



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



MARIA PERPÉTUA BAPTISTA DOMINGUES

**ENTRE PRETÉRITOS E DEMANDAS DO PRESENTE: NARRATIVAS
INDÍGENAS NA *WEB*.**

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPGH

**ENTRE PRETÉRITOS E DEMANDAS DO PRESENTE: NARRATIVAS
INDÍGENAS NA *WEB***

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito à obtenção do título de Doutora em História.

Linha de Pesquisa: Patrimônio, Ensino de História e Historiografia.

Orientadora: Profa. Dra. Heloisa Maria Bertol Domingues.

Rio de Janeiro

2020

MARIA PERPÉTUA BAPTISTA DOMINGUES

**ENTRE PRETÉRITOS E DEMANDAS DO PRESENTE: NARRATIVAS
INDÍGENAS NA WEB**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito à obtenção do título de Doutora em História.

Linha de Pesquisa: Patrimônio, Ensino de História e Historiografia.

Orientadora: Profa. Dra. Heloisa Maria Bertol Domingues.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Heloisa Maria Bertol Domingues. (Orientadora) – UNIRIO/MAST

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida – UFAM

Profa. Dra. Maria da Conceição Francisca Pires - UNIRIO

Profa. Dra. Maria Regina Celestino de Almeida - UFF

Prof. Dr. Rodrigo Turin – UNIRIO

Dedico essa pesquisa àqueles me arrastaram para a internet de forma arrebatadora: aos povos indígenas do Brasil, que muito me encantam, minha humilde contribuição.

A todos aqueles que perderam pessoas amadas para a COVID-19 e à memória dos que se foram, dedico esse texto finalizado em meio a essa pandemia, especialmente trágica no Brasil.

AGRADECIMENTOS

“Sempre parece impossível até que seja feito”

(frase atribuída a Nelson Mandela em um cartaz no metrô)

Ao escrever os agradecimentos, vieram-me lembranças da trajetória de todo o processo de pesquisa e escrita por ora finalizado e, das muitas memórias, a mais contundente no meu imaginário é a frase acima, que conheci na saída do Metrô do bairro de Botafogo, no Rio de Janeiro, usada como mera frase de efeito de uma campanha publicitária e atribuída a Nelson Mandela. Era o ano de 2015. Estava finalizando a dissertação, mas naquela altura já pensava em um projeto de doutorado, que, devo confessar, parecia um pouco inusitado até para mim mesma, nunca fui entusiasta de redes sociais ou similares. Na ocasião, as importantes *lives* de Krenak e de outras lideranças indígenas não eram nada comuns como nos dias de hoje, ano marcado por usos e abusos da rede mundial de computadores, estimulados pela necessidade de um distanciamento social imposto pela pandemia da COVID-19, mas percebia o vigor com o qual muitos grupos indígenas utilizavam a *web* em seus pleitos, o que carecia de uma investigação no campo da História.

Como utilizar narrativas indígenas no suporte digital como fonte, como conciliar o doutorado e o trabalho em duas escolas, eram apenas algumas das minhas incertezas. Mas o que parecia impossível, está feito. Nesse espaço de carinho, agradeço a todos que de alguma forma estiveram ao meu lado nessa trajetória, indígenas e não indígenas, todos foram fundamentais, porém, alguns destaques se fazem necessários.

Marido e filhos, meu porto seguro e lugar de conforto, amor e aconchego sempre.

Às mulheres fortes e amigas sem igual, dentro e fora da academia, Luísa Tavares, Marcella Albaine e Viviane Grace Costa.

Aos Professores Doutores da UNIRIO e do Museu Nacional com os quais tive a oportunidade de cursar disciplinas que muito contribuíram com esta pesquisa.

Aos Professores Doutores que gentilmente aceitaram participar da banca de defesa dessa tese, certa de que suas críticas e sugestões contribuirão no enriquecimento dessa pesquisa, Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida (UFAM), Profa. Dra. Maria da Conceição Francisca Pires (UNIRIO), Profa. Dra. Maria Regina Celestino de Almeida (UFF) e Prof. Dr. Rodrigo Turin (UNIRIO). Agradeço igualmente aos

professores que aceitaram a suplência da banca, Prof. Dr. Giovani José da Silva (UNIFAP) e Prof. Dr. Pedro Eduardo Mesquita de Monteiro Marinho (UNIRIO).

A Heloisa Maria Bertol Domingues, agradeço por apoiar meu projeto desde seu início e pela orientação rigorosa e ao mesmo tempo afetuosa ao longo desses anos de pesquisa.

Gratidão a todos.

RESUMO

DOMINGUES, Maria Perpétua Baptista Domingues. *Entre pretéritos e demandas do presente: narrativas indígenas na Web*. Rio de Janeiro, 2021. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

A presente tese analisa uma trajetória da apropriação dos meios de comunicação por parte de indígenas brasileiros ao longo do século XX e das mídias digitais no século XXI, utilizadas como estratégia política para dar visibilidade e fortalecimento a um projeto de emancipação política e social, expressas sobretudo em reivindicações territoriais e (re)construções identitárias e étnicas. Com esse objetivo, começo as análises utilizando como fonte de pesquisa a legislação brasileira no âmbito do SPI, estruturante da tutela estatal como forma de integração do indígena ao Estado Nacional brasileiro, confrontando essa legislação às imagens e filmes etnográficos produzidos pelo SPI. No segundo movimento da pesquisa, apresento novas formas de associativismos interétnicos que tiveram sua origem na década de 1970 e se estenderam aos anos 1980, iniciando um movimento de rompimento legal da tutela, consolidado no texto constitucional em 1988, de forma associada a um discurso de protagonismo indígena. Nessa parte, as fontes privilegiadas foram o programa radiofônico veiculado pela Rádio USP e intitulado “Programa de Índio” e a série educativa produzida pela ONG Vídeo na Aldeias, intitulada “Índios do Brasil”. Na última parte, abordo a utilização das mídias digitais do século XXI por parte de indígenas de diferentes etnias e regiões, iniciando com uma abordagem sobre as políticas públicas de inclusão digital, seguida pelas iniciativas da revista eletrônica Índios Online e da Webrádio Yandê. O associativismo indígena contemporâneo é analisado a partir da edição inédita do Acampamento Terra Livre de 2020 em formato virtual. Perpassando por diferentes frentes, a pesquisa demonstrou que as iniciativas indígenas, junto a seus apoiadores, em fazer circular suas próprias narrativas étnicas e interétnicas, iniciadas nos anos 1970/1980 e que fundamentaram conquistas de direitos e a emancipação na Constituição brasileira, ganha potência nos meios digitais contemporâneos, utilizados de formas variadas, dando visibilidade a novos atores, em novos contextos, sob novas e antigas demandas e igualmente fundamentando a luta por direitos, como demonstração

de que a emancipação política e as garantias constitucionais, socialmente são processos em construção.

Palavras-chave: 1. Povos Indígenas. 2. Narrativas indígenas. 3. Associativismo indígena. 4. Mídias digitais indígenas.

ABSTRACT

The following thesis analyzes a trajectory of the appropriation of the means of communication by Brazilian Indians throughout the 20th century and of digital media in the 21st century, used as a political strategy to give visibility and strengthening to a project of political and social emancipation, expressed mainly in territorial claims and identity and ethnic (re) constructions. With this objective in mind, I begin the analysis using Brazilian law as a research source within the scope of the SPI, structuring state protection as a way of integrating the indigenous with the Brazilian National State, confronting this legislation with the ethnographic images and movies produced by the SPI. In the second movement of the research, I present new forms of interethnic associations that had their origin in the 1970s and extended to the 1980s, starting a movement of legal breaking of tutelage, consolidated in the constitutional text in 1988, associated with a discourse of indigenous protagonism. In this part, the main sources used were the radio program broadcast by Rádio USP and entitled “Programa de Índio” and the educational series produced by the NGO Vídeo na Aldeias, entitled “Índios do Brasil”. In the last part, I approach the use of digital media from 21st century by indigenous people of different ethnicities and regions, starting with an approach on public policies for digital inclusion, followed by the initiatives of the electronic magazine Índios Online and Webrádio Yandê. Contemporary indigenous associativism is analyzed from the unprecedented edition of the 2020 Terra Livre Camp in virtual format. Crossing different fronts, the research showed that indigenous initiatives to circulate their own ethnic and interethnic narratives, initiated in the 1970s / 1980s and which founded rights conquests and political emancipation at the constitutional level, gains power in contemporary digital media, used in a variety of ways, giving visibility to new actors, in new contexts, under new and old demands and also supporting the struggle for rights, as a demonstration that social emancipation and constitutional guarantees are socially under construction

Keywords: 1. Indigenous Peoples. 2. Indigenous narratives. 3. Indigenous associations. 4. Indigenous digital media.

LISTA DE SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

AGU - Advocacia Geral da União

AMARNI - Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro

AMITRUT - Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracua, Rio Uaupés e Tiguié

ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista

ANAI - Associação Nacional de Apoio ao Índio

ANATEL - Agência Nacional de Telecomunicações

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APOINME - Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

ARPIN-Sul - Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul

ATIX - Associação Terra Indígena do Xingu

ATL - Acampamento Terra Livre

BNCC - Base Nacional Comum Curricular

CAPOIB - Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil

CCPY - Comissão Pró-Yanomami

CGI.br - Comitê Gestor Internet do Brasil

CEDI: Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CLTEMGA - Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas

CMSI - Cúpula ou Cimeira Mundial sobre a Sociedade da Informação

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNPI - Conselho Nacional de Proteção aos Índios

CNPI - Conselho Nacional de Política Indigenista

CNUMAD - Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CSN - Conselho de Segurança Nacional

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

DOU - Diário Oficial da União

DSEIS - Distritos Sanitários Especiais Indígenas

EMBRATEL - Empresa Brasileira de Telecomunicações

FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

FMI - Fundo Monetário Internacional

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

GESAC - Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão

GTME - Grupo de Trabalho Missionário Evangélico

IBASE - Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IN - Instrução Normativa

INA - Indigenistas Associados

INEP - Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira

INESC - Instituto de Estudos Econômicos

ISA - Instituto Socioambiental

LDB – Lei de Diretrizes e Bases

MAIC - Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio

MCTIC - Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações

MEIAM - Movimento de Estudantes Indígenas do Amazonas

MINC - Ministério da Cultura

MINTER - Ministério do Interior (MINTER)

NDI - Núcleo de Direitos Indígenas

OIT - Organização Internacional para o Trabalho

OMS - Organização Mundial da Saúde

ONG - Organização Não Governamental

OPAN - Operação Amazônia Nativa

ONU - Organização das Nações Unidas

PCNs - Parâmetros Curriculares Nacionais

PEC - Projeto de Emendas Constitucionais

PDT - Partido Democrático Trabalhista

PIN - Plano de Integração Nacional

PINEB - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro

PL - Projeto de Lei

PNAD - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

PNC - Plano Nacional de Cultura

PPG7 - Projeto Piloto de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil

PPTAL - Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

RNP - Rede Nacional de Pesquisas

SE - Seção de Estudos

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SITOAKORE - Organização das Mulheres Indígenas do Acre, Sul da Amazônia e Noroeste de Rondônia

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

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

STF - Supremo Tribunal Federal

SUDAN - Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

TICs - Tecnologias de Informação e Comunicação

UEMS - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

UFBA - Universidade Federal da Bahia

UFPA - Universidade Federal do Pará

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFRR - Universidade Federal de Roraima

UNB – Universidade de Brasília

UNEB - Universidade do Estado da Bahia

UNEMAT - Universidade do Estado de Mato Grosso

UNESPAR - Universidade Estadual do Paraná

UNI - União das Nações Indígenas

UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas

UNIND - União das Nações Indígenas

USP - Universidade de São Paulo

VNA - Vídeo na Aldeias

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....15

**1. IMAGENS DO SPI: O LUGAR DO ÍNDIO CONSTRUÍDO PELO ESTADO
BRASILEIRO AO LONGO DO SÉCULO XX.....21**

1.1 O Serviço de Proteção ao Índio (SPI): sobre sua criação e a figura de Rondon.....22

1.1.1 A proteção fraternal: a tutela indígena.....30

1.2 O acervo imagético da Comissão Rondon no Museu do Índio on-line.....36

1.2.1 O álbum de 1922.....42

1.3 Os filmes etnográficos de Thomaz Reis no Mindio Acervo.....50

1.3.1 Os filmes etnográficos de Darcy Ribeiro.....64

2. RESSIGNIFICANDO O INDÍGENA NA CENA PÚBLICA BRASILEIRA.....75

2.1 A agência indígena e o rompimento da tutela estatal: as últimas décadas do século XX.....76

2.2 A construção da voz indígena no Brasil e o Programa de Índio.....92

2.3 Tecnologias audiovisuais como canais de diálogo com a sociedade brasileira nos currículos escolares: o Vídeo nas Aldeias e o projeto Índios no Brasil.....111

3. A INTERNET COMO CANAL DE DIÁLOGO COM A SOCIEDADE BRASILEIRA: O QUE OS INDÍGENAS TÊM A DIZER?.....127

3.1 Mídias digitais e Internet como demanda indígena contemporânea: algumas políticas culturais e de inclusão digital.....128

3.2 Índios Online: um ponto de cultura.....135

3.3 A Rádio Yandê no Abril Indígena on-line 2020.....142

3.3.1 A Academia como instrumento de luta: a nova borduna.....149

3.3.2 Mulheres indígenas.....161

3.3.3 Mídias indígenas e indígenas nas mídias.....171

3.4. A APIB ocupando as telas: O ATL em tempos de pandemia.....178

CONCLUSÃO.....191

REFERÊNCIAS.....197

ANEXOS.....211

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa de doutoramento busca analisar uma trajetória relativa à apropriação e utilização dos meios de comunicação por parte de indígenas no Brasil desde o século XX até os meios digitais do século XXI. Ao elaborar a introdução desse trabalho, vem à tona a trajetória dos anos de pesquisa e as motivações dessa empreitada, anteriores a sua escrita. Narrativas indígenas em livros didáticos de história do ensino médio foram meu objeto de estudo dissertativo no mestrado realizado no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRJ. O caminho percorrido na pesquisa em livros didáticos aprovados pelo Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) em data posterior a lei 11.645/08 (2008-2014), apontaram para uma permanência da forma secundarizada de abordagem da temática indígena. A temática mantida apenas nos boxes ao longo dos capítulos referentes ao passado colonial, fora do texto principal e dos exercícios revelaram estratégias que colaboram com a manutenção de um silenciamento acerca da história e memórias indígenas e das narrativas desses sujeitos na história nacional hegemônica.

Mas foi durante o mestrado que passei a perceber o vigor das narrativas indígenas no espaço da internet, naquele período sobretudo em sites e blogs, contrastando com sua ausência nos materiais didáticos analisados na dissertação. Conheci Anapuáka Tupinambá, o idealizador da web rádio indígena Yandê, localizada no Rio de Janeiro, em 2014 e desde então acompanho o projeto. Conheci outros projetos virtuais, como a Rede de Juventude Indígena (REJUIND) e a revista eletrônica Índios Online, e alguns indígenas que deles participavam na ocasião e ainda participam. Dessa forma, foi a internet que me aproximou dos indígenas de carne e osso, não mais os de papel dos livros didáticos. Percebi o quanto valorizam seus projetos, por meio dos quais se esforçam para dar visibilidade às causas e reivindicações indígenas, e, ao mesmo tempo, trazer seus cantos tradicionais e contemporâneos, a sua arte, suas diversas línguas e rituais e modos diferenciados de ser e estar no mundo. Daí a motivação para escrever essa tese.

As mídias digitais indígenas permitem uma disputa de narrativas no espaço da internet. Nesse espaço são comuns as visões estereotipadas do senso comum, muitas vezes, preconceituosas e hostis, atribuindo uma inferioridade cultural a esses povos ou prevendo sua extinção por aculturação¹. Essa tese tem o intuito de contribuir com os povos indígenas nas suas jornadas de resistência através das mídias, por meio de uma escuta reflexiva no meio acadêmico.

No decorrer da escrita dessa pesquisa, a situação política brasileira passou por transformações que podemos entender como um retrocesso em conquistas sociais de minorias e de recrudescimento de uma postura autoritária outrora combatida por muitos segmentos da sociedade brasileira. A parte final dessa tese foi escrita durante uma contingência extrema, a pandemia causada pelo novo coronavírus, a COVID-19, com consequências devastadoras sobre os povos indígenas e a população brasileira em geral, causando milhares de óbitos e milhões de contaminações ao longo do ano de 2020. No distanciamento social necessário no combate à enfermidade, e nem sempre respeitado, a

¹ Um breve exemplo dessa situação está no relato anônimo retirado do *site* G1, seção Comentários, em março de 2013: “no Brasil e no mundo índio deixou de ser índio há muito tempo”. Este foi apenas um dos comentários, dentre outros mais ofensivos. Na ocasião, indígenas de diversas etnias foram obrigados a se retirar do antigo Museu do Índio, no Rio de Janeiro, em virtude de obras para receber o campeonato mundial de 2014, no complexo do Maracanã. Disponível em <http://oglobo.globo.com/rio/conheca-perfil-de-membros-da-aldeia-maracana-7927368#ixzz345oz5WrP>. Acesso em 02/11/2014. Leonor Arfuch afirma que na internet “pessoas comuns, que, sem mediação jornalística ou científica, podem agora expressar livre e publicamente os tons mutantes da subjetividade contemporânea.” (ARFUCH, 2010, p.150).

sociedade em geral utilizou os meios digitais como recurso quase que exclusivo de comunicação. Com os indígenas não foi diferente. Foram muitas as *lives* e vídeos produzidos por indígenas e não pude me esquivar da análise desse material produzido quase que de forma simultânea à escrita, tendo em vista o escopo dessa pesquisa. Portanto, os fatos políticos e sociais bastante recentes atravessaram essa tese, principalmente no capítulo final.

Considerando a perspectiva histórica que envolve a temática e que emerge nas falas contemporâneas, comecei as análises a partir da ampla produção audiovisual e imagética do SPI ao longo do século XX, de forma associada a legislação criada pelo Estado brasileiro, por perceber a potência dessa produção audiovisual na construção da nação, como comunidade imaginada, conforme a abordagem de Anderson (2008) e o lugar da alteridade indígena nessa construção. A tutela estatal reforçada nas imagens e nos filmes tinha por objetivo conduzir essas populações à integração nacional, como um trabalhador. Nesse período, cabia ao SPI a manipulação das técnicas e a produção das imagens das expedições e não aos povos indígenas retratados. Era a agência indigenista estatal que detinha o domínio dos recursos técnicos e estéticos, portanto, podiam imprimir seus interesses geopolíticos e concepções nas fotografias e nos filmes, e podiam fazê-los circular a partir da articulação com diferentes instâncias da cena pública, como a imprensa ou estudos acadêmicos. Portanto, a produção imagética e audiovisual ocupou desde o início do século XX um papel importante na representação do indígena brasileiro, sob um olhar exógeno, construído pelo Estado.

A causa indígena contemporânea demanda uma exegese historiográfica, ao mesmo tempo em que historiografia brasileira tem buscado incorporar grupos sociais antes ignorados pela bibliografia, dentre os quais, os povos indígenas. A partir dos anos de 1970, em um cenário autoritário e marcado por lutas por direitos, principalmente, territoriais, a elaboração de discursos sobre si e reinterpretações de imaginários sociais, tornaram-se um desafio premente aos indígenas e ainda o são. Ao longo das últimas décadas do século XX, a abertura de espaços nas mídias por parte de lideranças e grupos indígenas ganhou destaque. Espaços nos quais estes sujeitos se esforçaram para protagonizar suas próprias narrativas memorialísticas e demandas contemporâneas.

Nas primeiras décadas do século XXI, comunidades étnicas têm utilizado os meios digitais como um instrumento político de suas reivindicações e de afirmação de identidades étnicas, seja por meio de organizações indigenistas ou propriamente indígenas, conferindo significados próprios ao seu engajamento a partir de formas

diferenciadas de apropriação do meio digital. Essa pesquisa destaca a importância de novos canais de diálogo e participação indígena em rede, viabilizados pelas novas mídias digitais. Conforme afirma Bruno Oliveira, para além do limite das aldeias, pensar a relação dos índios com as novas mídias serve “para entender os caminhos trilhados pelos indígenas brasileiros hoje” (idem, 2015, p. 24). No espaço da *Web* circulam narrativas diferentes das hegemônicas, abrindo um espaço importante de participação, ativismo político e afirmação identitária.

As narrativas advindas dos próprios indígenas, presentes com vigor na *Web*, são herdeiras de uma trajetória histórica e de formas de associativismo indígena desenvolvidos nas últimas décadas do século XX, representando as demandas indígenas na atualidade. O escritor indígena Daniel Munduruku (2012), que por sua vez mantém um blog, fala-nos das centenas de escritores indígenas anônimos que reatualizam memórias e tradições através *blogs*, *sites* e redes sociais, como forma de resistência.

Segundo Eliete Pereira (2007), ainda que a presença indígena na rede seja significativa, são poucos os estudos sobre a atuação de indígenas na Internet. Esta ausência de estudos se torna ainda mais acentuada no campo da História. Pesquisas históricas que utilizam a Internet como fonte primária ainda não são numerosas, como observa Fábio Almeida (2011). Para este autor tal fato pode ser explicado pelo fato de que “durante séculos, a historiografia baseou suas regras de validação de fontes e metodologia de análise em um suporte documental específico: o papel” (ALMEIDA, 2011, p. 10). Pode-se concordar com o autor quando este afirma que para compreender o presente não se pode mais negligenciar as fontes digitais e a Internet, sob o risco de “fechar os olhos para todo um novo conjunto de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que vêm se desenvolvendo juntamente com o crescimento e popularização da rede mundial de computadores” (ALMEIDA, 2011, p. 12).

