3.2. O Movimento Indígena em processo: a luta pela conquista de direitos e pela sua auto-representação no contexto nacional**

Um cuidado que devemos ter sempre presente ao tratarmos sobre o processo histórico de constituição do Movimento Indígena no Brasil é o de não tomarmos a ideia comum que concebe as sociedades indígenas como sendo “naturalmente” resistentes e antagônicas ao “mundo moderno”. Esse cuidado é destacado especialmente por Gersem Luciano (2011) como uma forma de se contrapor a uma narrativa que tanto essencializa os povos indígenas como distorce fatos históricos do processo colonial. Segundo o autor, é incorreto analisar a relação entre povos indígenas e invasores coloniais europeus apenas nos termos de uma oposição contínua e total e que antes, tal concepção, tem sido manipulada como uma forma de se justificar o próprio empreendimento colonial a partir de um imaginário que confere aos povos indígenas a imagem de que são sociedades naturalmente ou culturalmente “bárbaras, cruéis, canibais, violentas e traiçoeiras”, completamente antagônicas ao “mundo moderno” e

---

<sup>58</sup> No cap. 1, p. 44-45, desta dissertação, trago o relato sobre essa fala de Paulino.

que, portanto, seria missão premente dos europeus civilizá-las (LUCIANO, 2011: 250). Longe de tal perspectiva, o autor argumenta que se houve de fato uma resistência indígena à colonização, essa resistência se deu mais como uma reação à grande violência de seu processo do que propriamente como uma negação aos modos de vida das sociedades europeias que, ao contrário, segundo o autor, sempre exerceram forte sedução entre os indígenas (Ibdem: 256). Uma reação, portanto, contra a colonização, mas não ao “mundo moderno” enquanto tal.

Tal consideração é importante de ser feita como uma forma de qualificar melhor o que até aqui vim denominando como um processo de “resistência adaptativa e criativa” dos povos indígenas no Brasil a partir da formação histórica de um Movimento Indígena organizado no país. Chamar a atenção para a ideia de que a “resistência” aí referida não tem o sentido apenas de uma oposição e de uma negação completa e absoluta, mas de um processo que opera também no sentido de uma apropriação e ressignificação de elementos da cultura moderna como forma mesmo de estratégia política do Movimento Indígena. Mais similar, portanto, à própria noção de “resiliência”<sup>59</sup> que Gersem Luciano (2011) utiliza para analisar o modo como atualmente as sociedades indígenas do Alto Rio Negro estariam se relacionando com o Estado e com o “mundo moderno” de uma maneira geral: a partir de uma interação que não apenas resiste defensivamente a este mundo, mas que busca trazer para si o protagonismo dessa relação. Essa atitude de resiliência, segundo o autor (Ibdem: 72), se caracterizaria tanto como uma estratégia política contemporânea quanto como um princípio mesmo de vida baseado em valores míticos e cosmológicos típicos destas sociedades. Seu conceito, portanto, seria mais apropriado que o de resistência (entendida unicamente no sentido de oposição e antagonismo) para lidar com realidades tão dinâmicas e complexas como as das relações interétnicas.

O que é interessante nesses conceitos, tanto de resiliência como de uma concepção mais ampla da ideia de resistência (não apenas como oposição, mas também como apropriação e ressignificação), é que eles nos chamam a atenção para o fato de que as possibilidades de mudança e subversão política, que estão no horizonte de ação do Movimento Indígena, ocorrem não apenas por fora, mas internamente às próprias estruturas da sociedade dominante<sup>60</sup>. A própria identidade desse Movimento, como já venho aqui

---

<sup>59</sup> O conceito de resiliência originalmente vem da engenharia e da física e serve para definir a capacidade de um corpo físico de voltar ao seu estado normal depois de ter sofrido alguma pressão sobre si. Voltar a um estado normal no caso dos povos indígenas, porém, pondera Luciano (2011: 268), não significa necessariamente retornar ao passado, mas sim recuperar formas próprias de autonomia social que foram seriamente ameaçadas durante o processo colonial.

<sup>60</sup> É preciso ter cuidado, todavia, para que estes conceitos não sejam sobrecarregados de sentidos e, desta forma, acabem perdendo o próprio poder explicativo que têm. O que Trajano (2006) comenta como sendo o problema

