

O movimento indígena no Brasil: histórico e desafios

"A questão é que precisamos entender que esse é um movimento só: os povos indígenas e os djurá pobres e trabalhadores, estamos juntos. Não é apenas a nossa luta, mas toda a luta destes 500 anos de opressão e violência contra o povo brasileiro. Precisamos conversar sobre isso e discutir com o resto dos nossos parentes." Teodoro Alves Tupã (liderança Guarani, São Miguel do Iguazu / PR).

Um espectro ronda as oligarquias agrárias brasileiras: o espectro do movimento indígena. Isso ficou nítido nos últimos anos, em especial, na virada do ano de 2003, quando o Brasil foi surpreendido pela violenta luta pela homologação da Área Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima; pelas ocupações das 14 fazendas pelos índios Kaiowá no Mato Grosso do Sul; e pelas retomadas de sítios arqueológicos pelos guarani-ñandeva no oeste do Paraná. E, como já se disse que nenhum raio cai de um céu azul, é necessário que nos debrucemos com mais profundidade sobre este fenômeno que, se não é recente, é fundamental que seja estudado e compreendido com mais detalhamento. Historicamente os povos indígenas sempre reagiram à violação e à conquista de seus territórios tradicionais; e estas respostas variavam de acordo com o desafio imposto pelos distintos momentos da expansão capitalista, inicialmente europeia e, mais tarde, condicionada à formação econômica brasileira. Os confrontos com as frentes civilizatórias se davam ora através da guerra cruenta e aberta, ora através de guerra de guerrilhas, ou mesmo recorrendo à miserável subserviência calculada ao suicídio coletivo. A resistência destes grupos era determinada tanto pela

especificidade da frente de expansão quanto pela lógica cultural do povo que a sustentava. Isto é, eram lutas pontuais e isoladas, de acordo com os desafios imediatos e limitando-se à circunscrição do seu território original. Em 1910, com o intuito de mediar esta relação entre o capital e os povos indígenas, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, órgão subordinado ao Ministério da Agricultura, com a missão de desenvolver trabalhos de acompanhamento e amparo aos povos indígenas brasileiros, em especial no sul do país. A criação desse Serviço significou uma profunda mudança no modo de se pensar e tratar a chamada problemática indígena no Brasil, procurando adequá-la à lógica de cidadania burguesa que vinha fortalecendo-se desde o fim da escravidão e à seqüente proclamação da República em 1889. Neste sentido, o surgimento do S.P.I coroa um movimento iniciado alguns anos antes pela nascente República, nos trabalhos das Comissões Construtoras de Linhas Telegráficas no Estado de Mato Grosso, que tinha como objetivo unificar o território nacional levando o governo às zonas de sertão, através de um “reconhecimento estratégico, geográfico, econômico e estabelecimento de um esforço de desbravamento e vinculação interna do espaço adscrito pelos limites internacionais estabelecidos, de modo a constituí-lo enquanto território e torná-lo, também, economicamente explorável”. (Lima, 1992: 162). Somente a partir desta ótica historicizada – o fortalecimento da lógica burguesa, o avanço do grande capital e suas relações de produção, somados à necessidade de integração nacional –, se torna possível entender a criação do S.P.I e o papel que lhe é atribuído pelas elites brasileiras: concluir, ainda que de forma civilizada e cidadã, a desestruturação dos territórios indígenas e a integração de seus povos à economia nacional. O objetivo do S.P.I era