Os debates acerca da História na era digital (CARVALHO, 2014; COSTA, 2015; LUCCHESI, 2014, 2015; MAYNARD, 2011) tem se ampliado nos últimos anos. O avanço acelerado das tecnologias da informação e da comunicação ocorrido nas últimas décadas, tem suscitado reflexões sobre a produção do conhecimento histórico a partir das mídias digitais e sobretudo a internet. Nesta perspectiva, o conceito de fonte se amplia. Essa temática crescente e complexa, não dispensa questionamentos necessários por parte de pesquisadores sobre as novas maneiras de representar o passado que essas tecnologias tornam possíveis.

Almeida (2011), ao refletir sobre o reduzido número de pesquisas que fazem uso de fontes digitais, apesar do aporte quase inesgotável após o advento da internet, ressalta a ausência de uma ampla discussão teórico-metodológica acerca do assunto. Para o autor falta ainda um número significativo de pesquisas que utilizem fontes digitais para que se chegue a uma sistematização teórica e metodológica que vai pautar esta prática. Nesse aspecto, busco contribuir com uma análise de conteúdos divulgados no meio digital na ampla rede mundial da internet, privilegiando depoimentos e imagens que formam um conjunto documental audiovisual produzido em diferentes fases do século XX e XXI, pelos próprios indígenas ou entidades e apoiadores indigenistas, sem dispensar o amplo acervo digitalizado disponibilizado pelo Museu do Índio do Rio de Janeiro no seu site institucional e o conjunto de leis relativo ao tema em cada período.

No entanto, não pretendo partir de uma ingênua e já superada noção de História objetiva, que pretende apresentar fatos com base nos depoimentos usados como fonte. Tampouco busco atribuir a essas narrativas indígenas a intenção de uma redenção ou em ‘dar a voz’ a esses sujeitos, mas, sobretudo, promover uma escuta, partindo da perspectiva de estudo defendida por Lucchesi (2014) em suas análises sobre as especificidades das oralidades no meio digital, na qual podemos considerar as experiências contidas nesses relatos virtuais como objetos legítimos de análise. Análise que deve considerar a incontornável questão da subjetividade das fontes, que, segundo Thompson (1992), não é peculiar aos depoimentos orais, mas característica de qualquer tipo de fonte, seja ela escrita, oral ou visual.

Em levantamento realizado no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes em 2018, observo um discreto deslocamento em relação ao reduzido número de pesquisas históricas que utilizam a internet como fonte. Utilizando o termo ‘internet’ e refinando a busca na área de conhecimento ‘história’, pode-se perceber um pequeno e paulatino aumento no número de pesquisas a partir do ano de 2011, além de uma concentração de 14 resultados no ano de 2016 e um crescente aumento desde então. Essa pesquisa pensa em possibilidades de produção de conhecimento histórico a partir das formas narrativas disponíveis no suporte digital, até então pouco exploradas pelos historiadores, em contraste com o seu grande uso social. Cabe refletir sobre o cenário de desconhecimento e provocar novas escritas do passado e do presente indígena, compreendendo essas populações como agentes de sua própria história.

No primeiro capítulo, intitulado “Imagens do SPI: o lugar do índio construído pelo Estado brasileiro ao longo do século XX”, as fontes selecionadas estão no âmbito

da produção audiovisual do Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967) disponibilizada ao grande público no portal do Museu do Índio do Rio de Janeiro, além da legislação indigenista produzida no período analisado e da bibliografia destinada ao tema do indigenismo desse período. A partir dessas fontes busco uma análise da trajetória da produção audiovisual e imagética oficial do SPI, construtora de um olhar exógeno sobre os povos indígenas no Brasil. Olhar construído pelas políticas e lentes do Estado na perspectiva tutelar e acompanhado pelas posturas acadêmicas e o pensamento social brasileiro.

No segundo capítulo, intitulado “Ressignificando o indígena na cena pública brasileira”, abordo a construção de um discurso da voz indígena no Brasil, analisando como fonte parte do acervo dos quase duzentos programas radiofônicos que constituíram o Programa de Índio, exibidos pela Rádio USP entre os anos de 1985 e 1990 e atualmente disponíveis em um *site*. A “primeira experiência radiofônica da comunidade indígena do Brasil”, conforme a apresentação do narrador, uma produção Núcleo de Cultura da União das Nações Indígenas, dialogou diretamente com o movimento de redemocratização do país, nos ares da construção da “Nova República”. Nesse mesmo capítulo, um conjunto de vídeos que formam a série “Índios no Brasil”, produzidos pela ONG Vídeo nas Aldeias na década de 1990, com a participação de indígenas de diferentes povos, utilizam os recursos audiovisuais em um momento de franca expansão e globalização dos meios de comunicação de massa, para difundir, sobretudo para o público estudantil, novas formas de representação indígena, distanciada da tutela estatal, além de tentar reverter um cenário marcado por estereótipos e preconceitos do senso comum.

No terceiro capítulo intitulado “Tecnologias audiovisuais como canais de diálogo com a sociedade brasileira: o que os indígenas têm a dizer?”, procuro abordar utilização das mídias digitais e da rede mundial de computadores, a Internet, por parte das comunidades e organizações indígenas, que têm utilizado a tecnologia digital por meio de sites, comunidades virtuais e redes sociais. Serão analisados nessa parte: as políticas públicas culturais e de inclusão digital do início do século XXI; o projeto “Índios Online”; o conjunto de *lives* realizadas no mês de abril de 2020 pela webrádio indígena Yandê e o Acampamento Terra Livre (ATL), que no ano de 2020 foi realizado de forma virtual, dando destaque à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

1. IMAGENS DO SPI: O LUGAR DO ÍNDIO CONSTRUÍDO PELO ESTADO BRASILEIRO AO LONGO DO SÉCULO XX

Nesse capítulo, as fontes selecionadas estão no âmbito da produção audiovisual do Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967) disponibilizada ao grande público no portal do Museu do Índio do Rio de Janeiro, da legislação indigenista produzida no período analisado e da bibliografia destinada ao tema do indigenismo no Brasil. A partir dessas fontes busco uma análise da trajetória da produção audiovisual e imagética oficial do SPI, construtora de um olhar exógeno sobre os povos indígenas no Brasil. Olhar construído pelas políticas e lentes do Estado na perspectiva tutelar e acompanhado pelas posturas acadêmicas e o pensamento social brasileiro.

Assim, o primeiro item vai tratar do contexto de formação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da tutela indígena. Emerge nessa parte a figura de Rondon, figura central na formação do órgão indigenista que envidou esforços constantes na produção audiovisual sobre as populações indígenas atraídas e pacificadas pelas

expedições de caráter científico. A legislação indigenista produzida nesse período pela ação do SPI e que molda a ação tutelar por parte do Estado brasileiro, também é abordada nesse item.

Na segunda parte, busco relacionar a produção imagética da Comissão Rondon com a construção de uma memória nacional e da “comunidade imaginada” (Anderson, 2008) no Brasil, que teve como horizonte a integração do índio à comunhão nacional sob a proteção tutelar do Estado. Com este objetivo, lanço mão do álbum fotográfico que representou a Comissão Rondon na Exposição Internacional do Centenário da Independência do Brasil, realizado em 1922 no Rio de Janeiro, o *Álbum de 22*, como ficou conhecido.

Na terceira parte, alguns dos filmes produzidos no âmbito da Comissão Rondon e da Inspetoria de Fronteiras pelo Tenente Luiz Thomaz Reis, responsável pela chefia do Serviço de Fotografia e Cinematografia da Comissão entre os anos de 1912 e 1938, são apresentados. Neles podemos observar a construção de uma etnografia nacionalista, representativa como mito de origem, aliada à missão civilizatória do SPI, deixando entrever uma impossibilidade da simultaneidade temporal, tornada viável somente a partir da perspectiva da integração e da incorporação das populações indígenas à sociedade nacional.

Na quarta e última parte, a figura de Darcy Ribeiro vem à tona a partir dos filmes *Os índios Urubus* (1949) e *Funeral Bororo* (1953), ambos realizados pela Seção de Estudos do SPI. As expedições lideradas por Ribeiro tiveram a intenção de aproximar a antropologia, como disciplina científica, à prática da política indigenista brasileira e uma orientação científica à ação estatal.

1.1 O Serviço de Proteção ao Índio (SPI): sobre sua criação e a figura de Rondon

No Brasil, a política indigenista conduzida diretamente pelo Estado republicano, por meio de uma agência especializada e leiga, surgiu no início do século XX. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), foi criado em 1910. Mais tarde, no ano de 1918, tornou-se apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O decreto nº 8072, de 20 de junho de 1910, que criou o SPILTN, previa simultaneamente a assistência aos índios e ampliação da área produtiva:

Art. 1º O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, criado no Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, tem por fim:

a) prestar assistência aos índios do Brasil, quer vivam aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados;

b) estabelecer em zonas férteis, dotadas de condições de salubridade, de mananciais ou cursos de água e meios fáceis e regulares de comunicação, centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais que satisfaçam as exigências do presente regulamento. (BRASIL, 1910)².

O Império brasileiro sentiu a necessidade de adotar medidas de defesa e ocupação da fronteira oeste do país, considerada mais vulnerável, logo após a guerra do Paraguai (1865-1870). No processo político de construção da nação e integração do território brasileiro, buscou-se conhecer melhor a cultura dos povos que habitavam o interior do país, com a intenção de povoá-lo e cultivar suas terras. Constituíam-se, assim, a ocupação gradativa dos territórios como elemento chave da unidade nacional (DOMINGUES, 1989). O controle territorial implicava em desbravar extensas regiões, criar postos militares, povoados e vilas, incentivar atividades econômicas locais e, dessa forma, a implementação de linhas telegráficas seriam estratégicas para ligar os centros urbanos às regiões remotas de Mato Grosso e, posteriormente, ao Amazonas e Acre.

O contexto de gestação do SPILTN, dirigido por Candido Mariano da Silva Rondon, está relacionado aos trabalhos das Comissões de Linhas Telegráficas, convergentes com os projetos de colonização e povoamento definidos com o surgimento do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC). A partir do ano de 1900, os trabalhos da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Mato Grosso, que tinha por objetivo estender o telégrafo pela fronteira de Mato Grosso, foram chefiados por Cândido Rondon. Ele já havia atuado na Comissão Construtora da Linha Telegráfica de Cuiabá ao Araguaia na década de 1890, na função de ajudante do major Antônio Ernesto Gomes Carneiro, com quem aprendeu a orientar os trabalhadores evitando confrontos com índios (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 107). Nos anos anteriores à sua atuação na função de ajudante de Gomes Carneiro, Rondon havia sido aluno do líder republicano e um dos principais articuladores do movimento militar que depôs a Monarquia no Brasil, Benjamin Constant, de quem recebeu grande influência seguindo a doutrina positivista.

Segundo Oliveira (2016), a matriz institucional do indigenismo republicano derivou-se da linha programática do MAIC, definida em 1906. Nessa perspectiva, a sedentarização dos indígenas fazia parte de um conjunto de medidas que visavam disponibilizar trabalhadores nacionais nas áreas mais remotas, com desenvolvimento econômico limitado. A partir de 1907, os trabalhos realizados em Mato Grosso, foram

² Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html>. Acesso em 16/01/2017.

estendidos ao estado do Amazonas e ao território do Acre. A nova Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas (CLTEMGA) foi também chefiada por Rondon. Nesse período, ele e outros militares positivistas atuaram nos debates republicanos que defendiam a capacidade de evolução dos povos indígenas³, que, fazendo uso da experiência prática de Rondon nos sertões de Mato Grosso, a partir do ano de 1908, foi a base da discussão dos projetos indigenistas no Brasil⁴.

A atuação da Comissão buscava aliar os objetivos científicos aos estratégicos. Concomitante à construção de quilômetros de linhas telegráficas, enfrentando deserções e baixas provocadas por doenças como malária e beribéri, a expedição recolheu grande quantidade de artefatos indígenas que interessavam à nascente antropologia brasileira, além de amostras de minérios, da flora e da fauna das regiões exploradas para o Museu Nacional do Rio de Janeiro⁵, instituição ligada ao MAIC à época. Rondon passou a se apresentar publicamente como um dos artífices das políticas de Estado voltadas para os indígenas, sobretudo após um conjunto de conferências apresentadas no Rio de Janeiro e São Paulo no ano de 1910. Aumentava, assim, sua posição de destaque no debate público a respeito do futuro dos indígenas e da colonização do país. Alicerçado nos pressupostos positivistas, propôs uma ação indigenista para integrar os indígenas à sociedade brasileira e de forma pacífica. Nesse momento surge a proposta de criar uma agência indigenista do Estado, afastando, assim, a Igreja Católica da catequese indígena, conforme o preceito republicano laico e, ao mesmo tempo, assegurando legalmente o controle das ações sobre esses povos e seus territórios. Ribeiro (1962) atribuiu a adoção de uma assistência leiga estatal voltada aos índios, ao “malogro das missões religiosas” (RIBEIRO, 1962, p. 17). Para este autor, coube aos positivistas, baseados no evolucionismo humanista de Auguste Comte, a formulação desta nova política

³ Os indígenas foram objeto de intensos debates políticos e intelectuais ao longo do século XIX. Discutia-se a possibilidade de torná-los símbolo nacional. Ao mesmo tempo, também representavam a barbárie. Segundo Ventura (1991), a imagem negativa do homem e da natureza americanos, desenvolvida por Montesquieu e Buffon, e a imagem positiva de um estado natural defendida pela filosofia de Rousseau, geraram uma tensão que desembocou nos debates acerca do racismo científico e inferioridade dos povos não-brancos, que marcaram a cultura brasileira do século XIX. Sobre o tema ver Guimarães (1988), Schwarcz (1993), Turin (2012), Ventura (1991).

⁴ “Depois das jornadas de Rondon, da vitória prática de seus métodos persuasórios junto a grupos aguerridos como os Nambikuára, não podiam manter-se mais aquelas velhas teses defendidas por tantos, da incapacidade do índio para a civilização” (RIBEIRO, 1958, p. 33).

⁵ Ribeiro (1958) cita alguns dos colaboradores científicos dessas expedições como Roquette-Pinto, A. J. Sampaio, Adolfo Lutz, Alípio Miranda Ribeiro, Von Ihering, entre outros. O autor acrescenta que “a coleção de artefatos indígenas (3.380), de plantas 98.837), de animais (5.676) e de minerais (?) que Rondon encaminhou ao Museu Nacional perfazem a maior contribuição feita àquela instituição em um século de existência. Os estudos de campo e análise destas coleções dariam lugar a mais de uma centena de publicações que colocaram Rondon no primeiro plano como incentivador do desenvolvimento das ciências no Brasil” (RIBEIRO, 1958, pp. 19, 20).

indigenista, propugnada “pela autonomia das nações indígenas na certeza de que, uma vez libertas de pressões externas e amparadas pelo governo, evoluiriam espontaneamente” (idem, 1962, p.17).

Os trabalhos da Comissão originaram diversas publicações científicas. Ganhavam fama as técnicas de atração e pacificação utilizadas por Rondon, baseadas em evitar o confronto com índios em seus territórios, dispensando o uso de armas, demonstrando que era possível civilizá-los pela persuasão⁶. Dessa forma, vinculava-se seu nome a ações heroicas junto aos grupos indígenas com os quais a Comissão conseguiu estabelecer relações amistosas. O lema adotado para os homens sob o comando de Rondon, o primeiro princípio, conforme a descrição de Ribeiro, era “Morrer se preciso for, matar, nunca” (RIBEIRO, 1958, p. 08)⁷. Na segunda parte de *A Política Indigenista Brasileira* (1962), tendo por base os relatórios do SPI, Darcy Ribeiro descreveu experiências da Comissão Rondon detalhando os trabalhos de atração e pacificação dos índios. O autor conclui que o primeiro princípio foi devidamente cumprido pela Comissão, mas admite que “a obra de pacificação atende mais às necessidades de expansão da sociedade nacional que aos índios.” (RIBEIRO, 1962, p. 99).

A breve descrição acerca do contexto de formação do SPI de forma entrelaçada a trajetória de Rondon, sustentada até esta parte do texto, serve para introduzir algumas reflexões sobre a construção de Rondon como personagem histórico, a quem se atribui quase que exclusivamente a formação do SPI, leitura ainda atual em algumas análises. Para tal, faz-se necessário considerar estudos como os de Souza Lima (1995, 2011). Para este autor, “defender ou louvar Rondon, a figura mítica, é defender e louvar o Estado brasileiro” (SOUZA LIMA, 2011, p. 202). O autor se refere ao mito, não ao ator histórico específico. Portanto, explora em boa parte de sua obra, especialmente em *Um Grande Cerco de Paz* (1995), o Estado brasileiro e suas ações sobre os povos indígenas, personificado em Rondon. O autor defende que sua crítica é direcionada a certas abordagens com contornos nacionalistas que forjam, nessa figura importante do

⁶ Souza Lima (2014) afirma que as técnicas de atração e pacificação de povos hostis utilizadas por Rondon foram “em larga medida cunhadas pelos missionários jesuítas no período colonial” (SOUZA LIMA, 2014, p. 206). Oliveira e Freire (2006) argumentam que “embora em muitos momentos os seus ideólogos enunciem os seus princípios de acordo com uma linguagem positivista (e mesmo com uma retórica anticlerical), o modelo indigenista adotado retoma – como herdeiro – formas de administração colonial empregadas desde os tempos dos missionários jesuítas” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 112).

⁷ Os demais princípios, que totalizam quatro, consistiam em: respeito às tribos indígenas como povos independentes; garantir aos índios a posse das terras que habitam e são necessárias à sua sobrevivência; assegurar aos índios a proteção direta do Estado (RIBEIRO, 1958).

indigenismo brasileiro, um mito: “mito é mito, sempre recontado e nunca matéria de verdade ou mentira. Mitos de Estado, Estado são” (idem, 2011, p. 202).

A filiação a um possível rondonismo continua atual. Nesse sentido, Souza Lima (2011) cita Gomes (2009). Em *Por que sou rondoniano*, Gomes (2009) afirma que as críticas ao Serviço de Proteção aos Índios e ao general Cândido Rondon são dominantes nos meios acadêmicos e indigenistas, ao ponto que “há hoje muito poucos antropólogos e indigenistas que se declaram rondonianos ou ao menos que põem a cara de fora para tecer suas considerações ou fazer sua apologia ao trabalho ou às ideias do velho general.” (GOMES, 2009, p. 173). O autor se declara rondoniano e explica:

ser rondoniano é defender firmemente o aspecto ético da visão de Rondon sobre o relacionamento do índio com o Brasil, é guardar o respeito pelo trabalho que fez dentro do contexto da história do Brasil em que viveu, é admirá-lo pelo que conseguiu realizar ao criar uma nova ética de dedicação à causa indígena e é tê-lo como referência de diálogo e debate sobre o que é o índio em si e o que é o índio diante de seu destino. (idem, 2009, p. 173).

À guisa de exemplo, um texto mais recente vai ao encontro das formulações de Gomes. Mello (2017), afirma que “o legado de Rondon foi de fundamental importância para que, hoje, tenhamos políticas públicas de proteção a esta parcela da população” (idem, 2017, p. 34). Respalado em Ribeiro (1958), para Mello a atuação de Rondon torna efetiva a presença do Estado brasileiro junto aos povos indígenas, a partir de uma instituição indigenista idealizada pelo próprio Rondon e que assume o dever de dar proteção a essas populações. O autor também salienta a importância que a documentação tem para esta porção vulnerável da sociedade brasileira nos dias atuais em suas lutas por direitos territoriais, valorizando o conjunto documental e audiovisual produzido pela Comissão Rondon e atualmente preservado pelo Museu do Índio no Rio de Janeiro e disponibilizado ao grande público em seu site⁸ e do qual lancei mão para as análises desse capítulo.

Um outro exemplo da centralidade da figura de Rondon é o projeto intitulado *Rondon, a construção do Brasil e a causa indígena*⁹, desenvolvido pelo Museu do Índio do Rio de Janeiro, no ano de 2009. Nesse projeto um material pedagógico composto por um almanaque, um DVD e um guia do professor, foi distribuído às escolas públicas do Rio de Janeiro. O Almanaque Histórico Marechal Rondon foi organizado em quatro eixos básicos relacionados ao personagem: Caminhos do Brasil; Índios no Brasil;

⁸ Disponível em : <http://www.museudoindio.gov.br/>. Acesso em 09/04/2019.

⁹ Esse projeto faz parte da 12ª edição do Projeto Memória da Fundação Banco do Brasil, em parceria com a Sociedade de Amigos do Museu do Índio (SAMI).

Palavras e Imagens; Homem Público. Apresentar a trajetória de Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), tem por objetivo “oferecer aos professores e a seus alunos importantes caminhos da história e cultura do país [...] conhecer como foi construída a nação em que vivemos” (MOREL, 2009, p. 05). Como desdobramento do projeto foi criado um *site*¹⁰ para disponibilizar o conteúdo produzido no âmbito do projeto com fartos recursos imagéticos e textos.