enfazando ao longo deste trabalho, se constrói não por uma negação completa ao “mundo moderno”, mas sim a partir do estabelecimento de uma relação complexa que mantém com ele, na qual se busca dialogar, aprender, copiar e, ao mesmo tempo, modificar alguns de seus principais conceitos, valores e estruturas. Sem essa interação a própria luta do Movimento não seria possível. Foi o que também me sugeriu uma das participantes indígenas da Conferência, durante a Etapa Regional dos Povos Indígenas do CE, RN e PI, ao afirmar que: “O fato de nós [indígenas] estarmos aqui, não significa que estamos aprovando o governo. A ideia da Conferência não é avaliar o Estado, pois pronto, a avaliação já tá feita, ela é negativa<sup>61</sup>. A questão é que precisamos marcar nossa presença aqui, porque depois, isso traz consequências pra gente”. Por mais difícil que possa ser essa interação em alguns casos, e aí em específico a participante chama a atenção para a relação dos indígenas com representantes de instituições do Estado dentro da Conferência, ela é encarada como necessária para a própria sobrevivência física e cultural dos povos indígenas. E, por isso, portanto, coloquei no início deste capítulo que não devemos analisar de maneira dicotômica a relação das sociedades indígenas com a sociedade nacional. Não porque as diferenças estejam completamente abolidas entre elas, mas, ao contrário, pelo fato destas diferenças estarem mesmo sendo constantemente construídas e (re) construídas ao longo de toda uma história de interação.

O que se dá, como aqui também já foi salientado, de maneira muito diversa entre os próprios povos indígenas. Na parte anterior consideramos três casos distintos sobre o modo de como o ativismo político indígena foi sendo construído no Brasil após a Constituição de 1988, trabalhados a partir da etnografia de Baines (2008), que nos deram uma pequena mostra da diversidade de situações vividas pelos povos indígenas no país. E aí, então, levantei a questão de como a ideia de um Movimento Indígena, referido no singular pelos seus próprios militantes, conseguia articular toda essa diversidade interna. Se vivem em situações sociais tão distintas, por que, então, articular-se em torno de um mesmo Movimento? Por que, então, a preocupação de estarem sempre, durante grandes eventos, chamando a atenção para a ideia de união entre todos os povos indígenas? Penso que a resposta está num mútuo reconhecimento destes povos como “grupos subalternizados” dentro do contexto nacional. A

---

da “obesidade conceitual”. Minha intenção ao utilizar-me desses conceitos não é o de limitar todo o sentido do Movimento Indígena apenas aos termos de uma estratégia política. Pelo contrário, já salientei por diversas vezes neste trabalho que o processo histórico de constituição do Movimento Indígena não deve ser lido apenas como parte de uma estratégia inteiramente consciente e calculada, visto o fato da própria construção das identidades sociais, seja de um grupo étnico ou de um movimento social específico, não se reduzir apenas à dimensão subjetiva da vontade política dos indivíduos.

<sup>61</sup> A referência feita aqui pela participante é em relação ao primeiro dos três objetivos principais a que oficialmente a Conferência se propunha, na qual dizia buscar ao fim do processo “avaliar a ação indigenista do Estado brasileiro”.

partir desta identificação, portanto, a articulação política entre eles passa a ser encarada, não apenas como uma estratégia, mas como necessidade mesmo de sobrevivência. E, assim, os militantes do Movimento Indígena buscam também fazer com que a própria diversidade que lhes é inerente seja concebida não como “obstáculo”, mas como parte da “força” e da “riqueza” de suas lutas. Como atentou Luiz Caboclo, pajé do povo Tremembé, que na apresentação de um dos eixos temáticos da Conferência, durante a realização da Etapa Regional do CE, do RN e do PI, afirmou: “Diferença não significa necessariamente desigualdade. Diferente somos todos nós. Nem os dedos de uma mesma mão são iguais. (...) A riqueza dos povos indígenas está em sua diversidade, mas a luta é a mesma para todos”.

Apesar de toda essa diversidade e de toda a variação pela qual o Movimento Indígena vem passando ao longo de sua história, existem, porém, alguns objetivos que creio podermos considerar como centrais em seu próprio desenvolvimento. Observando principalmente o modo como se deu a participação indígena durante os dois eventos que acompanhei, percebo que a luta do Movimento Indígena, no geral, se encaminha rumo a um duplo objetivo inter-relacionado. O primeiro está ligado à busca pela conquista de direitos sociais aos povos indígenas que, por sua vez, sirva para lhes garantir o acesso legítimo a determinados recursos simbólicos e materiais que estão em disputa no cenário mais amplo da sociedade envolvente. Dentre estes recursos que são alvo de uma grande disputa no cenário nacional envolvendo diferentes grupos com distintos interesses entre si, a “terra”, sem dúvida alguma, ocupa uma posição central nas reivindicações feitas pelos indígenas que afirmam o direito a seu acesso como sendo fundamental à própria reprodução física e cultural de suas sociedades. Temos assim, portanto, uma luta que se trava por dentro dos horizontes jurídicos do Estado e que visa assegurar aos povos indígenas uma série de garantias que sejam legalmente reconhecidas. Garantias essas que, segundo o advogado indígena James Anaya (2006), ao se consolidarem dentro de uma “agenda internacional de direitos humanos”, passam a ser determinantes para a própria “sobrevivência” sócio-cultural dos povos indígenas em todo o mundo. Afirma esse autor:

*“Os povos indígenas inseriram-se com preeminência na agenda internacional de direitos humanos. Ao fazê-lo, criaram um movimento que desafiou estruturas de poder centradas no Estado e preceitos duradouros que não valorizavam as culturas, as instituições e as identidades dos grupos indígenas. Esse movimento, embora repleto de tensão, resultou em aumento da preocupação internacional sobre os povos indígenas e no desenvolvimento de uma constelação crescente de normas aceitas internacionalmente, alinhadas, de modo geral, com as reivindicações e as aspirações dos próprios povos indígenas. (...) A afirmação internacional na íntegra dos direitos dos povos indígenas ainda está se desenvolvendo à*

medida que esses povos continuam a pressionar por sua causa. A despeito disso, coincidindo com o grau de sua aceitação por atores internacionais relevantes, novas normas emergentes a respeito dos povos indígenas são as bases sobre as quais condutas não-conformistas podem ser examinadas dentro do florescente regime de direitos humanos do sistema internacional. *Para muitos povos indígenas, tal exame pode ser um fator crítico, senão determinante, na luta pela sobrevivência. O movimento rumo a uma nova ordem normativa a respeito dos povos indígenas é uma manifestação vigorosa da capacidade de progresso social e de mudança para melhor existente no quadro de direitos humanos do sistema internacional contemporâneo*” (Grifos meus) (ANAYA, 2006: 193-194).

Já o segundo objetivo, relacionado ao anterior, é o de que a partir da conquista desses direitos os indígenas consigam também conquistar espaços próprios de representação dentro da sociedade nacional. Já salientei anteriormente o fato da própria categoria indígena ser uma categoria social em disputa. Em torno dela tem-se a elaboração, como já salientou Ramos (2012), de todo um imaginário que compõe a própria formação dos Estados-nacionais americanos. Com a formação de um Movimento Indígena organizado no Brasil o que se cria, porém, é a possibilidade dos próprios indígenas passarem a se auto-representar diante de um contexto nacional, mesmo que esta representação se dê a partir de categorias que, ao menos num primeiro momento, são externas às suas sociedades. Auto-representação essa que, por sua vez, traz consigo também a possibilidade de um programa de ação política que visa apontar para a necessidade de serem construídos outros projetos possíveis de nação e outras formas no modo de se lidar com a grande diversidade étnica existente em nosso país. Repito que isso não significa que anteriormente à formação do Movimento Indígena, não houvesse por parte dos diferentes povos indígenas formas várias deles se representarem e se relacionarem com o Estado e com a sociedade dominante. Processos de resistência, adaptação e modificação cultural não estavam ausentes antes da criação do Movimento Indígena. O que se tem de novo, contudo, a partir do seu surgimento, é o modo como tais processos se articulam e se unificam em uma escala muito mais ampla. O que, como vimos, ocorre também como parte de um processo de instrumentalização de conceitos fundamentais da sociedade moderna, como os conceitos de cultura, de movimento social e o próprio conceito de indígena. Isso, então, forma e dá sentido a novas estratégias de luta e novas formas de relacionamento dos povos indígenas tanto com o Estado como com a sociedade brasileira de um modo mais geral.

Estratégias estas que, por sua vez, implicam também na assunção de novos desafios a serem enfrentados pelos indígenas em diferentes meios e que tem sido para esses próprios sujeitos motivo de preocupada reflexão. Envolve, por exemplo, as tensões referentes à

participação de indígenas dentro de cargos públicos, como já destacamos anteriormente a partir da fala de algumas lideranças, e está presente também nas discussões dos acadêmicos indígenas em relação às próprias motivações e dificuldades que enfrentam ao inserirem-se dentro dos espaços universitários. Por um lado, reconhece-se a importância estratégica da participação indígena nesses espaços. Como destaca Cruz (2016: 11), antropólogo indígena do povo Tuxá-BA, que ao comentar sobre sua própria trajetória acadêmica e também ao refletir sobre algumas das principais motivações que levam os indígenas a entrarem nas universidades, afirmou:

“Minha experiência tem mostrado que a busca por ensino superior para muitos indígenas tem sido, em boa medida, impulsionada não somente pela busca de melhores condições de vida, mas também pelo *intuito de se fazer ouvir, de tentar falar de dentro da universidade e também, quando necessário, a partir dos códigos de conhecimento dos brancos. Isso porque a história das relações interétnicas já mostrou que falar de outra forma, ou não é considerado legítimo, ou é avaliado como inferior*. Ambas são formas particulares de negar o conhecimento do Outro, subsumindo sua especificidade a uma *estrutura de produção de conhecimento consolidada que não se propõe dialogar conosco em termos horizontais*” (Grifos meus).