mediar e estabelecer um diálogo entre as frentes de expansão capitalista e os povos indígenas e, nesse sentido, atuar junto a questões de âmbito nacional, como a viabilização da ocupação econômica de extensos territórios no sul e centro-oeste do país, em especial no interior de São Paulo e estados do Paraná e Santa Catarina, nos quais grupos indígenas vinham tenazmente se opondo à invasão de seus *habitats*, seja por hordas migratórias, seja por cafeicultores paulistas. Para o capitalismo brasileiro as áreas indígenas representavam um sério obstáculo ao seu desenvolvimento. Respeitá-las significaria abrir-mão de certas prerrogativas político-econômicas que até então vinham pautando a constituição do Estado brasileiro, como a reprodução do grande capital, somada ao caráter autoritário das classes dominantes, ainda compostas de grandes agricultores e oligarquias rurais. Porém, simplesmente eliminá-los fisicamente através de expedições militares e correrias – como no período do Império –, também significava um passo atrás na recém-construída lógica burguesa que apregoava a igualdade e a cidadania como direitos universais, e que encontrou no positivismo uma forte caixa de ressonância. Diante desse quadro, o S.P.I e sua missão civilizadora surgia como uma interessante proposta à temática indígena, pois, além de integrar os indígenas nas relações de produção capitalista, liberaria suas terras para as frentes capitalistas. Em um mesmo movimento se encontrava a justa adequação para o “problema indígena”: a pacificação dos indígenas e sua transformação em trabalhadores nacionais a serviço do engrandecimento da nação, liberando, desta forma, suas terras tradicionais à exploração do capital, uma estratégia perfeitamente compatível com o regime burguês que se consolidava no país. Embora este objetivo nodal – alargar as fronteiras às frentes de expansão –, não estivesse tão claro

para alguns de seus integrantes, os agentes do S.P.I foram sujeitos fundamentais neste processo histórico, como reconhece mais tarde o sertanista Orlando Villas Boas ao admitir que parte do seu trabalho nos sertões do Brasil foi, mesmo que involuntariamente, atrair os indígenas para a “a boca da serpente civilizatória”. Em relação ao Serviço de Proteção ao Índio, seu primeiro e mais marcante presidente, o oficial de exército Cândido Rondon, que durante anos esteve à frente das Comissões Construtoras de Linhas Telegráficas no Estado de Matto-Grosso, terminou por impingir uma forte orientação positivista a este órgão, o que, se por um lado é progressista à época em relação ao trato com a questão indígena, por outro, reforça um caráter paternalista e colonizador que percebia no indígena um ser inferiorizado culturalmente que deveria evoluir em direção a estágios superiores. Aos olhos do marechal Cândido Rondon, o papel do S.P.I era basicamente este: facilitador nos estágios civilizatórios. O órgão teria como função transformar os índios em cidadãos do século XX no menor prazo de tempo possível, acelerando um processo que, segundo a lógica positivista, a história necessariamente faria. O S.P.I, apesar de seus objetivos reducionistas, inaugura uma nova postura na política indigenista, mais respeitosa e sinceramente preocupada com os destinos dos povos contatados. O regulamento baixado pela criação do Serviço de Proteção ao Índio, pelo Decreto n. 9.214, de 15 de dezembro de 1911, organizou as linhas mestras da política indigenista da República recente, “pela primeira vez era estatuído, como princípio de lei, o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de ser eles próprios, de professor de crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo: aquele que aprenderam de seus antepassados e que só lentamente podia mudar” (Ribeiro, 1979: 138). A nova

legislação indigenista garantia pontos fundamentais, como “a proteção ao índio em seu próprio território” além da “plena garantia possessória, de caráter coletivo e inalienável, das terras que ocupam, como condição básica para sua tranqüilidade e seu desenvolvimento” (Ribeiro, 1979: 140). Apesar das diversas garantias na letra da lei, o que por si só já pode ser considerado um avanço em relação à política anterior, raras vezes esta legislação foi levada até suas últimas conseqüências quando se confrontava com os interesses do grande capital. Em meados da década de 1960 o S.P.I é extinto e em seu lugar é criada a Fundação Nacional do Índio, que terá o papel de apressar e acelerar essa integração do indígena à economia do mercado preconizada, ainda que de maneira mais pausada, pelos antigos positivistas. Pouco a pouco, o avanço indiscriminado do grande capital terminou por atingir, embora de maneira desigual, praticamente todas as populações indígenas do país, não permitindo nenhum outro refúgio e possibilidade de fuga, o que ainda era possível até meados da década de cinquenta. Estas diversas frentes de contato, ou de fricção étnica, como já afirmou Darcy Ribeiro, ao mesmo tempo em que antagonizavam as economias tradicionais dos povos indígenas, baseadas em sua grande maioria no chamado comunismo primitivo e causando inúmeros prejuízos a estas comunidades, também permitiam que estes povos e suas diversas lideranças entrassem em contato com a lógica da sociedade invasora, proporcionando, contraditoriamente, que estas lideranças, ao se apropriarem desta nova realidade, criassem novas formas de lutas por meio de intensas reelaborações culturais e políticas. Essas lutas de embates mais localizados vão se ampliando para projetos maiores de resistência, com o paulatino entendimento da parte dos indígenas de que todas as lutas aparentemente específicas e localizadas, como