Souza Lima (2011), destaca em *Os Índios e a Civilização* (RIBEIRO, 1970) seu impacto na escrita da história da ação do Estado brasileiro sobre os índios, principalmente até a década de 1980. Essa obra traz as formulações de Ribeiro, também presentes em *A Política Indigenista Brasileira* (1962), sobre uma oposição entre a ineficácia das missões religiosas e projetos de extermínio dos índios¹¹ às ações de um grupo específico e abnegado, sob a liderança e experiência de Rondon, que criou um serviço do Estado brasileiro, o SPI, para defender e proteger os indígenas, apesar dos limites e fragilidades desse serviço reconhecidos pelo autor¹². A perspectiva de Ribeiro enfatizou a dimensão humanitária desse processo, ligada a um apelo ético acerca de uma dívida moral voltada aos autóctones, àqueles que supostamente não conseguiriam sobreviver aos avanços da sociedade moderna. Protegê-los, deveria ser uma obrigação do Estado, permitindo que lentamente se adaptassem ao mundo contemporâneo.

Há de se considerar o momento histórico da escrita de *Os Índios e a Civilização*, publicado pela primeira vez em 1970, durante o exílio do autor e o jogo político que o contexto da ditadura civil-militar no Brasil envolvia. Cabe igualmente considerar que obras que procuraram deslocar o conceito de proteção fraternal rondoniana e que enfocaram a participação dos índios na história nacional começaram a ser produzidas em circunstâncias específicas, posteriores a década de 1970, momento de reorientação teórica, que será abordado no capítulo seguinte, e concomitante às lutas indígenas que resultaram nas mudanças constitucionais de 1988.

¹⁰ Disponível em: <http://www.projetomemoria.art.br/rondon/marcas-museu-do-indio.jsp>. Acesso em 09/04/2019.

¹¹ Ribeiro (1962) cita o exemplo do emblemático artigo do então Diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, publicado em 1907, em defesa do extermínio dos índios considerados hostis, em face da sua relação conflituosa com imigrantes no sul do Brasil. Na visão de Ihering, sendo os índios um empecilho à civilização e a colonização, não havia outro recurso senão seu extermínio.

¹² *Doença, fome e desengano* é o título de uma das partes do segundo capítulo de *A Política Indigenista Brasileira* (1962). Os limites do SPI vêm à tona em outros momentos: “no campo da assistência e da proteção, o SPI falhou frequentemente” (RIBEIRO, 1962, p. 99).

Os Decretos nº 8.072 de 1910 e nº 9.214 de 1911¹³, que respectivamente criava e regulamentava o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, conceberam a estrutura com a qual o Serviço operaria, especificando no que consistia a proteção e assistência aos índios, além de detalhar o tratamento que seria dado às terras ocupadas pelos indígenas, classificando-os em grupos: índios aldeados; índios pertencentes a povoações indígenas; índios nômades e índios que viviam promiscuamente com civilizados.

Também previam a criação de centros agrícolas e a localização de trabalhadores nacionais sertanejos “que, por sua capacidade de trabalho e absoluta moralidade, possam merecer os favores consignados para esse fim.” (BRASIL, 1910). Os decretos também dispuseram sobre a organização do Serviço e atribuições do pessoal, um corpo de funcionários à serviço do MAIC, a serem alocados na sede do Serviço, nos estados, nas povoações indígenas e nos centros agrícolas. Um breve exame dessa legislação deixa entrever a necessidade de controlar e disciplinar as atividades econômicas a serem desenvolvidas nas áreas de ação do Serviço, ao mesmo tempo em que estabeleciam a assistência aos índios. A questão das terras indígenas ocupou os Capítulos I, II e V, *Da proteção aos índios, Das terras ocupadas por índios e Das povoações indígenas*, respectivamente.

No Capítulo I, Título I, do decreto de 1910, *Da proteção aos índios*, o artigo 2º prescrevia garantias importantes em relação às terras indígenas, como por exemplo, velar pelos direitos já conferidos pelas leis vigentes à época. O parágrafo 2º determinava: “garantir a efetividade da posse dos territórios ocupados por índios e, conjuntamente, do que neles se contiver, entrando em acordo com os governos locais, sempre que for necessário;” (BRASIL, 1910). O fim da escravidão trazia à elite econômica e política brasileira, agrária e escravocrata por tradição, desafios em relação ao controle de acesso à terra. Dessa forma, a Constituição de 1891 negligenciou a questão das terras indígenas e transferiu para os governos estaduais o controle e as decisões sobre as terras devolutas. Com o regulamento de 1910, o MAIC esperava garantir legalmente posses aos índios através da concessão estadual de terras devolutas. O parágrafo 12, desse mesmo artigo do Capítulo I, determinava “promover, sempre que for possível, e pelos meios permitidos em direito, a restituição dos terrenos, que lhes tenham sido usurpados;” (BRASIL, 1910). O Capítulo II, *Das terras ocupadas por*

¹³ Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9214-15-dezembro-1911-518009-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 28/04/2019.

índios, atribuía ao MAIC a intermediação nos acordos com estados ou municípios para a legalização da posse de terras ocupadas por índios e nas concessões de terras devolutas necessárias às povoações indígenas ou à instalação de centros agrícolas¹⁴.

No artigo 2º do Capítulo I, o parágrafo 4º, dispõe: “fazer respeitar a organização interna das diversas tribos, sua independência, seus hábitos e instituições, não intervindo para alterá-los, senão com brandura e consultando sempre a vontade dos respectivos chefes;” (BRASIL, 1910). Porém, ao mesmo tempo que o respeito à organização interna dos grupos fica assegurado, abre-se mecanismos para modificações em seus modos de vida, ainda que com brandura e consulta aos respectivos chefes. Em outros pontos do artigo, essas modificações são previstas, em contiguidade ao parágrafo 4º. Vejamos os parágrafos a seguir:

10, ministrar-lhes os elementos ou noções que lhes sejam aplicáveis, em relação as suas ocupações ordinárias;

11, envidar esforços por melhorar suas condições materiais de vida, despertando-lhes a atenção para os meios de modificar a construção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, ofícios e os gêneros de produção agrícola e industrial para os quais revelarem aptidões;

[...]

14, fornecer aos índios instrumentos de música que lhes sejam apropriados, ferramentas, instrumentos de lavoura, máquinas para beneficiar os produtos de suas culturas, os animais domésticos que lhes forem úteis e quaisquer recursos que lhes forem necessários; introduzir em territórios indígenas a indústria pecuária, quando as condições locais o permitirem;

[...]

16, ministrar, sem caráter obrigatório, instrução primária e profissional aos filhos de índios, consultando sempre a vontade dos pais; (BRASIL, 1910)

O Capítulo V, *Das povoações indígenas*, determina no Art. 15 que os antigos aldeamentos, passariam a denominar-se Povoações Indígenas, “onde serão estabelecidas escolas para o ensino primário, aulas de música, oficinas, máquinas e utensílios agrícolas, destinados a beneficiar os produtos das culturas, e campos apropriados a aprendizagem agrícola.” (BRASIL, 1910). Nas áreas anexas aos campos, atividades como apicultura, sericultura, pequenas indústrias e criação de animais, seriam estimuladas. O parágrafo único desse Capítulo determina: “Não será permitido, sob pretexto algum, coagir os índios e seus filhos a qualquer ensino ou aprendizagem, devendo limitar-se a ação do inspetor e de seus auxiliares a procurar convencê-los, por meios brandos, dessa necessidade” (BRASIL, 1910).

¹⁴ “Nem mesmo a demarcação dos terrenos por iniciativa dos agentes federais, como estabelecia o Decreto 8.072 (artigos 4º, 5º e 6º), era consensual, pois os governos dos estados exigiam que ocorresse a tramitação pelos Institutos de terras estaduais. [...] Durante a existência do SPI, inúmeras propostas de criação de terras indígenas foram negadas pelos governos estaduais (Freire, 2005), pois estes tinham um amplo poder de transferência e negociação de terras.” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, pp. 119, 120).

Com essas finalidades, as práticas de intervenção na vida indígena nas áreas de abrangência do Serviço compreenderiam o ensino formal e de novas técnicas agrícolas, de pecuária, industriais, entre outras. Dessa forma, a força de trabalho indígena contribuiria, ao lado dos demais trabalhadores nacionais enquadrados no Título II do regulamento, para aumentar a produtividade na agricultura e nas formas de atividades econômicas prescritas. O Art. 21 do Capítulo V estabelecia que “Os índios trabalharão livremente e terão pleno direito ao produto integral do seu trabalho” (BRASIL, 1910). A proteção aos índios atrelava-se a adoção gradual de hábitos considerados civilizados e sua inserção nas atividades econômicas, sob a influência amistosa do corpo de funcionários do Serviço.

O artigo 2º estabelecia a necessária mediação dos inspetores do Serviço nos casos de conflito entre diferentes povos indígenas e, da mesma forma, na sua relação com a sociedade não-indígena e com o Estado, conforme demonstram os parágrafos a seguir:

8º, procurar manter relações com as tribos, por intermédio dos inspetores de serviço de proteção aos índios, velando pela segurança deles, por sua tranquilidade, impedindo, quanto possível, as guerras que entre si mantêm e restabelecendo a paz;

9º, concorrer para que os inspetores se constituam procuradores dos índios, requerendo ou designando procuradores para representá-los perante as justiças da paz e as autoridades locais; (BRASIL, 1910)

A ação dos inspetores voltava-se também aos “índios nômades e dos que se mantiverem em promiscuidade com civilizados” (BRASIL, 1910), conforme demonstra o Artigo 14:

Art. 14. A diretoria, por intermédio dos inspetores, procurará, por meios brandos, atrair os índios que viverem em estado nômade e prestará aos que se mantiverem em promiscuidade com civilizados a mesma assistência que lhe cabe dispensar aos mais índios.” (BRASIL, 1910).

A pesquisa de Freire (2005) demonstra que, quando o SPI foi criado, atuaram na função de inspetores os engenheiros-militares ou os militares que participaram dos trabalhos de atração e pacificação de povos indígenas nas Comissões de Linhas Telegráficas desde o final do século XIX, em sua maioria positivistas ligados ao Apostolado Positivista do Brasil¹⁵. O decreto nº 8.072 de 1910 fixou em 13 o número de inspetores para todo o Brasil, porém esse número decresceu para 10 inspetores no ano seguinte, com o decreto nº 9.214, além de fundir algumas Inspetorias. Por determinação

¹⁵ Freire (2005) afirma que “não há estudos sobre esses colaboradores do SPI, sua origem social e o capital cultural que detêm. O foco fica restrito a Rondon, até nos estudos recentes.” (FREIRE, 2005, p. 29).

do Ministro da Guerra, no segundo ano de atividades do SPI, os engenheiros-militares que trabalhavam como inspetores nas atividades de atração de povos indígenas retornaram ao Exército. O SPI contratou, então, inspetores civis para continuar os trabalhos de atração e pacificação, que envolviam índios de São Paulo, Maranhão, Minas Gerais, Bahia, Espírito Santo e outras regiões. Usando as técnicas defensivas difundidas por Rondon, uma vez consolidada a pacificação, buscava-se junto aos governos dos estados a garantia de terras para a sobrevivência física dos indígenas.

Portanto, aliando a assistência aos índios ao horizonte de torná-lo um trabalhador nacional, o SPILTAN lançava as bases da tutela indígena por parte do Estado republicano brasileiro. Sob o lema da proteção fraternal, foi materializado um corpo de leis e normas que tornaram o órgão indigenista o mediador e controlador das relações dos índios com o Estado e a sociedade nacional, alicerçando, assim, a demarcação de fronteiras no espaço geográfico e social.

1.1.1 A proteção fraternal: a tutela indígena.

Após as regulações de 1910 e 1911, postas a tramitar em 1912 no âmbito da criação do SPILTAN, os indígenas foram inseridos no primeiro Código Civil republicano, Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916¹⁶, que entrou em vigor em 1917. O artigo 6º do capítulo I da legislação de 1916 declarava os silvícolas como relativamente incapazes, equiparados aos maiores de dezesseis e menores de vinte e um anos, às mulheres casadas e aos pródigos. O parágrafo único desse artigo do Código Civil determinava que “os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação.” (BRASIL, 1916).

O decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928¹⁷ foi um regulamento específico à situação jurídica dos índios em território brasileiro. Esse decreto, promulgado por iniciativa do SPI, emancipou da tutela orfanológica todos os índios nascidos em território nacional, “qualquer que seja o grau de civilização em que se encontrem” (BRASIL, 1928). Para os efeitos dessa legislação, que previa uma emancipação progressiva, os índios foram classificados nas seguintes categorias, semelhantes às de 1910, quando o SPILTAN foi criado: 1º, índios nômades; 2º, índios arranchados ou

¹⁶ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071impressao.htm#art147. Acesso em 28/04/2019.

¹⁷ Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>. Acesso em: 29/04/2019.

aldeados; 3º, índios pertencentes a povoações indígenas; 4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivessem promiscuamente com civilizados¹⁸. Os índios das três primeiras categorias deveriam orientar suas relações pelos costumes tribais. Para cada uma dessas categorias foi proposta uma ação específica nas terras onde seriam criados postos indígenas diferenciados. Conforme o grau de sedentarização dos índios, seriam demarcadas áreas maiores ou menores com o objetivo de desenvolver a produção agrícola. Essa classificação também deveria orientar a tutela estabelecida legalmente a cada categoria. O artigo 5º do decreto de 1928 determinava que “a capacidade, de fato, dos índios sofrerá as restrições prescritas nesta lei, enquanto não se incorporarem eles à sociedade civilizada” (BRASIL, 1928). O artigo nº 6 completava:

os índios de qualquer categoria não inteiramente adaptados ficam sob a tutela do Estado, que a exercerá segundo o grau de adaptação de cada um, por intermédio dos inspetores do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, sendo facultado aos ditos inspetores requerer ou nomear procurador, para requerer em nome dos mesmos índios, perante as justiças e autoridades, praticando para o referido fim todos os atos permitidos em direito. (BRASIL, 1928)

Considerados relativamente incapazes desde o Código Civil de 1916, com a legislação de 1928 os indígenas não mais deveriam ficar sob a tutela dos juízes de órfãos, conforme determinava a legislação do Império, e sim sob a tutela direta do Estado republicano brasileiro, através de uma agência estatal com esta finalidade, ficando estabelecido que dela poderiam “emancipar-se progressivamente, até sua plena investidura nos direitos e deveres do cidadão comum” (RIBEIRO, 1962, p. 115). A relação da categorização dos índios com as terras, contemplava o horizonte de torná-los um trabalhador nacional ou pequeno produtor rural. Nessa perspectiva civilizatória a condição indígena seria concebida como algo transitório e foram desenvolvidos procedimentos pedagógicos nos postos indígenas para essa transição, como por exemplo, o ensino formal nas escolas e o ensino prático nas oficinas mecânicas instaladas nos postos indígenas.

O corpo de administradores e funcionários do SPI pôde elaborar estratégias para ações de tutela sobre os índios, estabelecendo uma relação de controle com base na proteção fraternal, ou seja, o Estado como o defensor dos povos nativos brasileiros. Com este objetivo foram criados cargos técnicos e administrativos, sedes regionais, que

¹⁸ Segundo Oliveira e Freire (2006) essa classificação impactou legislações e políticas voltadas aos índios por boa parte do século XX: “essa foi a base para a classificação dos índios segundo as condições de integração – isolados, em contato intermitente, em contato permanente e integrados – utilizada no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) e em numerosos documentos do SPI a partir dos anos 50.” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 121).

por sua vez geraram um aparato burocrático e um suporte governamental significativo¹⁹. O cargo mais elevado do SPI era o de Diretor Geral, ocupado pioneiramente por Cândido Rondon, que o exerceu até 1930. A sede do órgão indigenista federal ficava localizada no Rio de Janeiro. Da capital federal eram emitidas ordens para as Inspetorias Regionais, geralmente instaladas nas capitais dos estados. As inspetorias contavam com inspetores regionais, encarregados pela fiscalização e atendimento das necessidades de cada um dos Postos Indígenas ou Centros Agrícolas. Nessa cadeia hierárquica juntavam-se outros cargos como os de agrônomos, desenhistas, auxiliares de ensino, escreventes, serventes, ajudantes, entre outros. Por vezes, alguns desses cargos também eram ocupados por indígenas, como uma estratégia de legitimar o Serviço junto às populações tuteladas.

Ao fazer um balanço crítico dos cinquenta anos de atividades indigenistas do SPI, Ribeiro (1962) reconheceu que imensas regiões do país, anteriormente habitadas por índios que passaram a viver nos Postos Indígenas, assentados em pequenas parcelas dos antigos territórios tribais, destinavam-se, desde então, à produção agrícola, pastoril e extrativa de maior peso econômico no Brasil. Dessa forma, nas terras dos pacificados Kaingangs, Xóklengs, Botocudos, Umotinas, Parintintins e vários outros, desenvolveram-se cafezais, cidades, fazendas, seringais, pastagens e outras atividades econômicas.

Ribeiro descreve as técnicas persuasórias de atração e pacificação utilizadas pelo SPI²⁰, ressaltando as baixas e êxitos das turmas de pacificação, que, segundo o autor, tinham como primeira tarefa “convencer os índios de que se trata de gente diversa de todos os brancos que antes penetraram na região” (RIBEIRO, 1962, p. 44), portanto,

¹⁹ O SPI se constituiu como uma “autoridade burocrática” (Weber, 1974), formada a partir de três elementos: “1. Rege o princípio de áreas de jurisdição fixas e oficiais, ordenadas de acordo com regulamentos, ou seja, por leis ou normas administrativas. 1. As atividades regulares necessárias aos objetivos da estrutura governada burocraticamente são distribuídas de forma fixa como deveres oficiais. 2. A autoridade de dar ordens necessárias à execução desses deveres oficiais se distribui de forma estável, sendo rigorosamente delimitada pelas normas relacionadas com os meios de coerção físicos, sacerdotais ou outros, que possam ser colocados à disposição dos funcionários ou autoridades. 3. Tomam-se medidas metódicas para a realização regular e contínua desses deveres e para a execução dos direitos correspondentes, somente as pessoas que têm qualificações previstas por um regulamento geral são empregadas” (idem, 1974, p. 229). O autor afirma ainda que “a autoridade permanente e pública, com jurisdição fixa, não constitui a norma histórica, mas a exceção” (idem, 1974, p.229).

²⁰ De forma resumida, essas técnicas consistiam em atrair trabalhadores da população local para as tarefas de atração e pacificação; deslocar-se para dentro do território tribal e próximo a rios ou estradas, para facilitar o abastecimento e fugas, caso fossem necessárias; instalar um abrigo seguro, construído com zinco, para resistir às flechas e cercado de arame farpado; plantar roças para atrair os índios; espalhar pequenos brindes na localidade; uma vez aceito os brindes, iniciar o “namoro”, ou seja, pequenas visitas e trocas de brindes, com uso de intérpretes que falem línguas do mesmo tronco linguístico, até selar a pacificação em definitivo (Ribeiro, 1962).

para este autor, a ação tutelar implementada pelo SPI seria uma alternativa ao extermínio físico das populações indígenas, em curso. Ao narrar a primeira pacificação efetuada pelo SPI em 1912, nos sertões do noroeste paulista, o autor contextualiza o conflito ali instalado à época, em meio à violenta campanha da imprensa fomentada por grileiros que desejavam dizimar os índios Kaingang, interessados na posse de suas terras cortadas pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, em construção. Assim garantiriam a construção da linha férrea e a abertura de novas fazendas de café. Na ocasião, conforme discorre Ribeiro, bugreiros invadiram as aldeias matando homens, mulheres e crianças, e, por seus feitos, considerados heróis por uma parcela da população. Trabalhadores da construção da Estrada, armados com espingardas, atiravam a esmo nas matas, atingindo indígenas. Os Kaingangs reagiram com hostilidade, constituindo-se como um dos grupos mais aguerridos do Brasil.

A emblemática narrativa de Ribeiro (1962), acerca da difícil e persistente tarefa da pacificação em meio a toda truculência a qual o povo Kaingang foi submetido, ainda serve para ressaltar o princípio da proteção e amparo pelo “abraço amigo” do governo federal, e pode ser estendido aos demais povos, em prejuízo de seus territórios tradicionais, reconhecido pelo autor em seu balanço crítico. As estratégias de atração e pacificação rondonianas, reduzidas e padronizadas, por vezes adaptadas, continuaram a ser aplicadas por inspetores e técnicos do SPI, especialmente em áreas em conflito semelhante ao dos Kaingangs do oeste de São Paulo ou dos Urubus-Kaapor do Maranhão, estes somente pacificados após dezoito anos de esforços do SPI.

A Constituição de 1934 foi a primeira a estabelecer em seu artigo 129 que “será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (BRASIL, 1934)²¹. Afinal, a garantia da terra era essencial para a sobrevivência física dos índios após as pacificações, sob o risco de intensa depopulação, fato recorrente, tendo em vista surtos de gripe, varíola e sarampo que provocaram dizimações em grupos indígenas que tiveram contato com a sociedade envolvente desde a fundação do SPI, como foi o caso dos índios Urubus, relatado por Ribeiro (1962). A perda dos sistemas com os quais já estavam ecologicamente adaptados e a adoção de diferentes hábitos também foi outro fator de doenças. Da mesma forma, a interferência na autossuficiência dos povos, os deslocamentos e redução do antigo território tribal, causaram a fome. Povos lavradores

²¹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em 06/05/2019.

como os Aruakes, os Karibes e os Tupis, proviam sua subsistência a partir de um esforço coletivo que envolvia toda a comunidade, assim cada aldeia contava com grandes roçados, que ao lado da caça e da pesca, garantiam alimentos durante todo o ano, práticas que nos Postos Indígenas foram substituídas por lavouras rudimentares (Ribeiro, 1962). Porém, os estados continuaram tratando as terras indígenas como devolutas, prejudicando sua regularização. Por outro lado, por décadas a União deixou de regulamentar o artigo constitucional sobre as terras indígenas, que fora reeditado com poucas alterações em 1937 e 1946.