Por outro lado, todavia, aponta-se também para o risco consequente de que esta participação sirva tão somente para legitimar ainda mais determinadas estruturas de dominação já consolidadas. Pois que se essas falas indígenas, para serem ouvidas, necessitam se enquadrarem dentro de códigos específicos da sociedade dominante, consequentemente, o risco que se corre é que essas falas acabem, com isso, presas a uma espécie de “movimento inercial” (CRUZ, 2016) que, ao fim e ao cabo, parece ter poucas condições para, de fato, provocar alterações reais nas estruturas de dominação dessas sociedades. Escapar desta inércia é que, então, avalio se caracterizar como sendo um dos principais desafios presentes na luta do Movimento Indígena hoje.

## Considerações finais

Neste trabalho me propus a apresentar uma reflexão sobre o Movimento Indígena tendo como ponto de partida uma análise etnográfica e comparada entre dois eventos em específico. O que me ajudou, então, a compreender melhor algumas das complexidades envolvidas na relação entre militantes do Movimento Indígena com agentes e órgãos estatais diversos. Na primeira parte do trabalho foquei minha análise na 1ª CNPI e meu objetivo foi, portanto, buscar compreender o modo como os participantes indígenas, apesar de suas desconfianças em relação à expectativa de resultados concretos que pudessem sair daquela Conferência, apropriaram-se ativamente de seus espaços, atribuindo-lhes uma diversidade de usos e significados diversos. Entre essas possibilidades diversas, percebi que a Conferência, para muito além de seu documento final produzido, se permitia a ser um espaço oportuno tanto para articulação política dos participantes indígenas entre si, como também para a relação desses participantes com diversas autoridades de governo presentes nesses eventos, o que, por sua vez, lhes permitia, assim, exercer formas de pressão política sobre essas autoridades. Percebi ainda que a Conferência era encarada por muitos dos participantes indígenas com quem conversei também como uma forma de aprendizado político institucional e que isso era refletido por esses mesmos participantes como sendo fundamental para a própria possibilidade de êxito da luta do Movimento Indígena.

Mas se buscavam, assim, a partir da Conferência, aprenderem sobre o modo de funcionamento dessas regras institucionais, por outro lado, pude perceber que esses participantes também não aceitavam de modo passivo essas regras. O que se revelava a partir de uma atitude combativa e ardua dos participantes indígenas em relação tanto às autoridades de governo presentes, como também à própria Conferência em si. O que considerei, então, a título de hipótese, que essa seria uma forma desses participantes construir fronteiras e demarcarem suas diferenças em relação a outros participantes não-indígenas da Conferência e, com isso, apontarem também para a ideia de um “protagonismo indígena” (TEIXEIRA, 2009) a ser construído nessas esferas de participação social<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Isso não significa, contudo, é preciso deixar claro, que estes participantes indígenas desmerecessem, então, a presença de autoridades de governo nesses eventos. Ao contrário, antes chegavam mesmo a reivindicar a presença de tais autoridades como sendo imprescindível ao próprio objetivo central da Conferência que era o de discutir não a “política indígena” (o que, conforme afirmavam esses participantes, caberia ser discutida única e exclusivamente apenas pelos povos indígenas), mas sim a “política indigenista” do Estado brasileiro (que aí sim deveria ser construída necessariamente através de um “diálogo” entre representantes indígenas e de governo). Com isso, chamavam a atenção para a perspectiva de que os espaços autônomos de deliberação política dos povos indígenas devem ser respeitados. O que foi apontado, inclusive, por muitos dos participantes indígenas

Estavam, portanto, inseridos dentro de um mecanismo estatal de participação social, mas buscavam, ainda assim, manter certa autonomia e distância em relação a este próprio mecanismo, no sentido de não comprarem completamente seu discurso normativo.

Com isso, comecei a considerar a noção de autonomia como sendo central para o desenvolvimento da própria ideia do Movimento Indígena. E para poder, então, compreender melhor o modo como essa noção era acionada pelos indígenas em diferentes contextos de sua luta política, resolvi acompanhar a realização de um outro grande evento, dessa vez organizado pelas próprias organizações indígenas, que foi o 13º Acampamento Terra Livre. Analisando esse evento pude perceber de forma ainda mais nítida o modo como os participantes indígenas marcavam essa ideia de uma “distância” que o Movimento Indígena deveria manter diante do Estado. Distância essa que, por sua vez, implicava não apenas na ideia de uma “independência” e de uma “autonomia”, mas na ideia mesmo de uma “divergência”. E, assim, levantei a hipótese de que apesar da relação do Movimento Indígena com o Estado ser bastante complexa e heterogênea, de comportar diferentes “repertórios de agência e interação” (ABERS, SERAFIM E TATAGIBA, 2014) que, então, devem ser lidos à luz de casos etnográficos específicos, essa relação teria no *conflito* uma dimensão chave para sua compreensão. Isso porque, em última instância, a luta do Movimento Indígena seria no sentido de promover uma alteração radical nas próprias estruturas desse Estado.