garimpo, invasão de terras, alcoolismo, prostituição, cooptação de lideranças, degradação do território tradicional, são fragmentos e recortes de variadas frentes de contato que pertencem a um mesmo grande projeto da sociedade capitalista. Não é possível desvincularmos essas questões das estruturas econômicas e, conseqüentemente, agrárias, da formação social brasileira. Nesse sentido, a política fundiária de abrir novas fronteiras no território nacional, dando vazão às frentes extrativistas e agropastoris, delineada durante estes quinhentos anos de história, assume uma força inaudita a partir da década de sessenta com o modelo de desenvolvimento imposto ao Brasil através do regime militar, no qual, o capital internacional ingressa de modo indiscriminado no mercado brasileiro financiando e construindo grandes projetos de integração econômica. A partir dessa nova situação, encadeada pelo modelo desenvolvimentista inaugurado com o regime militar e a completa impossibilidade de o antigo indigenismo oficial inaugurado pelo S.P.I responder a essas novas questões, é criada a Fundação Nacional do Índio com uma postura eminentemente integracionista. Paralelamente à criação da FUNAI, a Igreja Católica inicia uma postura distinta em relação aos povos indígenas do Brasil, resultado da chamada “opção pelos pobres” que faz na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968), seguindo o Concílio de Vaticano II (1962-1965) acontecido em Roma. Esta nova postura da Igreja encerra uma posição de *mea culpa* em seu papel junto à colonização da América Latina que será aprofundado em outros encontros, como o Encontro Ecumênico de Assunção, no qual reconhece que “nossas Igrejas, mais de uma vez, têm sido coniventes ou instrumentalizadas por ideologias e práticas opressoras ao homem”. Esta inflexão na Igreja permitirá, entre outras coisas, a criação do CIMI (Conselho

Indigenista Missionário) em 1972, que passará a atuar junto aos povos indígenas como parceiro político em suas lutas por terra e pelo direito de continuarem a ser índios. A década de 1970 é marcada pelas Assembléias Indígenas, em especial no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, promovidas pelos missionários do CIMI. Entre estes encontros se destacam a I Assembléia de Líderes Indígenas em Diamantino/MT de 17 a 19 de abril de 1974, que contou com a participação de 16 lideranças indígenas representando os povos Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Pareci, Nambikwara, Xavante e Bororo, nas quais os indígenas presentes afirmaram que seus problemas somente seriam resolvidos a partir de “nós mesmos”. A este encontro seguiu-se a II Assembléia Indígena no Alto Tapajós/AM, de 13 a 16 de maio de 1975, convocada pelos próprios indígenas, que reuniu 33 lideranças e diversos povos, cujas principais reivindicações foram: a luta pela terra, participação na elaboração das diversas políticas indigenistas oficiais e a necessidade de união entre diferentes povos indígenas. Esses encontros e reuniões, que pipocaram nos anos setenta, permitiram a povos, cujos caminhos jamais haviam se cruzado – ou que ainda eram inimigos irreconciliáveis –, reconhecerem-se como sujeitos históricos de um mesmo processo de espoliação e dominação, criando uma consciência comum. As reuniões e assembléias multiplicam-se e pouco a pouco os indígenas, por meio de suas lideranças e representantes, vão desvendando a verdadeira situação de seus povos frente ao Estado brasileiro e seu desenvolvimento capitalista. Estas lideranças ao perceberem as causas comuns de seus problemas, mesmo com problemas específicos e condicionados ao percurso histórico de cada comunidade, vão entendendo a necessidade de se criar uma articulação muito mais abrangente que os tradicionais laços familiares e de clãs. Nos anos posteriores esta