A tutela jurídica e administrativa, instituída pelo Estado brasileiro às populações indígenas foi analisada criticamente por Souza Lima (1995). A perspectiva do poder tutelar²² (Souza Lima, 1995) impactou pesquisas posteriores sobre o tema, em oposição às concepções de Ribeiro. Apoiado em Foucault (1979), Souza Lima, admite o poder como guerra que se prolonga por outros meios, extrapolando a dicotomia destruição/resistência, envolvendo processos de assujeitamento/ assenhramento de populações. Mesmo a paz estabelecida pelo poder político, que podemos associar aqui ao princípio rondoniano de proteção fraternal, reatualiza a guerra sob diferentes modos. Nessa perspectiva, o poder tutelar tem o controle da inclusão/exclusão de populações na comunidade imaginada como nacional, conferindo o status dessas populações na trama social mais ampla a que se submetem. Não age apenas como instrumento disciplinador, redutor de alteridades, mas gera hierarquias na sociedade na qual está inserido. O papel do Estado é destacado pelo autor como “mediador fundamental” (idem, 2014 p. 55) ao estabelecimento do vínculo de submissão e proteção. Na concepção do autor, o sentido de proteção produzido pelo SPI, não envolvia necessariamente a defesa de direitos sobre territórios tradicionais reconhecidos pelos indígenas ou a manutenção de particularidades étnicas de cada grupo. Estava atrelada aos interesses da sociedade nacional em integrá-los, mesmo que, em alguns casos, à revelia dos interesses indígenas.

Oliveira (2016) analisa a tutela como uma forma de dominação pela mediação, ancorada no paradoxo, envolvendo princípios contraditórios que envolvem a repressão e

²² “Denominei de ‘tutelar’ o exercício de poder de Estado sobre espaços (geográficos, sociais, simbólicos) que atua através da identificação, nomeação e delimitação de segmentos sociais tomados como destituídos de capacidades plenas necessárias à vida cívica. Por esta sua “incapacidade relativa”, ou no linguajar jurídico, por sua “hipossuficiência” , os indígenas eram considerados, até 1988, com a “Constituição Cidadã”, carentes de uma proteção especial e destinatários de um tipo de mediação “pedagógica” que lhes compensasse a posição relativamente inferior em sua inserção na comunidade política, que viesse a torná-los preparados a exercer cidadania plena.” Assim, a “deficiência” do tutelado era em si a caução da soberania, ainda que de certo não a única (SOUZA LIMA, 2014, p. 55).

a proteção, seja de forma alternada ou combinada, acionada em diferentes contextos e por diferentes interlocutores. Para esse autor, a tutela é uma categoria central para se compreender a incorporação dos indígenas à sociedade brasileira, não restrita ao corpo de leis do século XX no âmbito do indigenismo republicano, mas como forma de dominação instituída na Colônia, assumindo formas diferentes ao longo do tempo por agentes históricos distintos e ligada a uma missão civilizatória. Na proteção aos índios, previa-se o controle de conflitos entre as populações indígenas e dessas com a sociedade nacional, o que seria alcançado com a criação de reservas territoriais. Portanto, a criação de reservas indígenas também contribuiu para a normalização do mercado de terras nas regiões onde foram implementadas, elevando o seu valor como mercadoria²³. Previa-se igualmente a instrumentalização para o aproveitamento da mão de obra e de recursos naturais presentes nos estabelecimentos indígenas. O autor afirma ainda que apesar da visibilidade nacional e internacional do SPI, os seus próprios ideólogos observaram a desaparecimento de mais de oitenta e sete etnias, trinta e sete delas de povos considerados isolados, somente na primeira metade do século XX. A atuação da agência indigenista foi mais intensa onde a presença indígena foi considerada perigosa aos interesses regionais ou onde pudessem inviabilizar projetos governamentais, sejam eles, ferrovias, estradas, linhas de comunicação, entre outros. Dessa forma, a ação da agência indigenista protegeria as populações indígenas do extermínio físico, mediante a tutela estatal e a liberação de terras aos interesses econômicos estatais e privados.

Outro aspecto da tutela destacado por Oliveira é a negação da *agency* do tutelado, ou seja, a ação ou expressão pública do tutelado deve ser necessariamente chancelada pelo tutor. É nesse aspecto que a produção fotográfica, e posteriormente filmográfica, da Comissão Rondon será analisada nos itens a seguir. Com este objetivo, torna-se importante destacar a atuação do Major Luiz Thomaz Reis e do próprio Rondon na produção da imagética etnográfica do SPI relativa à Comissão, como veremos nos itens a seguir.

1.2 O acervo imagético da Comissão Rondon no Museu do Índio on-line

O conjunto documental e audiovisual produzido pela Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas (CLTEMGA), também

²³ Sobre o tema ver Erthal (1992).

conhecida apenas como Comissão Rondon, permite-nos uma reflexão sobre formas de administração e gestão do território constituído como nacional e republicano no Brasil, considerando seu impacto sobre as populações autóctones e o empreendimento semiótico que esses processos envolvem na produção de uma memória nacional. Afinal, narrativas da nação com as quais as gerações presentes possam se identificar e sentir orgulho de sua própria identidade (ELIAS, 2006), “fornecem estórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas” (HALL, 2006, p. 52). Hall argumenta que “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas formadas e transformadas no interior da representação” (idem, 2006, p. 48).

A Comissão Rondon produziu um significativo conjunto documental e audiovisual. Foi criada uma seção especializada em fotografia e cinematografia, que, segundo Lasmar (2008), exigiu grandes investimentos em tecnologia e contratação de pessoal. Imagens estáticas ou em movimento, exibidas a partir de filmes e fotos, podem exemplificar um campo de representações que atuaram e atuam na produção de sentidos de nação brasileira e processos de identificação. Imagens que variam de concepções de um índio integrado aos seus costumes tradicionais ao de um índio pacificado e civilizado.

Podemos relacionar o empreendimento do SPI às formulações de Anderson (2008). O autor considera a identidade nacional como uma “comunidade imaginada”. A tese central de Anderson, consiste em desvincular a explicação do sentimento nacional da questão da ideologia, atribuindo-lhe características que contribuem para uma compreensão de nação e nacionalismo mais próxima da comunhão religiosa do que de uma doutrina política. Nesse aspecto, o autor considera o papel da imprensa e também da tríade: o museu, os censos e os mapas, na criação de uma espécie de ligação invisível e simbólica, que atua na formação das comunidades políticas nacionais que compartilham símbolos e signos em comum. Para o autor, o contexto de proliferação de jornais e outras publicações, como o romance, criou um tempo de simultaneidade e de estar junto daqueles que, não raramente, não possuem a menor semelhança cultural entre si. Podemos estender às formulações de Anderson a produção audiovisual e imagética, amplamente disseminada a partir do século XX e da qual a Comissão Rondon fez ampla utilização. Dessa forma, temos nossas vidas cotidianas conectadas a um destino nacional, preexistente a nossa própria existência, e assim passamos a nos ver como membros de tal comunidade.

Uma análise sobre parte do acervo fílmico e fotográfico produzido pela Comissão Rondon nas primeiras décadas do século XX em aldeias indígenas e atualmente sob a guarda do Museu do Índio do Rio de Janeiro²⁴, implica em levar em conta os múltiplos papéis e significados atribuídos a esses registros em seu percurso histórico e as intenções envolvidas na sua produção e preservação. Imagens que podem remeter às formulações herdeiras das tradições acadêmicas do século XIX, acerca de um índio romantizado, a ser integrado ao Estado nacional brasileiro. Todavia, Mello (2017) destaca as possibilidades da utilização da documentação do antigo SPI, não apenas por parte dos pesquisadores, mas, também, pelos próprios povos indígenas para a efetivação de direitos garantidos constitucionalmente e na promoção de discussões sobre as questões indígenas.

Portanto, importa considerar a longevidade da documentação que constitui o acervo dedicado à Comissão Rondon, exposta às frequentes mudanças institucionais e o fato de que atualmente essa documentação está disponibilizada aos pesquisadores e demais interessados através do portal do Museu do Índio²⁵. Alguns dos filmes que fazem parte desse acervo podem ser vistos no canal criado pelo próprio museu no *site* de compartilhamento de vídeos *Youtube*²⁶. Essa iniciativa vai diretamente ao encontro dos objetivos dessa pesquisa, que busca analisar o audiovisual indígena contemporâneo como problema histórico, conforme será abordado nos capítulos seguintes.

Segundo Lasmar (2008), a fotografia e o cinema foram usados pela Comissão Rondon nas primeiras décadas do século XX como forma de persuadir autoridades e a população em geral no apoio às suas campanhas, muitas vezes criticadas por serem consideradas dispendiosas aos cofres públicos. Os recursos de imagem e audiovisuais deram visibilidade à política de proteção ao índio por parte do Estado brasileiro. Os relatórios da Comissão foram fartamente ilustrados, sessões de filmes e slides acompanharam conferências, além da produção de álbuns fotográficos e publicação de livros ilustrados e artigos em jornais. Maciel (2017) chama a atenção para a ação, segundo a autora, consciente e deliberada de Rondon e demais oficiais membros das Comissões, não apenas em produzir registros em diferentes linguagens e suportes

²⁴ Parte da documentação produzida pela Comissão Rondon também pode ser encontrada no Arquivo Histórico do Exército e no Forte de Copacabana, porém, devido ao esforço do Museu do Índio do Rio de Janeiro em disponibilizá-la através do seu site institucional, o que vai ao encontro desta pesquisa, apenas o acervo sob a guarda do referido museu será abordado nesse capítulo.

²⁵ Disponível em: <http://www.museudoindio.gov.br/pesquisa/acervo-online>. Acesso em 27/03/2019.

²⁶ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-Kdca9fgXMQ&list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec300ksIOu1W0Ys&index=1. Acesso em 30/06/2019.

materiais, mas também em criar e manter arquivos organizados e atualizados, publicando e reeditando relatórios, relatos e memórias com frequência, produzindo, assim, testemunhos e sua preservação futura.

Alguns trabalhos que, sob algum aspecto, tratam sobre o acervo relativo à Comissão Rondon e a constituição do Museu do Índio do Rio de Janeiro (LASMAR, 2008; MACIEL, 2017; GOMES, 2009; MELLO, 2017; COUTO, 2011; FREIRE, 2011) permitem traçar uma breve trajetória dessas imagens e filmes, considerando as ações e mediações de diferentes agentes que possibilitaram tornar a massa documental produzida pela Comissão em acervo, constituindo uma determinada memória do indigenismo no Brasil e da relação do Estado brasileiro com os povos indígenas que tiveram contato com as expedições na condição de tutelados.

O SPI voltou a ser subordinado ao Ministério da Agricultura no ano de 1939²⁷. Nesse mesmo ano foi criado o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), órgão normativo que recebeu a atribuição de cuidar da política indigenista. Segundo o decreto prescrito pelo presidente Getúlio Vargas²⁸, tornou-se competência do CNPI o estudo de todas as questões relacionadas à assistência e proteção aos índios, seus costumes e línguas, cabendo a este órgão sugerir a adoção de quaisquer medidas necessárias a esse propósito. Rondon foi nomeado para presidir o novo órgão que seria constituído de sete membros, designados pelo presidente da República, incluindo o diretor do SPI, um representante do Museu Nacional e um representante do Serviço Florestal.

No ano de 1942 foi estabelecido o regimento do SPI²⁹. Complementar a esta legislação, o decreto de 1943 modificou o regimento do SPI e reforçou as atribuições da Seção de Estados quanto aos estudos das regiões habitadas por índios, e, dentre outras especificidades do Art. 8º, determina:

²⁷ Segundo Lasmar (2008), o SPI foi incorporado ao Ministério dos Negócios do Trabalho, Indústria e Comércio, quando este fora criado em 1930. No ano de 1934 passou a se constituir em um departamento da Inspeção Especial de Fronteiras do Ministério da Guerra e, posteriormente, no ano de 1936, subordinado ao Estado-Maior do Exército. Gomes (2009), afirma que a Revolução de 1930 prejudicou os trabalhos do SPI que fora rebaixado para simples seção do departamento de Fronteiras do Ministério da Guerra, tendo as verbas e o efetivo reduzidos. Segundo o autor, a partir de 1938 o panorama indigenista brasileiro começou a mudar, quando Getúlio Vargas “reconheceu a estatura humanística de Rondon” (GOMES, 2009, p. 180).

²⁸ Ver Decreto nº 1794, de 22 de novembro de 1939. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1794-22-novembro-1939-411595-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 22/07/2019.

²⁹ Ver Decreto-Lei nº 10.652 de 16 de outubro de 1942. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decree/1940-1949/decreto-10652-16-outubro-1942-464627-publicacaooriginal-1-pe.html>, acesso em 22/07/2019.

b) realizar trabalhos fotográficos, cinematográficos, gravação de discos e cinematografia sonora, não só para documentação, como para estudos etnográficos;

[...]

f) manter um museu na sede e mostruários nas Inspetorias, com artefatos, filmes cinematográficos, gravações sonoras e documentação fotográfica sobre o índio e sobre as realizações que em seu benefício sejam levadas a efeito pelo S.P.I.;

g) promover a divulgação dos vários aspectos da vida indígena, através de conferências ilustradas e exposições, despertando o interesse do público pelo índio;

h) cooperar com as universidades e colégios, fornecendo documentação e material ilustrativo para o ensino; (BRASIL, 1943)³⁰

Segundo Lasmar (2008), com o novo regimento, o material da antiga Seção de Fotografia e Cinematografia da extinta Comissão Rondon foi transferido para uma Seção de Estudos (SE), que passou a funcionar como parte integrante do SPI, instalada provisoriamente no Instituto Benjamin Constant na Praia Vermelha no Rio de Janeiro, onde funcionou o Serviço Foto-Cinematográfico montado e aparelhado pelo CNPI. Portanto, foi no ano de 1942 que a presidência da República autorizou a transferência do acervo da Comissão Rondon do Ministério da Guerra para o Ministério da Agricultura que assumiu sua guarda. Considerando a alínea “f” do Art. 8º supracitado, Maciel (2017) destaca o fato da história da constituição do Museu do Índio remontar à reorganização do SPI, durante a ditadura do Estado Novo.

A partir de 1942 a SE promoveu as primeiras pesquisas etnográficas, financiou estudos de agentes externos, buscou difundir o conhecimento acerca das populações indígenas tuteladas, além de organizar a documentação textual, fotográfica, sonora e etnográfica (COUTO, 2011). A Seção de Estudos também realizou expedições em diferentes áreas indígenas registradas por fotos e filmes. A partir de 1947, constituiu-se um centro de pesquisa etnológica, estimulado pelo etnólogo Darcy Ribeiro, oriundo da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, e do linguista francês Max Boudin. Também integraram esse projeto Harald Schultz e Heinz Forthmann, este tornou-se o principal cineasta da SE. Expedições foram estimuladas por esse centro de pesquisa, o que resultou na formação de uma grande coleção de artefatos, fotografias, filmes e gravações, classificados e disponibilizados para a pesquisa. A criação do Museu do Índio, inaugurado em 19 de abril de 1953 no bairro do Maracanã no Rio de Janeiro³¹, teria sido uma consequência das atividades realizadas pela Seção de Estudos no âmbito

³⁰ Ver Decreto nº 12.318 de 27 de abril de 1943. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-12318-27-abril-1943-458928-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 22/07/2019.

³¹ Em 1978, o Museu foi transferido para novo endereço, no bairro de Botafogo, no Rio de Janeiro.

do SPI (LASMAR, 2008; MELLO, 2017; COUTO, 2011). Trabalhos recentes (MELLO, 2017; GOMES; 2009) repetem as afirmações de Darcy Ribeiro (1962)³², quanto aos objetivos do Museu do Índio em despertar a simpatia e solidariedade pelos índios por parte da população em geral, contra os preconceitos sobre esses sujeitos.

O cabedal do qual o museu tornou-se responsável pela guarda e preservação, segundo Maciel (2017), era composto de coleções etnográficas, documentação textual, fotocinematográfica e sonográfica geradas a partir da atuação da Comissão Rondon e, posteriormente, do Serviço de Inspeção de Fronteiras. No tocante a Comissão Rondon, destacam-se 1.439 imagens em chapas de vidro e 292 imagens em acetato e 9 filmes documentários realizados entre 1912 e 1938, além do considerável volume de documentos textuais³³. No ano de 1961, o SPI foi transferido para Brasília. O mesmo ocorreu com a Seção de Estudos em 1963. Em 1967, o SPI e o CNPI foram extintos e a Lei nº 5.371 de 5 de dezembro de 1967³⁴ criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), ligada ao Ministério do Interior.

Diante das mudanças institucionais, segundo Lasmar (2008), somente na década de 1970 o Museu retomou suas atividades, com a renovação de exposições, introduzindo exposições itinerantes, estabelecendo convênios com instituições como a EMBRAFILME, MAM, CINEMATECA, para a conservação e restauração do acervo, além de estimular pesquisas de campo. Gomes (2009) destaca a importância do trabalho realizado na década de 1970 no Museu do Índio em recuperar grande parte do material etnográfico, etno-histórico e administrativo, ou seja, relatórios, fotografias, mapas, entre outros, que foram resgatados nas velhas inspetorias do SPI espalhadas pelo Brasil. Trabalho relevante, segundo o autor, tendo em vista o incêndio que destruiu quase todos os arquivos da sede do SPI em Brasília em 1967. Incêndio considerado criminoso por alguns contemporâneos, por motivação fundiária, pois ocorrera após a instalação da

³² “O Museu do Índio foi montado, em todos os seus detalhes, com a ambição de suscitar sentimentos de simpatia pelos índios, de solidariedade para com suas dramáticas dificuldades de acomodação ao mundo estranho que levamos cada vez mais perto de suas aldeias.” (RIBEIRO, 1962, p. 169). “Cumprir preservar este caráter do museu criado pelo Serviço de Proteção aos Índios, como um instrumento contra os preconceitos, as ideias feitas das populações urbanas sobre os índios, que os concebem como seres congenitamente inferiores, rudes e embrutecidos. (RIBEIRO, 1962, p. 170).

³³ “O reconhecimento da importância da documentação histórica do SPI veio em 2008 quando ela obteve registro na lista do patrimônio documental da humanidade pela UNESCO no Programa Memória do Mundo”. (MACIEL, 2017, p. 275). Sobre o tema ver também PIQUET, Rodrigo. O Museu do Índio e seus arquivos. Disponível em:

<http://www.museudoindio.gov.br/component/content/article/11-institucional/427-omuseu-do-indio-e-seus-arquivos>. Acesso em 24/07/2019.

³⁴ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/1950-1969/L5371.htm. Acesso em 29/07/2019.

Comissão Parlamentar de Inquérito do SPI pelo Ministro do Interior, General Albuquerque Lima (FREIRE, 2011). Posteriormente, esse material serviu como comprovação para que muitas terras indígenas fossem reconhecidas e legalizadas, mediante as provas documentais, identificadas e organizadas por pesquisadores do Museu do Índio, tendo por base as informações produzidas pelos agentes do SPI.

Segundo Freire (2011), depreende-se das imagens do SPI três objetivos principais: propagandear o sucesso do “processo civilizatório”, mostrar que os índios poderiam se tornar civilizados, aptos para se converterem em trabalhadores nacionais; legitimar o SPI como órgão formulador e executor da política indigenista no Brasil; sensibilizar os cidadãos brasileiros acerca da necessidade da “proteção fraternal” em relação aos índios no Brasil. O autor afirma que se é possível identificar nos inúmeros documentos textuais que compõem o acervo do SPI, relatos sobre doenças, fome, desnutrição, conflitos com regionais e destruição do patrimônio indígena, o mesmo não ocorre com as fotos oficiais.

É reconhecida e inegável a importância da documentação histórica do SPI. No que diz respeito às imagens oriundas da Comissão Rondon, faz-se necessária uma reflexão por parte do historiador sobre a complexa relação entre o visível e o invisível, conforme os argumentos de Guimarães (2007). Para o autor esses dois elementos se articulam a partir da dimensão do poder, tornando algo visível ou não. Nessa operação, o mesmo movimento que permite uma certa visibilidade do passado também promove o seu oposto, o invisível. Tendo em conta que o uso das imagens é um meio e uma estratégia de visibilidade do passado cada vez mais facilitado pelas novas tecnologias, a imagética do SPI deve ser analisada considerando seu impacto sobre a construção de memórias sobre o indigenismo no Brasil e sobre o lugar reservado ao índio que esse conjunto fotográfico têm o potencial de atualizar.

1.2.1 O álbum de 1922

Ao refletir sobre a forte presença da visualidade em nossa contemporaneidade, Meneses (2012) alerta sobre a necessidade do historiador em não se deixar aprisionar pela redução da imagem a apenas documento visual, taxonomia ou leitura iconográfica, não sendo possível uma unificação e normatização de critérios e abordagens universais em pesquisas que utilize a imagem visual como fonte. Deve-se levar em conta as

possíveis variáveis no contexto de sua produção e a multiplicidade de sentidos assumidos historicamente pelas imagens, portanto, não se pode atribuir-lhes neutralidade, tampouco um significado integralmente elaborado *a priori* (Meneses, 2012).