Ao acompanhar esses eventos outra questão que ainda me chamou a atenção e que merece aqui ser destacada foi aquilo que neste trabalho defini como sendo a “dimensão performática” destes eventos. E, assim, busquei a partir da análise de Peirano (2002), tratar esses eventos como espécies de “rituais políticos”. O que significou, então, considerar que as ações dos participantes nesses eventos não deveriam ser entendidas apenas de forma puramente referencial, mas que, ao contrário, eram carregadas de sentidos capazes de criarem em si mesmas a própria realidade daquilo que enunciavam (BOURDIEU, 1989: 116-118). E, com isso, fui percebendo que o que se construía, o que era performado nesses eventos, era a ideia mesma de um Movimento Indígena singular e unificado. E, então, levantei mais uma hipótese, a de que o Movimento Indígena por se tratar, antes de qualquer outra coisa, de uma ideia, necessitaria, portanto, estar constantemente sendo colocado em ação para só, assim,

---

com quem conversei durante os eventos, como um dos aspectos que diferenciaram de forma positiva a 1ª CNPI que, então, comparada com a Conferência dos Povos Indígenas realizada em 2006, teve o mérito de contar, segundo a perspectiva desses participantes, com uma metodologia “mais flexível” e “melhor adaptável” à realidade dos diferentes povos indígenas existentes no Brasil e também de respeitar a autonomia e diversidade desses povos ao não centralizar todo seu processo, como havia ocorrido na conferência anterior, apenas aos interesses exclusivos dos representantes de governo, em especial, dos da Funai.

constituir-se de fato como um sujeito coletivo de luta. Daí a própria importância dos eventos em questão nesse processo<sup>63</sup>.

Todavia, ponderei também que tal análise não nos deveria induzir ao erro de pensar o Movimento Indígena apenas a partir de sua dimensão espetacular. O espetáculo no sentido que abordei aqui neste trabalho não deve ser confundido com falseamento, porém, ele não é todo o Movimento, que para se manter de fato atuante necessita se construir também em uma ordem cotidiana de ação. Isso não significa encarar essas duas ordens, a do espetáculo e a do cotidiano, como sendo necessariamente excludentes entre si. Pelo contrário, ao acompanhar os eventos percebi que se, por um lado, os participantes indígenas estavam empenhados em construir essa ideia de um Movimento Indígena singular, por outro lado, aproveitavam também a oportunidade do momento para trazerem pautas específicas de cada um dos seus povos. E, assim, é que então concluí que a lógica de ação cotidiana desses participantes não era, desta forma, contradita, mas sim potencializada pela lógica de ação espetacular dos eventos. A ressalva aí feita foi simplesmente no sentido de entender também que a ideia de Movimento Indígena não se restringe apenas à participação em eventos. O que me foi chamado a atenção, inclusive, por um dos participantes indígenas durante o ATL que, na ocasião, afirmou: “Os eventos são importantes, mas assim, *nossa luta é todo dia*, se a gente ficar vivendo só de eventos, nunca vamos conseguir conquistar nada” (Grifos meus).

Levando em conta essa ressalva e para tentar, então, ampliar mais minha análise sobre o Movimento Indígena é que resolvi, portanto, complementando as abordagens dos eventos acima mencionados, apresentar uma contextualização histórica do processo de formação desse Movimento no Brasil. E, assim, busquei ressaltar, influenciado pela abordagem de Matos (1997, 2006), o caráter processual desse Movimento que tem sua tradição de luta proveniente não de uma “tradição indígena genérica”, supostamente essencial e imutável, mas sim de um processo histórico de readequação às mudanças sociais e políticas que criou as possibilidades para um novo modo de reivindicação pelos direitos dos povos indígenas (OLIVEIRA, 2010: 105-106). Processo esse que, entre seus aspectos principais, se caracterizou pela elaboração de uma nova estratégia de mobilização indígena que, como também consideramos a partir da fala de Gersem Luciano (2011: 250), tinha agora como meta não mais se manter à margem do “mundo branco”, mas de se aproximar e interagir com ele desde que em seus termos, sob suas

---

<sup>63</sup> Guardadas suas especificidades, o mesmo podendo ser dito também em relação ao Estado que, como destaquei a partir da perspectiva de Abrams (1988), se existe é, antes de mais nada, enquanto parte de um projeto ideológico que, portanto, necessita de momentos especiais como das conferências para, então, ser constituído enquanto uma entidade dotada de relativa autonomia e unicidade. E, portanto, assim como o Movimento Indígena, também só pode ser compreendido em processo.