primeira tomada de consciência irá cimentar a construção de articulações maiores e mais abrangentes (1). Em 1980 é fundada a União das Nações Indígenas, sob os auspícios de antropólogos e indigenistas reunidos no 1º Seminário de Estudos Indigenistas do Mato Grosso do Sul e, posteriormente, é abraçada por algumas lideranças nacionais como Ailton Krenak e Álvaro Tukano. Porém, devido à imensa extensão territorial do país e à diversidade dos povos indígenas, a UNI se mostrou com sérias dificuldades em articular um movimento de representação nacional e, a partir de metade dos anos 1980, o movimento indígena volta-se novamente para a criação e consolidação de organizações locais e regionais, como a UNI/AC (União das Nações Indígenas do Acre) sediada em Rio Branco, representante de 11 povos indígenas do Acre e sul do Amazonas e a Aty Guasú Guarani, que conglomerava os Guarani de Mato Grosso do Sul. Entretanto, devido à necessidade de uma articulação que respondesse nacionalmente pelos povos indígenas, em 1992, é criado o CAPOIB (Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), com sede em Brasília. A grande maioria destas entidades indígenas mescla formas organizativas não-índias com as formas tradicionais de organização. Conforme os guarani costumam dizer, com o advento da conquista e conseqüente necessidade de se travar diálogo com os juruá (2), se criou a “liderança para fora”, mais apta para transitar na lógica dos não-índios, em contraposição às lideranças tradicionais, “para dentro”. A liderança “para fora” é constituída por elementos do grupo mais jovem e que dominam os códigos de conduta da sociedade não-índia, sejam eles discursivos ou sociais; e a liderança “para dentro” é representada, geralmente, pela figura do *nhanderu’i*, o líder espiritual do grupo. Em relação a estas duas lideranças políticas, o *arandu porã* prevalece, ou seja, a liderança externa que, apesar de

possuir alguma autonomia em momentos específicos e ter sua opinião considerada como valiosa, é como uma caixa de ressonância da orientação da liderança interna, sendo esta a real instância de poder e decisão da comunidade. É importante dizer que, geralmente, as lideranças espirituais dessas comunidades, por estarem profundamente inseridas e serem promotoras da lógica tradicional do grupo, não possuem domínio dos códigos culturais da sociedade não-índia; daí a necessidade de um preposto político. Ao longo destes anos, o movimento indígena, por meio de suas lideranças, percebeu que o projeto histórico dos povos indígenas passa necessariamente pelo modelo econômico hegemônico da sociedade não-índia, isto é, o sucesso do movimento indígena na luta por suas terras tradicionais e, conseqüentemente, pelo direito de continuarem a ser índios – afinal, como diriam os Guarani, “sem tekoha não existe teko” (3) – está profundamente vinculado a uma sociedade na qual o capital não possua hegemonia política. A vitória dos povos indígenas é a mesma vitória das classes trabalhadoras. A partir desta constatação, o movimento indígena vem se aproximando dos partidos políticos que, no seu ideário, lutam por uma sociedade emancipada do jugo capital; porém, isto ainda é um dado novo do qual as lideranças indígenas vêm se apropriando. Nesse sentido, é preciso que as lideranças indígenas tenham cautela e trabalhem apenas como forma de tática pontual a elaboração de discursos que utilizem referências reivindicatórias extra-econômicas, tão em moda hoje em dia, como proteção ao meio ambiente, cidadania, justiça social e respeito à alteridade. Na busca de uma luta que entenda a totalidade dos embates dos povos indígenas com as diversas frentes do capitalismo é essencial que o movimento indígena perceba a armadilha do discurso fragmentado que tantos movimentos étnicos minoritários vêm