Considerando a criação do daguerreótipo, a fotografia surgiu na Europa na primeira metade do século XIX, em meio urbano e moderno. Porém seu uso não se limitou às cidades ou ao meio urbano. Para Mauad e Lopes (2012), desde o seu surgimento a fotografia teve a função de tematizar o moderno e o urbano a partir das representações de seus opostos, pessoas distantes das noções construídas etnocentricamente de modernidade e civilização. Mauad e Lopes, ao abordarem a fotografia oitocentista, afirmam que os retratos fotográficos do período estabeleceram estratégias de construção das identidades e alteridades sociais. Ao longo dos séculos XIX e XX, a alteridade social e cultural foi um tema fotográfico recorrente nas nações imperialistas, ligado a questões históricas e as identidades culturais, como forma de visualizar o “outro”. Como estratégia de controle social, a fotografia desempenhou papel importante, sob várias vertentes, seja a fotografia policial, médica, topográfica, etnográfica, entre outras.

No Brasil a fotografia foi incentivada pelo Imperador Pedro II, prevalecendo a produção fotográfica de paisagens e retratos. O Imperador criou premiações e honrarias aos fotógrafos, além de contratá-los para os registros das comissões imperiais e registrar as grandezas do Brasil, imagens que circulavam nas exposições dentro e fora do país. Essas imagens corroboravam modelos do moderno, de uma civilização tropical (Mauad; Lopes, 2012).

Tacca (2011) salienta que apesar da grande importância que a fotografia ocupou no Segundo Império e o fato do Imperador ter sido um grande incentivador dessa prática, os povos indígenas não tiveram presença expressiva no conjunto fotográfico do período, pouco presentes na coleção imperial. A pesquisa do autor indica uma trajetória das fotografias sobre indígenas brasileiros desde o século XIX, itinerário que pode conduzir a uma “generalização inconsistente” (TACCA, 2011, p. 192).

As primeiras imagens, realizadas na França em 1843 retratando “índios Botocudo”³⁵, um grupo de índios que fora levado àquele país para apresentações em

³⁵ “Os leigos que observarem esses conjuntos fotográficos podem ser iludidos com a falsa noção de que os nossos primeiros habitantes eram todos de uma etnia chamada Botocudo, uma vez que somente os mesmos aparecem nas imagens. Os portugueses nomeavam vários grupos que usavam botoques labiais e

eventos científicos, integraram a exposição do antigo Museu de História Natural de Paris, sob os cânones da Antropologia Física. Na década de 1860, as fotografias produzidas por Bossi e Frisch, a partir de suas experiências em Mato Grosso e Manaus, respectivamente, foram apresentadas em exposições dentro e fora do Brasil. Marc Ferrez, como integrante da Comissão Geológica do Império, fotografou os “Botocudo” da Bahia e suas fotos são consideradas um marco da inserção da fotografia de índios nas expedições científicas. Ao final do século XIX alguns fotógrafos inseriram, a partir de suas documentações pessoais, a imagem do índio brasileiro em discursos científicos. São os exemplos de Ehrenreich, integrante de uma expedição ao Xingu entre 1887 e 1889, Estradelli e Huebner na Amazônia, no período em que Manaus se tornou pólo econômico com o comércio da borracha. Para Tacca, na produção fotográfica do século XIX ao início do século XX, o elemento exótico muitas vezes se sobrepunha ao etnográfico, alimentando “o gabinete de curiosidades do mundo europeu sobre povos distantes e ‘primitivos’” (idem, 2011, p. 203). Segundo o autor, o trato fotográfico com as populações indígenas começa a se alterar no começo do século XX, sobretudo a partir da ampla produção fotográfica da Comissão Rondon.

As imagens a seguir integram o álbum *Photographias da Construção, Expedições e Explorações desde 1900 a 1922*, álbum fotográfico que representou a Comissão Rondon na Exposição Internacional do Centenário da Independência do Brasil, realizado em 1922 no Rio de Janeiro³⁶. Refletindo o espírito científico das expedições, sempre acompanhada por botânicos, zoólogos e outros cientistas, o álbum retrata membros da Comissão ou aqueles que de alguma forma atuaram no Serviço, paisagens naturais e vilas, a população sertaneja e populações indígenas. Esse material foi selecionado para a abordagem nesse item tendo em vista as relações “dinâmicas e dialéticas” (MENESES, 2012, p. 251), que inserem essas imagens na trama das relações sociais que envolvem sua circulação e reprodução em diferentes contextos e ainda atual. Não cabe aqui um julgamento de um possível caráter ativo ou passivo dos povos indígenas retratados nas imagens, mesmo levando em conta o fato de que sua produção ocorreu no contexto de elaboração da tutela indígena por parte do Estado brasileiro. Muito menos desconsiderar que os sentidos produzidos pela fotografia possam ser

auriculares dessa forma, e assim incluíram etnias diversas, grupos linguísticos diversos como Botocudo, entre eles Kaingang, Xoclog, Krenak e Xetá. [...] a nomenclatura teve existência duradoura até a primeira metade do século XX”. (TACCA, 2011, p. 199)

³⁶ Disponível em <http://base2.museudoindio.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phl82.xis&cipar=phl82.cip&lang=por>. Acesso em 18/01/2017.

reelaborados constantemente. Importa considerar seu potencial, na dimensão do visual, na construção de um campo de representações significativo, acerca de “uma categoria estética – o ‘índio’ – evidente e auto-explicativa, inteiramente infensa à história [...], que o senso comum repete e consagra incessantemente” (OLIVEIRA, 1999, p. 07).

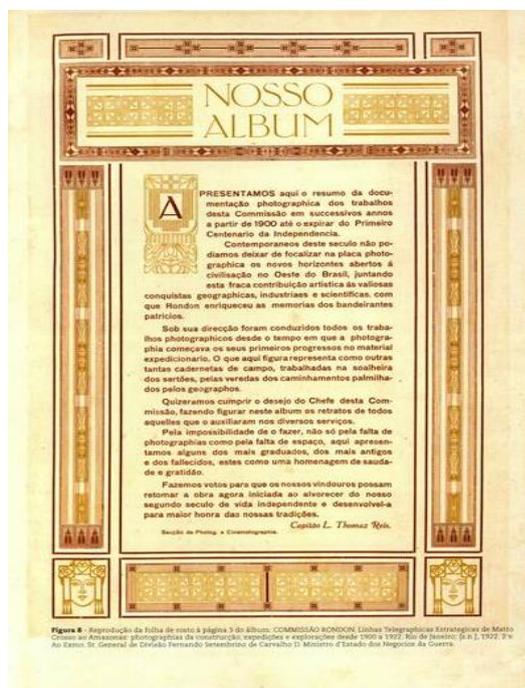


Figura 1: Folha de rosto do álbum Photographias da Construção, Expedições e Explorações desde 1900 a 1922. (Comissão Rondon, 1922)

A data cívica a qual o Álbum de 1922 se destina, remete-nos mais uma vez às formulações de Hobsbawm (1997) acerca das “tradições inventadas”. A natureza “ritual e simbólica” que envolve a data cívica comemorada, atrela as imagens contidas no álbum a uma ideia de nação brasileira e o lugar dos povos indígenas nessa construção, sob a ótica do SPI.

A força da “repetição”, conforme as concepções de Hobsbawm, pode ser observada não apenas na comemoração e no uso do recurso do centenário. Refiro-me à recorrência de parte das fotografias do álbum, em sua maioria fotogramas dos filmes da Comissão, em diferentes datas, décadas e contextos políticos e sociais e em diferentes meios de publicização, seja no cinema, nos livros publicados, na mídia impressa e, mais recentemente, nas mídias digitais. Nesse aspecto, podemos citar como exemplo as *Publicações da Comissão Rondon*, em volumes que totalizam cem publicações, abordando temas como botânica, zoologia, geologia, levantamentos etnográficos de grupos indígenas, entre outros temas científicos, resultado das expedições. Dentre essas

publicações, as últimas foram dedicadas às imagens fotográficas e fotogramas cinematográficos publicados em três volumes com o título de *Índios do Brasil*, publicado pela primeira vez em 1946 e posteriormente em 1953. Um outro exemplo é o conjunto de artigos publicados no ano de 1915 no Jornal do Comércio do Rio de Janeiro³⁷. Esse mesmo conjunto de artigos ilustrados foi publicado em data mais recente, no ano de 2003, como iniciativa do Conselho Editorial do Senado Federal³⁸, intitulado *Missão Rondon: apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de linhas telegráficas estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, sob a direção do coronel de engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, de 1907 a 1915*³⁹. Portanto, podemos considerar que as fotografias da Comissão Rondon fazem parte de um espectro social mais amplo que constitui uma economia de publicação, consumo e circulação de imagens produzidas em determinado período histórico (Mauad; Lopes, 2012) e que se estende ao século XXI através, não só dos materiais físicos, mas do que é disponibilizado na internet, como no exemplo institucional do Museu do Índio e do próprio Senado Federal, aqui utilizados como fonte de pesquisa.

Nas imagens do *Álbum de 1922*, a seguir, podemos observar o chefe da Seção de Fotografia e Cinematografia da Comissão e organizador do álbum fotográfico, Luiz Thomaz Reis⁴⁰, junto ao Paresi (figura 2). Na imagem posterior (figura 3), Rondon ganha destaque junto ao mesmo povo indígena em “festa”, de acordo com a legenda que acompanha a foto. Na folha de rosto do álbum (figura 1), Reis esclarece que Rondon conduziu todos os trabalhos fotográficos “desde o tempo em que a fotografia começava os seus primeiros progressos no material expedicionário” (COMISSÃO RONDON, 1922). Se por um lado Reis era aquele que operava o equipamento e fazia todo o processamento técnico de edição, seleção e recorte das imagens, além da manutenção dos equipamentos, muitas vezes em situações bastante difíceis, era Rondon, através de sua influência, o articulador capaz de dar visibilidade em nível nacional ao que era produzido no âmbito da Comissão que levava seu nome.

³⁷ “Os álbuns, os artigos publicados nos principais jornais do país e principalmente as apresentações dos filmes seguidas de conferências, funcionavam como uma espécie de marketing pessoal e uma forma de persuasão para a continuidade das atividades da comissão”. (TACCA, 2012, p. 206).

³⁸ “O Conselho Editorial do Senado Federal, criado pela Mesa Diretora em 31 de janeiro de 1997, buscará editar, sempre, obras de valor histórico e cultural e de importância relevante para a compreensão da história política, econômica e social do Brasil e reflexão sobre os destinos do país.” (Senado Federal, 2003).

³⁹ Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1077>. Acesso em 11/08/2019.

⁴⁰ “Luiz Thomaz Reis, o principal cineasta e fotógrafo da Comissão Rondon (Tacca, 2005). Entretanto, ele não seria o único fotógrafo das diversas expedições, e podemos destacar outros como José Loro, Charlotte Rosenbaum e Carlos Lako.” (TACCA, 2012, p. 206).



Figura 2: O tenente Reis entre os Parecis na mata de Utiarity (Comissão Rondon, 1922)



Figura 3: “É a festa dos Parecis à chegada de Rondon entre eles.” (Comissão Rondon, 1922)

Mauad e Lopes (2012) ressaltam que o valor autoral e todo o processo de produção social de sentido pela fotografia envolve a ação do “sujeito-fotógrafo”. Esse sujeito vai buscar uma imagem que encontre ressonância na sociedade na qual, e, nesse caso, eu diria “para qual”, desenvolve seu trabalho fotográfico. O valor de suas próprias experiências e visão de mundo agregam-se às imagens produzidas. Dessa forma a fotografia pode ser abordada como imagem documento e imagem monumento⁴¹.

⁴¹ Sobre a simultaneidade da fotografia como imagem/documento e imagem/monumento, os autores argumentam com base em Le Goff (1985). Como documento, a fotografia informa sobre determinados

É importante frisar que a manipulação das técnicas e produção das imagens das expedições não cabia aos povos indígenas retratados e sim à agência indigenista estatal. Esta detinha o domínio dos recursos técnicos e estéticos, podendo, assim, imprimir seus interesses e concepções nas fotografias, compartilhando-as a partir da articulação com diferentes instâncias da cena pública, como a imprensa ou estudos acadêmicos.

Para Freire (2011), as imagens produzidas pelo SPI seriam uma vitrine da intervenção do Estado junto aos povos indígenas. O autor destaca as fotos como oficiais, posadas, nas quais podemos ver índios aprendendo a ler, trabalhando nas oficinas ou lavouras, vestidos, “civilizados”, em poses citadinas e demonstrando adquirir os modos da metrópole. Fotos de índios ao lado das casas tradicionais ou da sede do posto indígena, demonstravam de forma naturalizada o contraste entre o “civilizado” e o “bugre”.



Figura 4: “Depois de uma distribuição de roupas a aldeia parecia uma cidade” (Comissão Rondon, 1922)

aspectos de um passado. Como monumento, ela conforma visões de mundo, torna-se um símbolo daquilo que foi estabelecido no passado como imagem a se tornar perene no futuro.



Figura 5: “Chefe Abaitará, dos Paranawat, mostrando seu manejo com as armas” (Comissão Rondon, 1922)

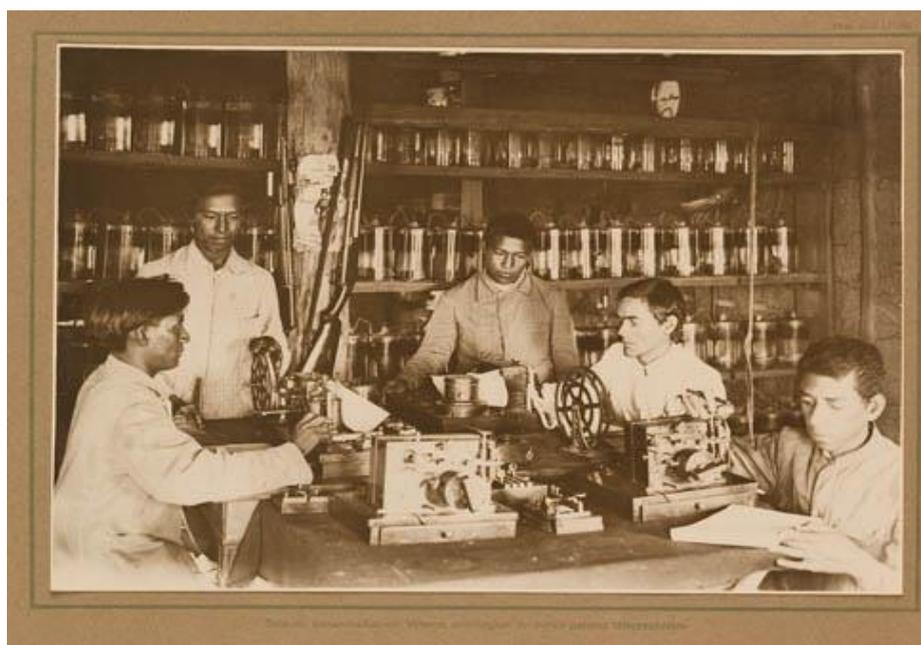


Figura 6: “Índios Paresi aprendendo o ofício de telegrafista nos equipamentos da sala de transmissão da Estação Telegráfica de Vilhena” (Comissão Rondon, 1922).

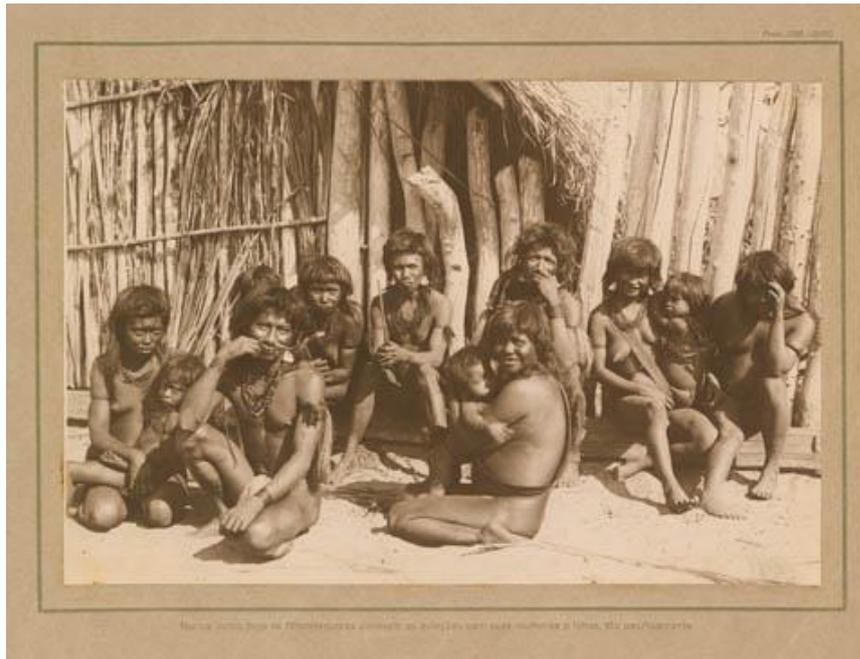


Figura 7: Índios Nambikwára. Foto de José Louro. (Comissão Rondon, 1922)



Figura 8: Menina Paresi na escola de Utiariti. Foto José Louro. (Comissão Rondon, 1922)

Convém ressaltar a dimensão geopolítica do conjunto imagético produzido pela Comissão Rondon, estratégica para a ocupação da porção oeste do país e das fronteiras nacionais. Nas fotografias reunidas no álbum observa-se imagens de indígenas pacíficos, sem qualquer resistência à ocupação territorial e receptivos ao contato, em contraste com uma noção de barbárie presente no senso comum, portanto, estariam esses indígenas aptos a serem inseridos no conjunto da nação por meio da educação e da proteção tutelar do Estado. No conjunto de fotos emerge imagetivamente uma ideia de

transição de um modo de vida tradicional para um modelo civilizado e uma ocupação simbólica do território. Nessa perspectiva, torna-se emblemática a sequência das fotos da distribuição de brindes por Rondon aos Paresi (figura 3) seguida pela foto na qual todos do grupo usam os “brindes”, ou seja, as roupas, tornando-se semelhantes aos membros da Comissão (figura 4). A legenda da foto: “Depois de uma distribuição de roupas a aldeia parecia uma cidade” (Comissão Rondon, 1922), reforça uma ideia de sujeição diante do avanço civilizatório, e, dessa forma, marcando uma passagem para os valores da sociedade nacional

As formulações de Arruti (1997), do campo da Antropologia, abordam o pensamento social brasileiro e as tradições acadêmicas desenvolvidas ao longo do século XX, consonantes com as ações do Estado nacional, que por sua vez desenvolveu formas distintas de controle cultural e social e de como lidar com a alteridade representada por esses indivíduos. O autor considera que no processo de moldagem do Nacional, as sociedades indígenas passaram por reduções sucessivas e foram inseridas no discurso acadêmico em uma trajetória de transformação considerada inevitável, como fatalidade, representada pela sequência dos termos índio/caboclo/civilizado. Nesse tipo de análise, o conjunto das imagens produzidas no âmbito da Comissão, representa a ideia de que essas populações remontam de um passado distante, nas origens da nossa própria história. Um distanciamento temporal lhes fora atribuído, representando o passado do observador, o que perpassa por uma ideia de transitoriedade que envolve a supressão da alteridade como condição para a estabilização de um imaginário de nação.

1.3 Os filmes etnográficos de Thomaz Reis no Mindio Acervo

O foco desse item são alguns dos filmes produzidos pela Comissão Rondon e pela Inspetoria de Fronteiras⁴², serviços distintos do SPI, mas em comum às películas está a direção do cinegrafista Major Thomaz Reis, que, além dos filmes aqui apresentados, também foi responsável por outras produções no âmbito do SPI. Os filmes em destaque nesse item foram recuperados pela Fundação Cinemateca Brasileira em São Paulo e hoje pertencem ao acervo do Museu do Índio no Rio de Janeiro. Esta

⁴² *Sertões de Mato Grosso* (1912 e 1915) e *Rituais e Festas Bororo* (1917) foram produzidos pela Comissão Rondon. *Parimã* (1927) e *Inspetoria Especial de Fronteiras* (1938) foram produzidos pela Inspetoria de Fronteiras (LASMAR, 2008; MACIEL, 1998).

instituição disponibiliza as películas no site de compartilhamento de vídeos YouTube, no canal Mindio Acervo⁴³. Cabe ressaltar que muitos dos fotogramas desses filmes foram reproduzidos nas três publicações de Índios do Brasil (1946, 1953, 1956).

Levando em conta a criação do cinematógrafo, o cinema surgiu no ano de 1895 na França. Segundo Lasmar (2008), os primeiros filmes produzidos no Brasil no início do século XX reproduziam vistas da natureza e curtas-metragens sobre atualidades. No caso da Comissão Rondon, as primeiras experiências ocorreram através da contratação de uma empresa especializada, a Casa Muso, que funcionava no Rio de Janeiro. O fotógrafo Leduc foi contratado em 1907 como responsável pelo Serviço Fotográfico, Cinematográfico e Fonográfico estabelecido naquele ano. Porém as primeiras tentativas de filmar os afazeres da Comissão Rondon foram frustradas e a partir de 1912, o então Capitão Luiz Thomaz Reis assumiu a chefia do Serviço de Fotografia e Cinematografia, dando início às atividades e filmando até 1938. Reis serviu como desenhista na CLTEGGA de 1910 até 1912, quando se apresentou para adquirir o material necessário para criar o Serviço Cinematográfico. Embarcou para a Europa e adquiriu em Londres e Paris os equipamentos indispensáveis, além de receber treinamento para esse tipo de atividade (LASMAR, 2008).