condições e interesses. Com isso, afirmo que a emergência histórica do Movimento Indígena no Brasil está diretamente relacionada a processos de apropriação e ressignificação de conceitos, valores e estruturas fundamentais da sociedade moderna, a exemplo da própria categoria indígena. E concluí, então, que as possibilidades de mudança e subversão política, que de alguma forma estão no horizonte de ação do Movimento Indígena, devem ser pensadas como ocorrendo não apenas por fora, mas internamente às próprias estruturas da sociedade dominante. O que, conseqüentemente, implicou tanto em ganhos, especialmente ligados à conquista de direitos específicos aos povos indígenas e à possibilidade deles se auto-representarem no contexto mais amplo da sociedade nacional, como também na assunção de novos desafios a serem enfrentados por esses povos, particularmente o desafio de não se deixarem “prender” dentro das estruturas de dominação da sociedade dominante.

Antes de concluir, cabe ainda ressaltar a questão, também discutida no capítulo 3, de que esse processo de formação do Movimento Indígena no Brasil não deve ser encarado a partir de uma perspectiva teleológica, visto a própria dinamicidade do contexto político em que esse Movimento está inserido. Como afirmamos anteriormente, seu processo de constituição não é linear e nem está fadado, de antemão, a seguir qualquer rumo pré-determinado. Uma boa expressão desse caráter dinâmico do contexto político de luta do Movimento Indígena pode ser facilmente vislumbrada e, para isso, basta considerarmos alguns dos acontecimentos políticos mais recentes envolvendo a questão indígena no país. Entre eles, a questão relativa a como deve ocorrer o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas no Brasil que mais uma vez vem ganhando destaque no contexto da política indigenista nacional a partir de portarias recentemente anunciadas pelo governo Temer que, assim como já havia ocorrido em 2013 ainda durante o governo Dilma<sup>64</sup>, visam novamente alterar o Decreto 1775/96. Portarias essas que, por sua vez, também têm recebido novamente diversas manifestações de repúdio por parte de organizações indígenas e outros grupos de apoio à causa indígena que as acusam de, na prática, quererem acabar de vez com as políticas de demarcação de terras indígenas e de outras pautas de regularização fundiária no país<sup>65</sup>. E, assim, vamos vendo como batalhas aparentemente “vencidas”

---

<sup>64</sup> Foi dentro desse contexto de discussões, inclusive, como vimos no capítulo 1, que as deliberações em torno da realização da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista começaram a ganhar força dentro da CNPI. Na ocasião, a bancada indígena da CNPI aproveitou a proposta apresentada pelo então Ministro da Justiça em realizar uma série de oficinas de “esclarecimento” sobre a minuta de Portaria que visava alterar o procedimento de demarcação das terras indígenas, para que eles próprios pudessem propor a necessidade de se realizar uma grande Conferência para discussão de toda a política indigenista do Estado brasileiro.

<sup>65</sup> Algumas dessas notas podem ser lidas no site da APIB e podem ser acessadas a partir do seguinte link: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/>. (Último acesso: 10/03/2017).

anteriormente, vão novamente emergindo em torno de novas disputas. O que, então, revela-nos o porquê da necessidade, tantas vezes comentadas por diversas lideranças indígenas com quem conversei durante a pesquisa, de uma atitude sempre atenta e vigilante por parte do Movimento Indígena. Sua luta “é cotidiana”, pois, afinal de contas, visa justamente garantir, como expresso no lema que serviu como tema central do 13º Acampamento Terra Livre, o “direito de viver” dos povos indígenas.

## Referências bibliográficas

- ABERS, Rebecca; BÜLOW, Marisa. *Movimentos sociais na teoria e na prática: como estudar o ativismo através da fronteira entre Estado e sociedade?*. Sociologias, Porto Alegre, ano 13, nº 28, set./dez. 2011, p.: 52-84.
- ABERS, Rebecca; SERAFIM, Lizandra; TATAGIBA, Luciana. *Repertórios de interação Estado-Sociedade em um Estado heterogêneo: a experiência na era Lula*. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 57, nº 2, 2014, p.: 325-357.
- ABRAMS, Philip. *Notes on the difficulty of studying the state*. Journal of Historical Sociology Vol. 1 No. 1, March 1988, p. 58-89.
- ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Série Antropologia 174. Brasília: DAN/UNB, 1995.
- ANAYA, S. James. Cenário internacional: os direitos humanos dos povos indígenas. **In:** ARAÚJO, Ana Valéria (org.). *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, p.: 167-203.
- BAÊTA NEVES, Luiz Felipe. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1978.
- BAHIA. Movimento Negro Unificado. *Zumbi apareceu na Coroa Vermelha*. Salvador, 2010.
- BAINES, Stephen Grant. *Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988*. Série Antropologia 418. Brasília: DAN/UNB, 2008.
- BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. [trad.] Nicolás Campanário. Cadernos de Campo, nº 3, 1993, p.: 107-131.
- BANIWA, André; KARIPUNA, Kleber (depoimentos coletados por Sully Sampaio). Controle social: o ponto de vista das lideranças. **In:** GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lúcia (orgs). *Saúde indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: MEC, Secadi; UNESCO, 2012.
- BARROSO-HOFFMANN, Maria. *Do “Brasil sem índios” aos “índios sem Brasil”: algumas questões em torno da cooperação internacional junto aos povos indígenas no Brasil*. Revista Antropológicas, ano 9, vol. 16 (2), 2005, p.: 153-186.
- BARTH, Fredrick. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. [trad.] John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTRA, Roger. *El mito del selvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