construindo com o aval de várias entidades supranacionais, como a ONU e a OEA, que cada vez mais em suas intervenções e propósitos vêm priorizando a situação das minorias na América Latina. Porém, contraditoriamente, essa ênfase na defesa das culturas e lógicas não hegemônicas jamais aponta para a concentração de renda oriunda do sistema capitalista como causador fundamental do preconceito e da intolerância em qualquer contexto sócio-histórico. Esta fragmentação da luta política termina por diluir a questão central: a luta entre o trabalho e o capital. Sem esta resolução, ou este enfrentamento, os movimentos sociais – em especial os que atendem a demandas aparentemente específicas, como a temática indígena –, caem em um beco sem saída, em um labirinto de reivindicações que serão somente fraseologia oca, promessas que jamais se realizarão em sua plenitude nos moldes da sociedade de classes. E é justamente devido a esta linha tênue, e ideologizada, que esses movimentos atraem tanta simpatia das camadas médias e de intelectuais reformistas, assim como de diversos organismos internacionais – inclusive financiadores como Banco Mundial, Comunidade Européia e várias “empresas militantes” – porque além da aura romântica da qual boa parte do indianismo e dos indianistas se encontra travestida se esconde uma concepção de mundo reformista e fragmentada. Infelizmente, para boa parte da esquerda já não está tão claro como antes que a emancipação humana somente ocorrerá quando transformadas as bases produtivas e não no campo dos direitos democráticos e individuais ou de grupos minoritários no âmbito jurídico, sejam eles quais forem. Ainda que a democracia burguesa possibilite certa tolerância em relação à agenda dos povos indígenas e permita efetivamente várias conquistas, mesmo que relativas, como direito à diferença, educação escolar específica e demarcação de terras, o

movimento indígena não deve abrir-mão de seu problema central: a emancipação econômica, e não apenas cultural ou étnica. Esses direitos somente se realizarão plenamente em uma sociedade sem classes. Os povos indígenas – assim como parte de suas lideranças –, vêm percebendo que a luta por seus direitos passa pela construção de um projeto anticapitalista. Não há dúvida de que a temática indígena possui uma especificidade própria e que deve ser analisada a partir desta luz; porém, é preciso diferenciar as chamadas contradições secundárias da contradição fundamental –, pois as contradições secundárias, como os embates dos povos indígenas com a sociedade não-índia, são decorrência de uma contradição fundamental, ou seja, o embate não se dá com uma sociedade qualquer, mas, com a sociedade capitalista, uma sociedade baseada na luta de classes. O movimento dos povos indígenas enquanto projeto político deve levar isto em conta, sob o risco de se ater a discussões periféricas e não atuar junto ao elemento central: a luta de classes da sociedade capitalista que o enreda enquanto parte de uma dessas classes. Os indígenas já estão percebendo que a causa de sua miséria possui a mesma raiz de toda a miséria. É hora de a esquerda organizada entender este novo movimento. Atualmente existem mais de 500 organizações indígenas locais e regionais espalhadas por todo o Brasil, representando 300 povos e aproximadamente 500 mil indígenas.

Paulo H. Porto Borges atua com povos indígenas desde 1990, é doutor em Educação pela UNICAMP e atualmente é docente Faculdade Assis Gurgacz de Cascavel.

(1) Esse crescimento na organização dos povos indígenas e o aumento da tensão na luta pela terra ocasionaram uma reação maior por parte dos setores conservadores, que se materializaram em inúmeras ameaças à vida de indígenas e no assassinato de dezenas de lideranças, como nas mortes de Ângelo Kretã, Marçal Tupã-Y e Chicão Xucuru.

(2) Denominação genérica para não-índio.

(3) Tekoha significa “lugar habitável, terra, aldeia”, na qual é possível reproduzir o costume tradicional; e teko “costume, norma, regra, cultura”. Isto é, sem terra não há possibilidade de cultura.

Referências bibliográficas

SOUZA, Marcio & BESSA, José Ribamar (org.) Os índios vão à luta. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1981.

BORGES, Paulo H. Porto. História, Fotografia e Indigenismo. Campinas, Tese de Doutorado: Faculdade de Educação/UNICAMP, 2003.

LIMA, Antonio Carlos. “O governo dos índios sob a gestão do S.P.I”, In: CUNHA, Manuela Carneiro (org). História dos Índios no Brasil, 2a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. Petrópolis: Vozes, 3a ed., 1979.

SUESS, Paulo. A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989. Petrópolis: Vozes, 1989.

WOOD, Ellen Meiksins. Democracia contra o capitalismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003