O primeiro filme de Reis foi produzido em 1913 e recebeu o título de *Sertões do Mato Grosso*. Esse filme foi exibido no Teatro Fênix no Rio de Janeiro no ano de 1915 e, mais tarde, em todo o Brasil. Atualmente não existe uma cópia integral dessa película pioneira, apenas alguns trechos foram localizados, misturados a outros fragmentos de outros filmes produzidos pela Comissão Rondon⁴⁴. Um segundo filme foi também produzido em 1913, resultado da Expedição Roosevelt-Rondon⁴⁵, Reis foi incumbido de documentá-la. Mesmo inacabado, o filme recebeu o título de *Expedição Científica Roosevelt-Rondon* e foi exibido em 1915 após as conferências apresentadas por Rondon

⁴³ Ver Mindio Acervo. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=-Kdca9fgXMQ&list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec300ksIOu1W0Ys. Acesso em 18/08/2019.

⁴⁴ Segundo Lasmar (2008), apenas 3 minutos do vídeo são referentes ao filme *Sertões do Mato Grosso*, os trechos sobre os Ariti, o jogo de bola e as crianças nadando. Ver *Fragmentos de filmes produzidos pela Comissão Rondon*. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=RmJeOiLCS4I&list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec300ksIOu1W0Ys&index=23&t=172s. Acesso em 20/09/2019.

⁴⁵ A Expedição Científica Roosevelt-Rondon foi liderada pelo ex-presidente dos Estados Unidos, Theodore Roosevelt e por Cândido Rondon, entre os anos de 1913-1914, na área que hoje compreende os estados de Mato Grosso, Rondônia e Amazonas. Esta Expedição desceu o Rio da Dúvida, conhecido atualmente como Rio Roosevelt. Percorreu as margens da Bacia Amazônica, coletando materiais posteriormente enviados ao Museu Americano de História Natural. A experiência da expedição foi descrita por Theodore Roosevelt em seu livro *Through the Brazilian Wilderness*, publicado nos Estados Unidos em 1914.

em evento promovido em sua homenagem na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro. Também não existe uma cópia desse filme. Esses dois filmes foram inscritos no circuito comercial, obtendo um público superior a sessenta e cinco mil pessoas. A renda arrecadada foi destinada aos flagelados do Nordeste e ao SPI, em benefício das sociedades indígenas e para liquidar despesas do Escritório Central.

Nesse contexto exitoso da filmografia da Comissão Rondon ocorreu a viagem de Reis a Nova York em 1918. Nesse ano, sob os auspícios da *National Geographic Society*, o programa *Wilderness* foi exibido no Carnegie Hall, com casa lotada, após conferência do ex-presidente Roosevelt. O filme apresentado fora produzido entre 1916 e 1917 e dividido em seis partes, que segundo Lasmar (2008) foram: *O Ritual Bororo*, *Caçada à Onça no Pantanal*, *Vistas do Salto Iguassú*, *Rio de Janeiro e SP*, *Expedição Roosevelt e Jogo de Bola dos Índios Pareci*⁴⁶. Depois da experiência em Nova York, uma versão do filme foi exibida no Brasil, nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, portanto, para uma plateia citadina, com o título *De Santa Cruz*.

A película que mostra o ritual funerário entre os índios Bororo, parte do programa *Wilderness*, foi nomeada primeiramente de *Os Índios Coroados* e posteriormente *Rituais e festas Bororo* (1917). A pesquisa de Lasmar (2008) apresenta trechos dos relatórios da Comissão e nos permite uma compreensão do contexto da produção do filme. Reis recebeu do Capitão Amilcar Botelho de Magalhães a incumbência de fazer um filme sobre os rituais Bororo. Segundo os relatos de Reis, as filmagens tiveram início assim que chegou à colônia de São Lourenço, posto do SPI, quando foi anunciada a morte de uma criança Bororo. O encarregado do posto indígena convidou Reis para iniciar a filmagem do funeral. As filmagens duraram de julho a setembro, incluindo as etapas do ritual fúnebre da criança e de uma mulher. Os relatos de Reis deixam entrever suas intenções em retratar aspectos da cultura Bororo em seu estado mais puro possível, sem as mudanças introduzidas pelo homem branco, conforme a “tradição da raça” ou seus “hábitos primitivos”, usando as palavras do próprio cinegrafista. Nos trechos dos relatórios destacados por Lasmar (2008), Reis fala da extrema obediência dos Bororo ao encarregado do posto indígena e das negociações que envolveram as filmagens, pois, em contrapartida às poses sem roupas, apenas com trajes tradicionais, havia incessantes pedidos de distribuição de presentes por parte dos

⁴⁶ A pesquisa de Lobato (2015) concorda quanto a divisão do filme em seis partes, porém, difere na nomenclatura das partes: “1ª parte - RJ e SP; 2ª parte – Expedição Roosevelt; 3ª parte – índios Pareci, jogo de bola etc.; 5ª e 6ª parte – Índios Coroado”, destacando a ausência de uma 4ª parte.

Bororo. É também interessante notar nos relatos de Reis sua insatisfação “com alguns tipos meio vestidos” (idem, 2008) no filme. Reis procurava uma aproximação com os modos tradicionais dos quais a nudez fazia parte, em contraste com a reação do encarregado do núcleo do posto indígena contrário à nudez das índias nas gravações, julgando-a imoral, juízo considerado injusto pelo cinegrafista.

O êxito da empreitada de Reis e de seu auxiliar Alfredo Azevedo foi reconhecido em seu tempo e em data mais recente. Esse trabalho é considerado como um dos primeiros filmes etnográficos produzidos no mundo, apresentado na mostra *Premier contact, premier regard*, organizado pelo antropólogo Pierre Jordan em Marselha, na França em 1992, ao lado de filmes europeus e norte-americanos do início do século XX (TACCA, 2011; LASMAR, 2008, SOUZA LIMA, 1995). Nesse filme, Reis dá ênfase aos costumes tradicionais ancestrais desse povo e não explicita em nenhuma das passagens sua história de contato que remonta ao século XVII ou a introdução de técnicas não tradicionais, resultantes desse contato e da presença de missionários salesianos na região desde o final do século XIX. A partir das imagens captadas e dos intertítulos, o filme reproduz em sua narrativa uma espécie de mito de origem da nação brasileira, construindo uma etnografia simbólica de construção das origens da nação brasileira. O filme começa apresentando aspectos da vida cotidiana e da cultura material do povo Bororo, como a pesca, a cerâmica, a tecelagem, valorizando essas técnicas. As primeiras cenas mostram a Jurê, que ocorre após as cheias dos rios, proporcionando abundância nas frequentes pescarias realizadas por alguns dias. A técnica da pescaria é mostrada como muito eficiente, envolvendo o bloqueio das embocaduras dos rios com palha e a utilização do cipó timbó, vegetação que exala uma toxina capaz de entorpecer os peixes e facilitar a pesca com redes, conforme a legenda do filme, “atordoados e embriagados, os peixes se deixam pescar”.



Figura 9: A Jurê. Rituais e Festas Bororo, 1917 (Acervo Museu do Índio)

A narrativa do filme atrela a Jurê e demais atividades ao ritual funerário, tema central do filme. A pesca fica entendida como provisão ao período de danças e rituais específicos, assim como a produção de utensílios de barro e palha realizado pelas mulheres e os tecidos para as cintas, feitos a partir da fibra do tucum, pelos homens. Tecidos “melhores que os feitos a máquina”, conforme a descrição no intertítulo.



Figura 10: Produção de utensílios de palha feita pelas mulheres. Rituais e Festas Bororo, 1917 (Acervo Museu do Índio)



Figura 11: Produção de utensílios de barro feita pelas mulheres. Rituais e Festas Bororo, 1917 (Acervo Museu do Índio)



Figura 12: tecelagem a partir da fibra do tucum feita pelos homens. Rituais e Festas Bororo, 1917 (Acervo Museu do Índio)

Dessa forma, durante o ritual fúnebre, a casa de cerimônia, o Bahyto, ficava interdito aos brancos e é cercado por palha para que as mulheres não vejam a primeira parte das danças realizadas. Quando o corpo envolto em palha é trazido para fora, tem início a pantomima de aves e danças com arcos e flechas, só depois disso algumas mulheres tomam parte das danças. A cerimônia do penúltimo dia é uma homenagem de força chamada Mariddo, seguida pelo Aijê. As mulheres não podem assistir o Aijê. Nesta parte, podemos observar uma quebra na linearidade e uma inversão na sequência temporal do ritual funerário. O Aijê ou Aidje é apresentado em *Índios do Brasil* (1946) como a última fase da festa fúnebre, na qual alguns dos índios Bororo encarregam-se em desencarnar o morto, após o desenterrarem todos os dias e molhá-lo para acelerar a decomposição do cadáver.



Figura 13: Mariddo. Rituais e Festas Bororo, 1917 (Acervo Museu do Índio)



Figura 14: Aijê ou Aidje. Rituais e Festas Bororo, 1917 (Acervo Museu do Índio)

Na sequência do filme, o enterramento é precedido do Bacorôro, ritual dos chefes. São as mulheres que cavam uma sepultura de dois palmos de profundidade. Uma cartela anuncia que “antes de ser enterrado é o esquife molhado inteiramente, terminam assim todas as cerimônias”, o que não corresponde ao processo ritualístico, que tem continuidade com o Aijê. Reis inverteu as sequências temporais como um recurso de finalização cinematográfica do evento abordado, ainda que em detrimento das informações etnográficas.

O último intertítulo parece revelar algumas das intenções do cinegrafista de *Rituais e Festas Bororo*, ligadas ao contexto de sua viagem aos EUA para uma apresentação na conferência de Roosevelt, construindo uma narrativa cinematográfica e imagética acerca de um índio tribalizado e não aculturado: “Tínhamos ali a sensação dos remotos tempos do Descobrimento”.

O filme *Parimã, Fronteiras do Brasil* foi produzido em 1927 pelo Major Reis e seu auxiliar, o fotógrafo e cinegrafista José Louro, no qual cobriram campanha realizada nos estados do Amapá e Roraima, fronteiras com a Guiana Francesa e Venezuela. Esse filme foi produzido no âmbito da Inspetoria de Fronteiras. As comissões de expansão do telégrafo deixaram de existir, principalmente por causa do surgimento do telégrafo sem fio. Rondon esteve à frente da Inspetoria de Fronteiras entre 1934 e 1938, serviço considerado por ele mesmo como a “filha mais diletta da Comissão Rondon”, conforme afirmou em *Índios do Brasil* na publicação de 1946. Boa parte da documentação fotográfica dos grupos indígenas da Amazônia foi feita nesse período. A equipe de trabalho foi mantida e, segundo Tacca (2011), esse período de produção de imagens pode ser considerado uma extensão das atividades da Comissão.

No ano de 1919, Reis pretendia produzir um filme para as comemorações do Centenário da Independência, projeto que não foi a diante devido as dificuldades econômicas e técnicas enfrentadas pela Seção de Fotografia e Cinematografia nesse período, apesar do fôlego das primeiras produções. O filme pretendia abordar o Brasil do ponto de vista de sua fauna, flora, geologia, conforme os objetivos científicos da Comissão, além de abordar os usos e costumes de populações indígenas. Lançado anos mais tarde, *Parimã, Fronteiras do Brasil*, dialoga com esse projeto não realizado.

Diferente de *Rituais e Festas Bororo*, o foco do filme não é a construção de uma etnografia indígena, mas registrar a expedição chefiada por Rondon que alcançara as fronteiras com a Venezuela e Guiana Francesa. A cartela inicial do filme explicita esse objetivo principal: “Essa região foi penetrada recentemente pela Inspeção de Fronteiras, que apresenta neste filme os aspectos apanhados durante a excursão”. A primeira imagem do filme é o mapa do Brasil, utilizado recorrentemente no filme, indicando os percursos da expedição, afirmando, assim, a territorialidade nacional.



Figura 15: Mapa do Brasil. Parimã: Fronteiras do Brasil, 1927 (Acervo Museu do Índio)

Os deslocamentos através dos rios da região, as embarcações utilizadas, as visitas às cidades, as dificuldades dos percursos, a penetração nas “densas matas”, possível somente com a abertura de clareiras, o encontro com os índios, constroem a narrativa fílmica. O contato com os indígenas é narrado a partir do encontro com índios da aldeia Benaré no Amapá. Um dos indígenas aceita ser o guia da comissão até a aldeia e posa com sua esposa para as câmeras (figura 16), assim como o chefe Ten-Ten da aldeia Benaré (figura 17), anunciado no intertítulo: “O chefe Ten-Ten, ainda jovem, já se acostumara a essas visitas”.



Figura 16: Casal de índios Wajãpi da aldeia Benaré. Parimã: Fronteiras do Brasil, 1927 (Acervo Museu do Índio)



Figura 17: chefe Ten-Ten da aldeia Benaré. Parimã: Fronteiras do Brasil, 1927 (Acervo Museu do Índio)

O avanço progressivo por um ambiente desconhecido, no qual “o paraíso verde é impenetrável só havendo recurso à canoa”, traz à narrativa do filme uma certa carga dramática e aventureira. Fazia-se necessário “descobrir os índios”, pois “encontrando uma aldeia teríamos alimento certo”, conforme indicam as cartelas do filme. A narrativa segue descrevendo canoas abandonadas e a fuga dos indígenas do encontro com a expedição. O encontro com o grupo indígena descrito como “restos das tribos ‘Caribes’ das Guianas”, só foi possível com o avanço da expedição. Apesar das dificuldades descritas, as imagens revelam um encontro amistoso e pacífico, com povos das fronteiras.



Figura 18: Rondon junto aos Tiriyó. Parimã: Fronteiras do Brasil, 1927 (Acervo Museu do Índio)



Figura 19: Rondon junto aos Tiriyó. Parimã: Fronteiras do Brasil, 1927 (Acervo Museu do Índio)

O filme *Inspetoria Especial de Fronteira* foi filmado em 1938 por Thomaz Reis e Charlotte Ronsebaum. Na parte final o filme apresenta imagens e registros etnográficos de danças e rituais entre as povoações do rio Tiquié, conforme indica a descrição de âmbito e conteúdo do filme que consta no site do Museu do Índio: “Aparecem os índios do rio Tiquié, índios distribuindo adornos para festa. E os Tuyúka aparecem dançando”⁴⁷. Porém, o filme disponível no *site YouTube* não está completo, falta-lhe a parte etnográfica que o aproxima de filmes anteriores da Comissão Rondon.

O objetivo principal de *Inspetoria Especial de Fronteira* foi registrar a viagem do novo inspetor de fronteiras, Coronel Manoel Alexandrino Ferreira da Cunha, ao Rio Negro. O grande destaque do filme é o trabalho educacional realizado pelas missões

⁴⁷ Disponível em <http://base2.museudoindio.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phl82.xis&cipar=phl82.cip&lang=por>. Acesso em 20/09/2019.

salesianas, visitadas pelo novo inspetor. O filme começa em Manaus, na ocasião das comemorações da fundação dos colégios salesianos, com a presença de autoridades e da população da cidade, além de milhares de estudantes em desfile. Saindo de Manaus, a primeira cidade visitada foi Barcelos, onde o inspetor é recebido no porto por autoridades locais e religiosos. Nessa cidade as cenas mostram salas de aula dos colégios salesianos, alunos internos de ambos os sexos demonstrando destreza em exercícios físicos e o aprendizado da horticultura pelas meninas internadas. Em seguida, após a passagem em Santa Isabel para a troca de embarcação, rumam para São Gabriel, onde as cenas de recepção no porto pelas autoridades locais e membros da congregação salesiana se repetem. Na sede da missão, alunos enfileiram-se diante das autoridades e da bandeira nacional.



Figura 20: Inspetoria Especial de Fronteira, 1938 (Acervo Museu do Índio)

A escola agrícola da missão de São Gabriel também ganha destaque, seguida por um intertítulo: “Habitando os jovens caboclos ao trato racional da terra”. Até então a origem dos alunos não tinha sido mencionada em nenhuma das localidades visitadas. Na apresentação das atividades agrícolas desenvolvidas na missão, um outro intertítulo indica: “jovens índias também têm sua instrução de horticultura”. Ao considerá-los caboclos fazendo uso racional da terra e ao mencionar a instrução das jovens índias, a narrativa fílmica constrói uma imagem de integração à civilização e abandono de práticas tradicionais, a partir do entrelaçamento do Estado e Igreja. As obras assistenciais, hospitais e a instrução de ofícios como a costura, carpintaria, sapataria, junto à instrução escolar de “alunos quase todos índios”, também compõem a narrativa do filme.



Figura 21: Habitando os jovens caboclos ao trato racional da terra. Inspetoria Especial de Fronteira, 1938 (Acervo Museu do Índio)



Figura 22: Instrução das jovens índias. Inspetoria Especial de Fronteira, 1938 (Acervo Museu do Índio)



Figura 23: Instrução escolar. Inspetoria Especial de Fronteira, 1938 (Acervo Museu do Índio)



Figura 24: Instrução de ofícios. Inspetoria Especial de Fronteira, 1938 (Acervo Museu do Índio)

Ao sair de São Gabriel a expedição segue pelo Rio Negro, cenas mostram a vista de Cucui, “extremo de nossa fronteira”. A pequena povoação indígena de Anchieta aparece em imagens na qual indígenas seminuas somam-se a outros indígenas vestidos. Em seguida imagens feitas da embarcação da expedição mostram a povoação indígena Nazareth em situação semelhante, indígenas seminus junto a outros vestidos, que são filmados. Nos dois casos, as lentes não focalizam autoridades e nem religiosos, os indígenas dessas povoações aparentam viver de forma mais próxima aos seus costumes tradicionais. O filme disponível no *site YouTube* termina com um aceno de despedida dos indígenas de Nazareth.

Os filmes apresentados nesse item, produzidos em três décadas consecutivas, dizem-nos da relação do Estado com os povos indígenas sob o olhar de Luiz Thomaz Reis, o militar responsável pela criação de um conjunto cinematográfico e etnográfico. As películas de Reis tanto se detiveram na missão civilizadora do SPI no contexto da tutela estatal e nas mudanças introduzidas nos modos de vida tradicionais, representadas principalmente pelo uso de roupas, pela adoção do ensino formal em escolas e em ofícios profissionais, pela aplicação de novas formas de manejo agrícola, quanto, ao mesmo tempo, procuraram registrar tradições culturais e produzir uma etnografia indígena. Não se tratava de excluir povos indígenas do contexto nacional, mas integrá-los ao conjunto da nação, representada na bandeira e no mapa do Brasil.

Alguns dos recursos que constituem a narrativa fílmica de Reis nos aproximam mais uma vez das formulações de Anderson (2008) acerca da construção das nações como comunidades imaginadas, com um sentimento de comunhão entre seus membros, criando um tempo simultâneo entre aqueles que pertencem a uma mesma nação, mesmo

nas plateias cidadinas que assistiam aos filmes nos cinemas. Podemos comparar a trama e o enredo que estruturam as películas ao tempo do romance, conforme a abordagem do autor, na qual ações executadas ao mesmo tempo cronológico por agentes que não precisam se conhecer, ligam-se pelo sentimento de pertencimento a uma mesma sociedade. Porém, a simultaneidade temporal só é possível a partir da perspectiva da integração e da incorporação das populações indígenas à sociedade nacional. Em *Rituais e festas Bororo* (1917), Reis envidou esforços para registrar uma espécie de flagrante das formas tradicionais do ritual fúnebre dos índios Bororo, da forma mais pura possível, sem as mudanças introduzidas pelos colonizadores e, dessa forma, mesmo que as imagens tenham sido captadas no ano de 1916, referem-se a um tempo pretérito, conforme a clara descrição da cartela do filme, já apresentada: “Tínhamos ali a sensação dos remotos tempos do Descobrimento”.

O recurso recorrente dos mapas, principalmente em *Parimã, Fronteiras do Brasil* (1927), indica que as fronteiras espaciais delimitadas pelo Estado-nação brasileiro, muitas vezes em detrimento dos limites étnicos, implicam também em fronteiras temporais. Reforçam essa ideia as imagens dos povos das fronteiras a serem ocupadas, localidades alcançadas pelas expedições somente com muitos esforços diante dos obstáculos naturais, apenas nessas fronteiras geográficas e simultaneamente temporais, os modos de vida tradicionais daqueles que ainda não foram atingidos pela civilização puderam ser registrados. Registros de um contato amistoso e receptivo de ambas as partes, uma aparente “camaradagem horizontal” (Anderson, 2008) fica estabelecida⁴⁸ e é demonstrada nas imagens e nos intertítulos.

Na primeira parte de *Inspetoria Especial de Fronteira* (1938), a viagem do inspetor de fronteiras pelo Rio Negro é o pano de fundo para uma mostra da ocupação do território nacional através das missões salesianas e da desconstrução dos modos de vida tradicionais, ocupação simbólica e física. Muitas cenas se detêm no processo pedagógico de transformação que ocorre no sistema de internato a que são submetidos. Nessa parte do filme a construção de uma imagem do índio integrado e civilizado ou como um trabalhador nacional ganha destaque. Na parte final do filme, mais uma vez, é

⁴⁸ Anderson utiliza esse conceito em sua abordagem sobre as nações como comunidades imaginadas: “ela é imaginada como uma *comunidade* porque, independente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. No fundo, foi essa fraternidade que tornou possível, nestes dois últimos séculos, tantos milhões de pessoas tenham-se não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas.” (ANDERSON, 2008, p. 25).

no “extremo de nossa fronteira” que as imagens etnográficas são captadas, locais onde a assistência dos religiosos ainda não chegou ou está no processo de instauração.