BHABHA, Homi K. Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial. **In:** \_\_\_\_\_. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte : Editora da UFMG, 2003, p. 70-104.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. **In:** \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989, p.: 17-58.

\_\_\_\_\_. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. **In:** \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989, p.: 107-132.

\_\_\_\_\_. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. **In:** \_\_\_\_\_. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. [trad.] Mariza Corrêa. Campinas, São Paulo: Papirus, 1996, p.: 91-136.

CABRAL, Amílcar. *The role of culture in the battle for independence*. UNESCO Courier, novembro, 1973, p.: 12-20.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. 3ª ed. São Paulo: Pioneira, 1981.

CASTILHO, Sérgio Ricardo; LIMA, Antônio Carlos; TEIXEIRA, Carla Costa. Etnografando burocratas, elites e corporações: a pesquisa entre estratos sociais hierarquicamente superiores em sociedades contemporâneas. **In:** \_\_\_\_\_ (org.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra capa; Faperj, 2014, p.: 07-31.

CRUZ, Felipe Sotto. *Índigenas antropólogos e o espetáculo da alteridade*. Série Antropologia 456. Brasília, DAN/UNB, 2016.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. [trad.] Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes: 1996.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. [trad.] Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FERGUSON, James; GUPTA, Akhil. *Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality*. *American Ethnologist* 29(4): 2002, p.: 981-1002.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. [trad.] Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*. [trad.] Eduardo Brandão. São Paula: Martins Fontes, 2008.

GEERTZ, Clifford. *Negara: o Estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1991.

\_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GUPTA, Akhil. *Red tape: bureaucracy, structural violence and poverty in India*. Durham and London: Duke University Press, 2012.

HERZFELD, Michael. *The social production of indifference*. Chicago: University of Chicago Press Edition, 1993.

JACKSON, Jean E., WARREN, Kay B. *Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: controversies, ironies, new directions*. Annual Review of Anthropology, 2005, p.: 549-573.

JIMÉNEZ, Simeón. "O papel aguenta tudo". **In:** RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2012, p.: 20-24.

JURUNA, Samantha Ro'otsitsina de Carvalho. *Sabedoria ancestral em Movimento: perspectivas para a sustentabilidade*. Dissertação de Mestrado Profissional. Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília, 2013.

KUSCHNIR, Karina. Trajetória, projeto e mediação na política. **In:** VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (org.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

LEACH, Edmund. Natureza / Cultura. **In:** *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, v. 5, p. 67-101, 1985.

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

\_\_\_\_\_. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a organizados?. **In:** SOUSA, Casio Noronha; LIMA, Antônio Carlos; ALMEIDA, Fábio Vaz; MATOS, Maria Orotlan. (Org.). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento, II*. 1ª ed. Brasília – Rio de Janeiro: Paralelo 15, GTZ / LACED / Museu Nacional – UFRJ, 2010, p.: 60-80.

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

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

\_\_\_\_\_. "A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporânea". **In:** RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2012. p.: 206-227.

- LUCIANO, G. J. S. & HOFFMAN, M. B. Introdução. **In:** Luciano, G. J. S., Oliveira, J. C. & Hoffmann, M. B. (orgs.). *Olhares indígenas contemporâneos*. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP), Série Saberes Indígenas, 2010.
- MAGALHÃES, Amanda Gomes. *Ativismo institucional e os desafios do Estado: uma análise da Política Nacional de Participação Social*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Instituto de Ciência Política. Brasília, 2016.
- MARCUS, George. *Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography*. Annual Review of Anthropology, nº 24, 1995, p.: 95-117.
- MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia. Brasília, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia, 2006.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. **In:** *Sociologia e Antropologia*. [trad.] Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-181.
- MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NADER, Laura. *Up the anthropologist: perspective gained from studying up*. Reinventing Anthropology. New York: Pantheon Books, 1972.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica*. Boletim do Museu Nacional. Zoologia, Rio de Janeiro, v. 44, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O efeito “túnel do tempo” e a suposta inautenticidade dos índios atuais*. Sociedade e Cultura, v. 6, nº 2, Jul/Dez 2003, p.: 167-175.
- \_\_\_\_\_. Políticas indígenas contemporâneas – régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. **In:** \_\_\_\_\_ (Ed.). *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre lo procesos de dominación de los indígenas em Brasil*. Rio de Janeiro / Lima: Contra Capa / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006, p.: 127-150.
- \_\_\_\_\_. *Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización em el Nordeste de Brasil*. Deasacatos, nº 33, mayo-agosto 2010, p.: 13-32.

- OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. *Estratégias sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência da APOINME*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Antropologia, 2010.
- ORTNER, Sherry B. *On neoliberalism*. *Anthropology of this Century*. Issue 1, London, May 2011.
- PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre: el índio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. [trad.] Belén Urrutia Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 1992, p.: 179-223.
- \_\_\_\_\_. *Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica*. **In:** \_\_\_\_\_ (Org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.
- PERES, Sidnei. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia. Campinas, 2003.
- RAMOS, Alcida Rita. *Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias*. Série Antropologia 147. Brasília: DAN/UNB, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Indigenismo: um orientalismo americano*. *Anuário Antropológico / 2011-I*, 2012, p.: 27-48.
- \_\_\_\_\_. *Introdução*. **In:** *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. A. R. Ramos (org). Belo Horizonte: Editora UFMG. 2012, p.: 7-17.
- \_\_\_\_\_. *Sobre malentendidos interétnicos*. *Universitas Humanística* no. 80, Julio-Diciembre de 2015, p.: 53-75.
- RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- SAHLINS, Marshall. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 1)*. *Revista Mana*, nº 3, 1997, p.: 41-73.
- \_\_\_\_\_. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção (parte 2)*. *Revista Mana*, nº 3, 1997, p.: 103-150.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. [trad.] Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomia, Estados pluriétnicos e plurinacionais. **In:** VERDUM, Ricardo (org.). *Povos indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.
- SENRA, Nelson. *História das estatísticas brasileiras: estatísticas desejadas (v. 1)*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2006.
- SIMMEL, Georg. Individualidade, interação, tipo social. **In:** FILHO, Evaristo de Moraes (org.). *Georg Simmel*. São Paulo: Ática, 1983, p.: 90-188.
- SOUZA, Clóvis; CRUXÊN, Isadora; LIMA, Paula; ALENCAR, Joana; RIBEIRO, Uriella. Conferências típicas e atípicas: um esforço de caracterização do fenômeno político. **In:** AVRITZER, Leonardo; SOUZA, Clóvis. *Conferências Nacionais: atores, dinâmicas participativas e efetividade*. Brasília: Ipea, 2013. p.: 25-52.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. [trad.] Sandra Almeida, Marcos Feitosa, André Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. *Los nuevos derechos internacionales de los pueblos indígenas*. Anuário Antropológico (2007-2008), 2009, p.: 61-86.
- SWEZZY, Paul. *The theory of capitalist development*. London: D. Dobson, 1946.
- SZWAKO, José. Participar vale a pena, mas...: a democracia participativa brasileira vista pelas lentes da utopia. **In:** SOUTO, Anna Luiz; PAZ, Rosangela Dias Oliveira da (org.). *Novas lentes sobre a participação: utopias, agendas e desafios*. São Paulo: Instituto Pólis, 2012, p.: 13-44.
- TAMBIAH, Stanley J. *Conflicto étnico em el mundo*. *American Ethnologist*, vol. 16, 1989, p.: 335-349.
- TEIXEIRA, Carla Costa. *Autonomia em saúde indígena: sobre o que estamos falando?* Anuário Antropológico 2009; 1 (2010), p. 99-128.
- TEIXEIRA, Carla Costa; SIMAS, Diego da Hora; COSTA, Nilton Aguilar de. *Controle social na saúde indígena: limites e possibilidades da democracia direta*. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, v. 7, p. 97-115, 2013.
- TILLY, Charles. *Movimentos sociais como política*. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº3. Brasília, janeiro-julho de 2010, p.: 133-160.
- TRAJANO FILHO, Wilson. *Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde*. Série Antropologia 408. Brasília: DAN/UNB, 2006.
- VELHO, Gilberto. Biografia, trajetória e mediação. **In:** VELHO, Gilberto; KUSCHINIR, Karina (org.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

VERDUM, Ricardo. Povos indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. **In:** \_\_\_\_\_  
(org.). *Povos indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília:  
Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

WOLF, Eric. *A europa e os povos sem história*. [trad.] Carlos Eugênio Marcondes. São Paulo:  
EDUSP, 2009.