No conjunto dos filmes temos o reforço da posição assumida por Rondon em favor ao tratamento pacífico junto às populações indígenas por parte do SPI, determinado a cumprir uma missão civilizadora e de incorporação das populações indígenas à comunhão nacional. Ao mesmo tempo, os registros etnográficos têm espaço importante nas películas, representados nas concepções étnicas de uma identidade cultural distinta da sociedade nacional, representativa como mito de origem. Registros de tradições culturais associadas às transformações que conduziriam essas populações à sincronia com a sociedade brasileira.

1.3.1 Os filmes etnográficos de Darcy Ribeiro

Nesse item serão destacados dois filmes: *Os índios Urubus* (1949) e *Funeral Bororo* (1953), ambos produzidos pela Seção de Estudos do SPI por Darcy Ribeiro e Heinz Forthmann⁴⁹. O primeiro filme foi rodado no Vale do Gurupi, no Maranhão. Esse filme também contou com a participação do linguista francês Max Bodin e retrata o cotidiano de uma jovem família Urubu-Kaapor⁵⁰, ressaltando técnicas da cultura material e vida doméstica desse povo. O segundo filme mostra o cerimonial fúnebre dos índios Bororo do Vale do São Lourenço em Mato Grosso, considerando as etapas posteriores ao enterro primário, ou seja, a lavagem e enfeites dos ossos e a cerimônia do enterro definitivo⁵¹. Esses filmes, assim como os demais realizados pela SE, representam uma continuidade da produção audiovisual da Comissão Rondon, em suas intenções de registrar as expedições e a cultura material e imaterial dos povos indígenas contactados. Também representam uma mudança na política indigenista quanto às possibilidades de uma compreensão mais ampla da existência da diversidade étnica no Brasil, mais condizente com o contexto de expansão territorial e econômica do período, a partir de uma aproximação com as áreas da antropologia e etnologia.

⁴⁹ Ambos os filmes estão disponíveis no canal do Museu do índio no *site YouTube*. Disponível em https://www.youtube.com/playlist?list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec30OksIOu1W0Ys. Acesso em 13/10/2019.

⁵⁰ A auto-denominação desse povo é Kaapor, também conhecido como Urubu.

⁵¹ Como visto no item anterior, o filme de Thomaz Reis que aborda o mesmo ritual, produzido pela Comissão Rondon, *Rituais e Festas Bororo*, limita-se ao enterro primário e inverte a sequência do ritual funerário.

A pesquisa de Couto (2011) afirma que a SE teve sua origem no final de 1941, quando o SPI recebeu verbas para efetivar um Serviço Etnográfico que tinha por objetivo o registro das comunidades indígenas através de fotos e filmes. No ano seguinte, novos funcionários foram contratados para atuarem no Serviço Etnográfico. Em meio à contratação da equipe e a organização da primeira expedição, um novo Regimento Interno do SPI foi publicado, criando a Seção de Estudos que incorporou as atribuições do Serviço Etnográfico, iniciando, assim, as pesquisas etnográficas. O ano de 1944 também trouxe mudanças. Ao assumir a direção do SPI nesse ano, José Maria de Paula contratou Herbert Serpa como chefe da SE. Com Serpa, a Seção recebeu novas instalações e redimensionou suas atribuições, caberia agora à SE o levantamento de documentos relativos à propriedade da terra junto às Inspetorias e fora delas, caso as Inspetorias não possuíssem tal documentação. Essas novas atribuições esbarraram na falta de conhecimento técnico sobre as populações indígenas e no número reduzido de servidores para realizar as novas tarefas. Fazia-se necessária a contratação de especialistas.

Novas mudanças no Regimento Interno do SPI em 1945, levaram a efetivação da Seção de Estudos na estrutura do Serviço de Proteção ao Índio, impossibilitando sua transferência para o CNPI, órgão presidido por Rondon nesse período. Dessa forma, as expedições seriam compartilhadas entre os dois órgãos. Na expedição geográfica de 1945, a SE ficou responsável pela administração financeira, enquanto a logística ficou a cargo de Rondon, tendo em vista o efetivo humano em maior número pertencente ao quadro de funcionários do CNPI. Essa expedição rumou ao Rio Xingu a partir do Rio de Janeiro e tinha por objetivo registrar grupos indígenas da região e a atração dos Kuikuro. O responsável dessa expedição foi Nilo de Oliveira Velloso, contratado em 1942 para atuar no Serviço Etnográfico. Velloso tornou-se responsável técnico dessa expedição, gerenciada por Serpa, marcando, assim, a saída de Rondon desse tipo de ação (Couto, 2011). Essa expedição passou por dificuldades que levaram o chefe da Seção de Estudos, Herbert Serpa, a mencionar a ausência de um etnólogo na equipe⁵².

As mudanças políticas com a queda do Estado Novo no final do governo de Getúlio Vargas em 1945 e a ascensão de Dutra à presidência em 1946, trouxeram mudanças administrativas que afetaram a SE. No ano de 1947, Modesto Donatini Dias

⁵² Couto (2011) menciona trecho de um relatório de 1946 que demonstra a afirmação: “Não é demais registrar que esta chefia julga a organização desta equipe, melhor chamada – equipe-cine-foto-etnográfica – como precária, por não participar da mesma um médico, um etnógrafo e um radiotelegrafista, embora os esforços despendidos para aquelas integrações” (COUTO, 2011, p. 226).

da Cruz tornou-se diretor do SPI, após a exoneração de José Maria de Paula. Donatini era funcionário de carreira do Ministério da Agricultura e não possuía vínculos com a antiga Comissão Rondon, e, dessa forma, imprimiu um caráter mais tecnocrático à SE. Donatini viabilizou o ingresso de dois especialistas em etnologia aos quadros da SE em 1947, o etnólogo Darcy Ribeiro e o linguista Max Boudin, os primeiros técnicos em antropologia do SPI⁵³. As pesquisas de Mendes (2006) e Couto (2011) concordam em considerar esse ano como um divisor de águas nos trabalhos da SE devido ao ingresso desses dois agentes. Nesse mesmo ano, Ribeiro e Boudin deram início às suas pesquisas.

Darcy Ribeiro cursou Ciências Políticas e Sociais na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo na década de 1940, período em que não existia no Brasil formação específica em Antropologia, e de grande efervescência intelectual⁵⁴. Teve grande influência do etnólogo alemão, naturalizado brasileiro no ano de 1941, diretor do Museu Paulista de História Natural e Etnografia, Herbert Baldus. O linguista Max Boudin vinha da Universidade de Paris, onde diplomou-se em Ciências Antropológicas pela Escola Nacional de Línguas Orientais. O filme *Os índios Urubu: um dia na vida de uma tribo da floresta tropical* (1949), foi resultado de um amplo trabalho etnográfico e linguístico realizado junto aos Urubus-Kaapor⁵⁵, do Rio Gurupi, no Maranhão. Essa expedição etnográfica também contou com a experiência do fotógrafo e cineasta Heinz Foerthmann, que apesar das constantes mudanças institucionais, continuou integrando o quadro de funcionários da SE. Desde sua contratação em 1942, Foerthmann atuava na Equipe de Expedições, sob a chefia de Harald Schultz⁵⁶.

Segundo os relatos do próprio Ribeiro em *Diários Índios* (1996), a Aldeia de Piahú, local das filmagens, foi alcançada após dias de viagem no Rio Gurupi, até chegarem ao Canindé, onde se localizava o Posto Indígena Pedro Dantas. Porém uma devastadora epidemia de sarampo espalhou-se na região, levando-o a deslocar-se para a aldeia de Ianawakú, onde pôde desenvolver os primeiros exames de hábitos e do trabalho de subsistência desse grupo, como por exemplo, a construção da moradia da

⁵³ Couto (2011) afirma que as contratações, em certa medida, atenderam as reivindicações de Serpa, mas, para a direção do SPI representada por Donatini, o ingresso desses novos agentes visava organizar ações, a partir do conhecimento mental e organizacional das sociedades indígenas, que acelerassem pedagogicamente o processo de integração dessas populações à comunidade nacional.

⁵⁴ Para a Escola de Sociologia e Política de São Paulo convergiram intelectuais como Sérgio Buarque de Holanda, Egon Schaden, Florestan Fernandes e Herbert Baldus.

⁵⁵ Segundo Ribeiro (1977), os Urubus-Kaapor eram índios de origem Tupi, descendentes dos velhos Tupinambá e chegaram a somar mais de 2 milhões, ocupando quase toda a costa brasileira.

⁵⁶ Schultz deixou o SPI no ano de 1946 para ingressar no Museu Paulista.

família, a cerâmica, o cultivo da mandioca, a arte plumária. Com a epidemia controlada, Ribeiro retornou para a aldeia de Piahú, onde a equipe o aguardava para iniciar os trabalhos. A narrativa fílmica focaliza cenas cotidianas de uma família Urubu-Kaapor, principalmente o índio Kosó, sua mulher Xiyra e o pequeno filho do casal, Berém, o que serve de pano de fundo para registros da cultura material e imaterial dos Urubu-Kaapor, como o plantio, colheita e preparo da mandioca, as técnicas de tecelagem e fabrico das flechas, o descanso na rede, o fumo.



Figura 25: Xiyra tecendo. Os índios Urubu: um dia na vida de uma tribo da floresta tropical, 1949 (Acervo museu do Índio)



Figura 26: colheita da mandioca. Os índios Urubu: um dia na vida de uma tribo da floresta tropical, 1949 (Acervo museu do Índio)



Figura 27: preparo das flechas. Os índios Urubu: um dia na vida de uma tribo da floresta tropical, 1949 (Acervo museu do Índio).



Figura 28: preparo da mandioca. Os índios Urubu: um dia na vida de uma tribo da floresta tropical, 1949 (Acervo museu do Índio).



Figura 29: O fumo. Os índios Urubu: um dia na vida de uma tribo da floresta tropical, 1949 (Acervo museu do Índio).

O filme *Funeral Bororo* (1953), tem início focalizando um menino bororo sendo conduzido de canoa à escola do Posto Indígena, também frequentada por outras crianças

não indígenas. Da janela da sala de aula, os estudantes sentados em fileiras e em sua maioria bororos, podem observar os trabalhadores indígenas carregando suas ferramentas para o trabalho agrícola e com o gado, desenvolvido no posto. Ao saírem da escola, as crianças correm alegremente para uma canoa que os leva a uma praia do rio São Lourenço. Lá abandonam seus uniformes e despidos caem na água, seguidos por meninas que também caem na água. O menino bororo destacado no início do filme retorna de canoa para sua aldeia. Essa sequência introdutória documenta as atividades de educação infantil e da economia agropecuária desenvolvida pelo SPI nos postos indígenas. As cenas da saída da escola e dos mergulhos pontuam um retorno possível aos modos de vida tradicionais, que na narrativa fílmica, têm continuidade na aldeia. Da mesma forma, as cenas do menino ao lado de um ancião de seu povo, a escutá-lo, também reforçam a ideia de transmissão do legado cultural pela oralidade e por sua participação em algumas fases do ritual do funeral que está sendo preparado e é a parte fulcral do filme.



Figura 30: Cena da escola. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).



Figura 31: Cena do mergulho. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).



Figura 32: Menino e ancião bororo. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).

Os rituais para o primeiro sepultamento têm início, o corpo envolto em palha no centro da aldeia, cantos entoados com danças, instrumentos e trajes tradicionais, comoção, lamentos e lágrimas. São as mulheres que cavam uma sepultura rasa e temporária. Uma das marcas dos enlutados é a ausência de cabelo. O corpo é molhado todos os dias para acelerar o processo de decomposição e, assim, dar continuidade aos rituais.



Figura 33: Enterro temporário. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).



Figura 34: Enterro temporário. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).



Figura 35: Enterro temporário. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).

Após o primeiro sepultamento, na ocasião da exumação, tem início o ritual do Mariddo, no qual os homens revezam-se em carregar sobre suas cabeças dois pesados círculos de paus cruzando o caminho em torno da sepultura. A exumação também é realizada pelos homens. O corpo é retirado do centro da aldeia e levado para a mata, onde os ossos são lavados e secados ao sol sobre folhas. Os ossos retornam à aldeia em cestos e o crânio é ornamentado com plumas, os lamentos e choros femininos acompanham a ornamentação. As mulheres começam a se escarificar. Maracás girando, o choro das mulheres que sangram e o canto dos homens, encerram o filme, em uma atmosfera de extase⁵⁷.

⁵⁷ Mendes (2006) afirma que o funeral continuou após o enfeite dos ossos e se encerrou definitivamente com o sepultamento na água, não registrado por Forthmann por motivo desconhecido.



Figura 36: Mariddo. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).



Figura 37: Lavagem dos ossos. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).



Figura 38: Crânio ornamentado. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).



Figura 39: Escarificação feminina. Funeral Bororo, 1953. (Acervo museu do Índio).

Os filmes aqui apresentados foram resultado dos trabalhos Seção de Estudos do SPI, portanto, atendiam aos objetivos mais amplos do órgão indigenista em conhecer as condições de vida e costumes dos grupos indígenas, e, assim, melhor elaborar os programas de trabalho junto a essas populações. Desde os primórdios do SPI, as atividades em uma região começavam com uma expedição, na qual o Serviço fazia o reconhecimento do terreno, produzia mapas, informações etnográficas e geográficas, reunia objetos para coleções de museus, além de produzir um vasto material fotográfico e audiovisual. As expedições coordenadas por Ribeiro tiveram um aspecto geopolítico menos acentuado, nas décadas de 1940 e 1950 aquelas regiões já eram bastante conhecidas pelo SPI⁵⁸, o elemento novo dessas expedições era a tentativa de trazer a antropologia, como disciplina científica, para a prática da política indigenista brasileira e uma orientação científica à ação estatal. O filme Funeral Bororo de 1953 não quebra a linearidade e nem inverte a sequência temporal do ritual funerário.

A escolha pelo grupo urubu-kaapor para os trabalhos da SE em 1949 justificava-se, segundo Ribeiro, pelo fato de serem eles descendentes dos Tupinambás “que ocupavam quase toda a costa brasileira há quinhentos anos” (RIBEIRO, 1996, p. 17) e que viviam ainda isolados, o melhor exemplo disponível de conservação de sua cultura original. Portanto, o objetivo era observar o que teria ficado dos antigos Tupinambás dos quais todos os brasileiros seriam descendentes biologicamente e culturalmente. Nessa perspectiva, os dias de viagem pelo rio Gurupi podem ser vistos não apenas como

⁵⁸ Cabe ressaltar que reunir objetos para coleções etnográficas para museus também foi objetivo das expedições aos urubu-kaapor e aos bororo. Nesse caso, juntaram-se aos conjuntos de artefatos (cerâmica, tecelagem, armas de guerra, implementos de caça, pesca e transporte, adornos plumários) a documentação sonográfica de cantos e músicas.

deslocamentos no espaço, mas também no tempo. Em relação aos bororo a perspectiva é semelhante. Ribeiro assumiu em 1952 a diretoria da SE e documentar o ritual bororo seria documentar um povo original, que conseguia manter seus cultos e ritos mesmo após um século de catequese. Documentar o conjunto das técnicas e expressões estéticas desses povos constituiria um modo de caracterizar um povo em suas diferenças étnicas e culturais, testemunhando concretamente sua existência e tornando viável a comunicação com o meio indígena não aculturado, nossa ancestralidade.

Lima (2002, 2015) afirma que ao longo da década de 1950, os profissionais do SPI agregaram à experiência acumulada nas ações do indigenismo rondoniano, novas visões da antropologia social e cultural, ligadas ao novo contexto do mundo pós-guerra, marcado por uma consciência das doutrinas racialistas sob o impacto do holocausto e com a crítica aos nacionalismos e aos colonialismos. Nesses anos específicos, os antropólogos do SPI trouxeram novos aportes de forma conectada aquele momento histórico, sob o influxo da Declaração Universal de Direitos do Homem em 1948 e da Convenção nº 107, de 1957, da Organização Internacional para o Trabalho (OIT), “Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes”⁵⁹ (OIT, 1957).

Portanto, a perspectiva da assimilação tutelar coexistiu nesse período com uma nova visão, na qual os povos indígenas poderiam ser o signo de sua própria diferença. Dessa forma, surge a ideia de que as terras ocupadas pelos povos indígenas deveriam garantir seus modos de vida, seu relacionamento com a natureza. Nessa direção veio a proposição da criação dos parques indígenas, como o do Xingu, criado em 1961, hoje Terra Indígena do Xingu. Mas a criação dos parques não afastou a ideia da transitoriedade indígena, ao contrário, tendiam a acentuar uma ideia de povos indígenas como povos prístinos, na qual os “índios verdadeiros” seriam aqueles mais próximos aos imaginários de como viviam à época do “descobrimento” em 1500. Nas décadas seguintes, novos aportes teóricos e contextos sociais trouxeram mudanças que serão abordadas no capítulo a seguir.

2. RESSIGNIFICANDO O INDÍGENA NA CENA PÚBLICA BRASILEIRA

59

Disponível

em:

[https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%A7enas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%A7enas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf).

Acesso em: 08/11/2020.

Este capítulo visa refletir sobre mudanças ocorridas nas últimas décadas do século XX, que, de forma mais ampla, foram impulsionadas por movimentos sociais e de minorias, como os movimentos étnicos e as lutas anticolonialistas, enfocando a ação dos indígenas no Brasil nesse período. As lutas por direitos indígenas suscitaram reformulações na área acadêmica e, da mesma forma, no ensino de História, acentuando às críticas, já em curso, ao funcionalismo estrutural e a retórica da assimilação. Portanto, concepções que contribuíram para excluir os indígenas dos processos históricos e condená-los ao desaparecimento, foram questionadas em uma perspectiva interdisciplinar. A reconstrução de suas próprias histórias e afirmações étnicas, em muitos casos, dá-se através de movimentos protagonizados pelos próprios indígenas.

No primeiro item, intitulado “*A agência indígena e o rompimento da tutela estatal: as últimas décadas do século XX*”, serão apresentadas algumas reflexões sobre os deslocamentos teóricos e metodológicos, principalmente nas disciplinas História e Antropologia. Em meio às demandas indígenas por direitos, sobretudo direitos territoriais, que se afirmavam como direitos históricos, novas vertentes de estudos permitiram renovações na escrita da História indígena e sua inserção sob novo enfoque na História do Brasil. Novas concepções sobre cultura contribuíram para um afastamento de perspectivas de assimilação e aculturação, que, por vezes, ainda persiste, mas colocam em xeque a condenação dos indígenas a um passado perpétuo ou a uma condição de isolamento espacial e temporal. A trajetória do movimento indígena no âmbito da União das Nações Indígenas (UNI) e suas estratégias para abrir caminhos contrários aos do indigenismo oficial, criando novas representações acerca da participação e agência indígena, no sentido de romper com a tutela estatal e adquirir conquistas na esfera da Constituição Federal de 1988, também serão aqui analisadas.

No segundo item, intitulado “*A construção da voz indígena no Brasil e o Programa de Índio*”, as análises serão sobre a construção de um discurso da voz indígena. A proposta aqui não é reforçar uma ideia equivocada ou uma noção totalizadora e simplificada de uma voz indígena, o que apenas reforçaria uma visão do indígena como autoevidente, em oposição ao colonizador. Interessa perceber como estratégicos os esforços do Núcleo de Cultura Indígena, um dos braços da UNI, em buscar canais de diálogo com a sociedade brasileira, através de porta-vozes do movimento unificado, no sentido de fazer circular uma nova imagem dos índios, como reivindicadores de seus direitos, diferente das representações tradicionais da tutela indígena, conforme a abordagem do capítulo anterior, considerando o contexto de lutas

por direitos ameaçados por medidas integracionistas e autoritárias por parte do Estado brasileiro e de expectativas de construção de uma “Nova República”. As análises desse item serão feitas a partir de um programa radiofônico intitulado “Programa de Índio”, que constitui um acervo documental oral da década de 1980. A versatilidade do rádio proporcionou a produção de quase duzentos programas exibidos entre os anos de 1985 e 1990 pela rádio USP e outras emissoras educativas em vários estados brasileiros.

Na terceira e última parte, intitulada “*Tecnologias audiovisuais como canais de diálogo com a sociedade brasileira nos currículos escolares: o Vídeo nas Aldeias e o projeto ‘Índios no Brasil’*”, as análises serão sobre uma série de programas educativos elaborada pelo projeto Vídeo nas Aldeias (VNA). A década de 1990 foi marcada pela globalização e a franca expansão das mídias televisivas e audiovisuais no Brasil, facilitada pelas tecnologias da TV a cabo e antenas parabólicas. Nessa mesma década, indo ao encontro dos anseios da sociedade brasileira por democracia, os currículos escolares passaram por renovações em todo país, fazendo com que prescrições legais, como a nova Lei de Diretrizes e Bases (LDB) de 1996 e os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) de 1997, criassem expectativas em saldar dívidas dos currículos oficiais quanto aos anseios de grande parte da população em ter suas histórias incluídas e estudadas, como no caso das populações indígenas. Nesse contexto, são produzidos os programas, nos quais, representantes de nove povos indígenas que vivem em território brasileiro, narram histórias e memórias de seus povos, criando registros próprios de seus costumes e reivindicações, distanciados das costumeiras imagens de ações de atração e pacificação de indígenas retratadas pela mídia, reivindicando o protagonismo de suas ações.

2.1 A agência indígena e o rompimento da tutela estatal: as últimas décadas do século XX

Almeida (2010) afirma que no âmbito das Ciências Sociais, o estudo dos chamados “povos primitivos”, muitas vezes, negligenciou os processos históricos que trouxeram mudanças. Nesse tipo de abordagem, tal fato traria prejuízos culturais e a consequente extinção de populações possuidoras de uma cultura “imutável” e “pura”, suscitando discussões acerca do distanciamento de formas tradicionais de representação, por vezes entendido como sinal de assimilação ou perda de identidades étnicas, iniciando, assim, um processo de aculturação por parte dos indígenas. Uma vez iniciado esse processo, restaria aos índios integrados à sociedade envolvente apenas a resistência

às mudanças impostas ou a submissão que os conduziria a perda gradativa de uma autenticidade indígena.

Almeida cita Florestan Fernandes como exemplo desse pensamento, autor que abordou a organização social dos Tupis e provocou um importante deslocamento daquilo que denominou de “mito” da passividade e submissão desses povos com larga história de contato com o colonizador. Fernandes buscou desconstruir uma “ideia de que estavam em um nível civilizatório muito baixo” (FERNANDES, 1976, p. 72), fator responsável pela premissa da passividade indígena, a partir de estudos sobre modos de vida e trabalho, organização e relações sociais tupis. Fernandes destacou o heroísmo e coragem dos aborígenes. Em uma perspectiva dicotômica e opondo diametralmente resistência e submissão, enfatizou a resistência dos povos Tupis. Porém, a impossibilidade da vitória sobre o projeto colonizador, conseqüentemente os levaria à submissão e à inevitável extinção enquanto grupo étnico: “O desfecho do processo foi-lhes adverso. [...] Apenas o seu heroísmo e a sua coragem não movimentaram a história, perdendo-se irremediavelmente com a destruição do mundo em que viviam” (idem, 1976, p. 72).

Referindo-se à produção científica do século XX e focalizando os índios do Nordeste brasileiro, Oliveira (1998) afirma que as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul, o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês, e, da mesma forma, o indigenismo, contribuíram com a perspectiva da assimilação e aculturação, percebidos como ausência da distintividade cultural e do distanciamento temporal dessas populações. O autor também cita um exemplo, nesse caso, Darcy Ribeiro que

fala em “resíduos da população indígena do Nordeste”, ou ainda em “magotes de índios desajustados”, vistos nas ilhas e barrancos do São Francisco (Ribeiro 1970:56). Recorda com tristeza que até mesmo “os símbolos de sua origem indígena, haviam sido adotados no processo de aculturação” (Ribeiro 1970:53), o que exemplifica com os Potiguara, que em suas danças utilizavam instrumentos africanos — zambé e puitã — “acreditando serem tipicamente tribais” (Ribeiro 1970, p. 53 apud OLIVEIRA, 1998, p. 50).

Portanto, o debate intelectual que prevaleceu até a década de 1970 em relação aos indígenas era o da dicotomia ‘índios puros’/ ‘índios aculturados’, isolados no tempo e no espaço. Segundo Monteiro (2001), como herança dos pioneiros da historiografia nacional, pelo menos até a década de 1980, a história dos índios no Brasil resumia-se basicamente à “crônica de sua extinção” (MONTEIRO, 2001, p.4).

Essa perspectiva começou a ser questionada nos anos subsequentes, período marcado pela intensificação das lutas dos movimentos sociais indígenas e pela busca por canais de diálogo com a sociedade brasileira. A partir da década de 1970, no bojo da luta política no contexto da ditadura civil-militar brasileira e de intensificação de exploração das terras indígenas, uma nova vertente de estudos buscou unir reflexões teóricas interdisciplinares, principalmente dos campos da História e da Antropologia. As demandas indígenas por direitos, sobretudo territoriais, afirmavam-se enquanto direitos históricos. Essa perspectiva estimulou estudos em documentos que serviram de base aos laudos e dossiês que iam ao encontro das reivindicações indígenas.

Um breve exemplo de uma aproximação da Antropologia aos fatos e objetos de natureza política, como as demandas quanto à terra e assistência junto ao órgão indigenista, pode ser observado no termo de cooperação entre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Universidade Federal da Bahia (UFBA), para que esta pudesse vir a realizar estudos que servissem de base aos programas de assistência e desenvolvimento dos povos indígenas do estado da Bahia. Esta parceria foi resultado da Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Salvador no ano de 1975 (Oliveira,1998). Essa articulação de curta duração gerou grupos de trabalho que desenvolveram estudos sobre alguns povos indígenas, como os Pataxós e Kariri, que, apesar de serem reconhecidos como índios pela FUNAI, não dispunham de terras demarcadas ou protegidas. Desta forma, os antropólogos passaram a produzir “uma quantidade expressiva de artigos, relatórios e laudos que ampliam o conhecimento empírico sobre as condições de existência da população indígena do estado [...], gerando dados e argumentos que fortalecem suas demandas (idem, 1998, p. 51). O autor também destaca a atuação da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), criada em 1979 e formalizada em 1982, e do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB)⁶⁰, como fatores de organização e mobilização na qual povos indígenas do Nordeste foram colocados como objeto de atenção para os antropólogos.

Monteiro (2001) destaca como exemplo deste renovado interesse pela história dos índios, alguns dossiês e laudos no âmbito da antropologia que “buscavam dar substância às reivindicações de grupos tais como os Potiguara da Baía da Traição, os Xocó de Sergipe e os Pataxó do sul da Bahia, entre outros” (MONTEIRO, 2001, p. 06). O autor também afirma que um processo similar foi desencadeado algumas décadas

⁶⁰ Ver Agostinho (1995).

antes nos Estados Unidos, a partir da promulgação do *Indian Claims Act* em 1946, quando muitos antropólogos começaram a subsidiar reivindicações territoriais de grupos indígenas através de levantamentos documentais (Faubion, 1993, 42-43). Estes esforços se desdobraram na fundação da revista *Ethnohistory* que, desde a década de 1950, divulga essa produção. No Brasil, alguns dos pressupostos teóricos acerca das sociedades indígenas foram repensados, no sentido de uma abordagem que considere o papel dinâmico da história na formação de culturas e identidades indígenas, de forma imbricada ao contexto da militância política do final dos anos 1970.

Os projetos e demandas indígenas por território, intensificados nas últimas décadas do século XX, implicou em novas modalidades de participação, abrindo aos indígenas espaços diferentes daqueles próprios da política indigenista oficial, fazendo emergir discursos de um protagonismo indígena organizado em um movimento social. A categoria analítica “protagonismo indígena” vai de encontro ao lugar reservado tradicionalmente aos indígenas na construção da história nacional e faz atentar para novos encaminhamentos epistemológicos sobre o tema.

Segundo Brighenti (2015), o movimento indígena surge no Brasil na década de 1970, situado na fronteira do movimento social e sindical, no contexto da ditadura civil-militar e na intensificação da exploração das terras indígenas em função dos projetos desenvolvimentistas deste governo, desde a década anterior. Ligado ao amplo clamor da sociedade brasileira pelo fim da repressão militar e aos limites impostos aos direitos políticos, o movimento indígena, desde sua origem, apresentava a particularidade da busca da afirmação étnica, associada ao fim da tutela estatal que teve como princípio a ideia da “relativa incapacidade dos índios”⁶¹.

A tutela jurídica e administrativa, instituída pelo Estado brasileiro republicano às populações indígenas, materializada em um corpo próprio de leis e normas jurídicas ao longo do século XX, alicerçou a demarcação de fronteiras no espaço geográfico. Para Souza Lima (1995) “a empresa tutelar, efetivamente, espraiou-se pelo território e (de)limitou e definiu espaços que até então eram partes das *órbitas* próprias à vida indígena” (idem, 1995, p. 201). O indigenismo governamental tutelar caracterizou-se pela criação e forte presença do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) conforme a abordagem do capítulo anterior. Após diversas denúncias internacionais das torturas e

⁶¹ O Código Civil de 1916 considerava os indígenas relativamente incapazes. O Estatuto do Índio ainda carrega em seu texto o juízo de incapacidade do índio atrelada à sua diferença cultural e étnica, totalmente avessa aos fundamentos de igualdade e respeito propostos pela Constituição Federal de 1988. Para Marés (2002), o Estatuto do Índio de 1973, ainda em vigor, é peça clássica do integracionismo.

massacres realizados contra índios no Brasil, além de crimes de responsabilidade administrativa atribuídos ao próprio órgão indigenista, o SPI foi extinto⁶². No cenário da ditadura militar no Brasil, foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 5 de dezembro de 1967⁶³. A Funai surgiu como entidade que deveria levar adiante a política integracionista do governo. Para Munduruku (2012), a atuação da FUNAI, desde sua fundação, foi no sentido de desestabilizar as formas tradicionais de economia dos povos indígenas para incluí-los aos sistemas econômicos locais. Desta forma, o órgão indigenista serviu como instrumento do Estado para aquilo que ficaria conhecido como “emancipação”. No ano de 1977, o então ministro do Interior Maurício Rangel Reis, propôs o decreto de emancipação dos índios, ou seja, ao abolir a tutela e, assim, lançar ao “mercado de terras as extensas terras ainda existentes sobre o controle de indígenas na região Amazônica” (SOUZA LIMA, 2015, p. 439).

A emancipação dos índios, segundo Luciano (2006), tratava-se de uma estratégia de apropriação das terras indígenas a partir da extinção definitiva dos seus povos como grupos étnicos diferenciados, tornando-os cidadãos comuns, acomodados nas camadas mais pobres e excluídos da sociedade brasileira. O Estado brasileiro promoveu a definição de critérios de indianidade, para estabelecer quem era “mais índio, menos índio e quem deveria deixar de ser índio” (LUCIANO, 2006, p. 71), através de procedimentos administrativos do próprio ministério. A classificação se dava de acordo com o seu grau aparente de contato: índios arredios ou isolados; índios não-aculturados; índios em vias de aculturação; índios aculturados e índios brasileiros integrados. Desta forma, acelerando o processo de integração e privando os indígenas de seus direitos territoriais, disponibilizava-se terras aos interesses estatais e privados.

O programa governamental instituído pelo Decreto-Lei nº 1.106, de 16 de junho de 1970⁶⁴, durante o governo do general Emílio Garrastazu Médici, denominado Plano de Integração Nacional (PIN), tinha por objetivo implementar obras de infraestrutura econômica e social no Norte e no Nordeste do país. O plano utilizava como conceito-chave a ideia de “vazios demográficos” amazônicos, expressão que desconsiderava totalmente a presença de diversas etnias indígenas na região e que se materializa no slogan “terra sem homens para homens sem terras”. A ideia era colonizar o entorno da área onde se estavam construindo grandes estradas, como a Transamazônica. De acordo com Ianni (1979), o ministro do interior José Costa Cavalcante (que assumira a pasta antes de Rangel Reis), havia relatado que a Transamazônica

⁶² O chamado “Relatório Figueiredo”, publicado em 1967, denuncia violações de direitos humanos praticados por latifundiários e, em muitos casos, pelos próprios funcionários do SPI em diversas aldeias indígenas no Brasil.

⁶³ Ver Lei 5.371, de 05 de dezembro de 1967. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/1950-1969/L5371.htm. Acesso em 13/11/2019.

⁶⁴ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/Del1106.htm. Acesso em 28/06/2018.

cortava o caminho de vinte e nove grupos indígenas. Para atrair investimentos para a região, acordos foram firmados entre a FUNAI e a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM). A lógica, segundo o discurso oficial, era “integrar para não entregar”, o que revela a mobilização, no contexto da doutrina de segurança nacional, do argumento de que a área da Amazônia poderia ser contestada internacionalmente.

No início dos anos 1970 surgem mobilizações da sociedade civil de forma reativa à integração forçada que estava sendo levada a cabo pela ditadura militar no Brasil, sobretudo por parte da Igreja Católica renovada e as organizações civis ligadas a setores progressistas das universidades (LUCIANO, 2006). A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também interveio nos debates, criticando os chamados “critérios de indianidade”, encaminhando dossiês que comprovavam os direitos indígenas. Setores da Igreja Católica ligados à corrente denominada Teologia da Libertação, que surgiu a partir do Concílio Vaticano II, tiveram papel fundamental na mobilização dos povos indígenas do território brasileiro, opondo-se aos missionários tradicionais que se empenhavam em evangelizar os povos indígenas. Com a ativa participação dos bispos Dom Pedro Casaldáliga e Dom Tomás Balduino, agiram na contramão das críticas que sofriam como cúmplices do etnocídio conduzido pelo Estado brasileiro.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) instituiu em 1970 uma pastoral específica para atuar junto aos indígenas e em 1972 foi criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O CIMI organizou assembleias que reuniam líderes de povos de diferentes estados para os encontros, portanto, teve o papel político de articulação daquilo que viria a ser chamado de movimento indígena. Oliveira e Freire (2006) afirmam que foram realizadas dezesseis assembleias indígenas apoiadas pelo CIMI⁶⁵. A primeira ocorreu na Missão Anchieta, em Diamantino (MT) no ano de 1974 e a última em Kumarumã no estado do Amapá em 1983. Os autores ressaltam que, em pleno regime militar, o governo dificultava ou impedia a participação indígena e até mesmo a realização das assembleias, conforme o ocorrido em Roraima em 1976. Munduruku (2012) afirma que essas assembleias chegaram a mobilizar mais de 200 povos indígenas. Neste aspecto, também é importante mencionar o depoimento do líder indígena Ailton Krenak, que deixa entrever que parte dessas lideranças já buscavam se organizar, ao afirmar que “o pessoal fala que houve um primeiro Encontro Nacional dos Índios. Quem fala isso são os amigos dos índios, os missionários, os antropólogos, os promotores desse primeiro encontro”. Entretanto, muitas lideranças já se conheciam, continua Krenak: “se já se

⁶⁵ Sobre as assembleias em questão, ver Prezina (2003).

conheciam, como podia ser o primeiro encontro deles? Estavam há três ou quatro anos fazendo militância, viajando, encontrando uns aos outros, indo para as aldeias” (COHN, 2015, p. 243, 244).

Oliveira e Freire (2006) destacam que os líderes que recebiam apoio do CIMI eram índios que se expressavam em português e que se voltaram para as relações dos índios com a sociedade nacional, diferente dos chefes indígenas tradicionais. À medida que os contatos e articulações se ampliavam entre os povos indígenas que participavam das assembleias, os próprios índios assumiram a organização esboçando, assim, as primeiras entidades de âmbito nacional. O apoio da sociedade civil à mobilização indígena se materializou no surgimento de várias organizações não governamentais (ONGs) de apoio aos índios, que buscavam quebrar o monopólio do Estado e das velhas missões religiosas e suas doutrinas civilizatórias. Luciano (2006) enumera algumas delas: OPAN (Operação Amazônia Nativa); CTI (Centro de Trabalho Indigenista); CCPY (Comissão Pró-Yanomami); ISA (Instituto Socioambiental)⁶⁶; GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico); ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista). Para o autor “essas organizações civis passaram a assumir várias das funções que antes eram de obrigação do órgão oficial tutelar e em muitas situações, o protagonismo da questão indígena” (LUCIANO, 2006, p. 73).

Portanto, é no contexto das últimas décadas do século XX que as demandas indígenas em relação ao território repercutiram em mobilizações e estratégias que, ainda que conjugadas com o regime tutelar oficial,

implicam a participação de novos atores, formas de ação, temas e prioridades. Como estabelecem um jogo de compulsões próprias e abrem para os índios espaços bem diferentes do que aqueles existentes na política indigenista oficial, podemos considerar essas iniciativas como conjuntos articulados de compulsões e estratégias que geram modelos organizativos distintos, isto é, formas associativas, papéis e articulações sociais, bem como lemas e bandeiras (Oliveira, 2016, p. 275).

O depoimento de Ailton Krenak ao escritor indígena Daniel Munduruku parece ir ao encontro da formulação acima: “Não ingressei... eu ajudei a inventar uma coisa que não existia. Antes de 1960 não havia Movimento Indígena... pode pesquisar a literatura toda. Antes só teve Ajuricaba, rebeliões... Movimento Indígena é coisa de 1960 para cá...” (MUNDURUKU, 2012, p.81).

As primeiras assembleias indígenas, que dependeram do apoio do CIMI para serem realizadas, com o fornecimento de infraestrutura e apoio ao deslocamento dos índios, desempenhou um papel fundamental na formação dos primeiros líderes

⁶⁶ O Núcleo de Direitos Indígenas (NDI) foi transformado mais tarde, em 1994, no Instituto Socioambiental (ISA).

indígenas que se destacaram em meados dos anos 1970, como Daniel Matenho Cabixi e Lourenço Rondon. Sob a premente proposta governamental de “emancipação” dos índios, que traria como consequência a perda de territórios, novas lideranças indígenas aproximaram-se dos movimentos políticos da sociedade civil. O arrefecimento do projeto do regime militar, em face a pressão de índios e seus apoiadores, impulsionou a organização indígena. A União das Nações Indígenas (UNIND), primeira organização nacional dos índios, foi criada em 1980. A esta altura vários líderes tinham projeção nacional: Daniel Matenho, Álvaro Tukano, Mário Juruna, Ângelo Kretan, Marçal de Souza⁶⁷. Surgiram outros como o primeiro presidente da UNIND Domingos Veríssimo Terena, além de Marcos Terena e Ailton Krenak (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). No primeiro grande encontro de lideranças, ocorrido em São Paulo no ano de 1981, com a presença de líderes e entidades de apoio aos índios, a UNIND mudou de sigla, passou a se chamar UNI. A UNI consolidou-se como organização indígena nacional reivindicando a demarcação de terras e a autodeterminação, questionando a tutela oficial. Ganharam maior projeção os índios que dominavam o português e tinham maior escolaridade.

A partir da UNI, organizou-se o Centro de Pesquisa dos Povos da Floresta e outras iniciativas, como o Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo (CTI) e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), a Embaixada dos Povos da Floresta e o Programa de Índio – um programa radiofônico que chegava a seiscentas aldeias com o envio de fitas cassetes para diversas regiões e que será abordado no próximo item.

Segundo Oliveira (2016), a “liderança indígena” emergiu como uma categoria unificadora marcada pela natureza da mensagem, portanto, as lideranças tornavam-se porta-vozes de denúncias e reivindicações, atuando por meio de entrevistas com as autoridades ou entidades de prestígio e fazendo uso dos meios de comunicação. Também mobilizavam comitivas indígenas que seguiam em caravana às sedes regionais da FUNAI ou mesmo a Brasília. As assembleias indígenas, comitivas e protestos deram visibilidade a um novo ator político no cenário nacional. “A insistência com que a mídia consultava certas lideranças acabou por criar uma galeria de indígenas tratados como personalidades públicas, que funcionavam como os representantes autorizados das demandas indígenas” (OLIVEIRA, 2016, p. 278). Dessa forma, perante a opinião pública, indigenistas ou agentes do Estado não eram mais os representantes dos

⁶⁷ Marçal de Souza fora assassinado no ano de 1983, demonstrando a repressão por parte dos interesses contrariados pelas as organizações indígenas.

indígenas, mas os próprios índios, articulados no movimento indígena. A demarcação de terras foi progressivamente aceita e incorporada pela sociedade. No curso da mobilização política, de acordo com Oliveira (1998), as terras indígenas passaram de 13 milhões de hectares em 1982 para mais de 60 milhões de hectares, provocando um novo ordenamento jurídico nacional e internacional sobre o assunto. Porém, o autor observa que, apesar do saldo positivo em termos de conquistas territoriais, os resultados dessa modalidade de política indígena pouco repercutiram no modo de organização política das aldeias e sobre o controle dos territórios étnicos, que continuaram dependentes de uma estrutura tutelar.

Em meados dos anos 1980, via-se uma mobilização indígena já estruturada em diversas instituições. A atuação das novas lideranças sobre as comunidades indígenas, na conformação de uma ação interétnica, passou por diversas estratégias, inclusive as político-partidárias. Foi nesse contexto que Mário Juruna elegeu-se, em 1983, pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) do Rio de Janeiro, primeiro deputado federal indígena. Juruna, entretanto, não foi reeleito para a Assembleia Nacional Constituinte que, entre 1987 e 1988, foi responsável por redigir a nova Carta Constitucional brasileira.

Foi a partir de 1986 que a UNI passou a reunir seus coordenadores regionais para discutir propostas indígenas para a Assembleia Nacional Constituinte. Essa entidade participou de todo o processo ocorrido na Constituinte, instalada em 1987. A UNI apresentou uma proposta de artigos à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Deficientes e Minorias, mobilizando lideranças indígenas nas audiências públicas da Constituinte, que, ao mesmo tempo, denunciavam situações enfrentadas por diversos povos. As emendas populares da UNI foram defendidas no plenário do Congresso Nacional pelo líder indígena Ailton Krenak. Dezenas de indígenas passaram a frequentar o Congresso Nacional, pressionando os congressistas a reconhecerem suas reivindicações. Aos Caiapós, presentes desde o primeiro turno das votações, juntaram-se indígenas das demais regiões do país. Representantes de etnias diversas, percorriam os gabinetes dos parlamentares realizando danças e rituais nos corredores do Congresso, ganhando, assim, espaço na mídia televisiva e jornalística. As vigílias no Congresso Nacional eram permanentes, acompanhando as negociações para a votação do capítulo ‘Dos Índios’, “até a vitória final na promulgação da nova Constituição a 5 de outubro de 1988” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 195).

Mesmo sem contar com deputados indígenas na Assembleia Nacional Constituinte, o Capítulo VIII da Constituição Federal, intitulado “Dos índios”, parece demonstrar a força da

participação indígena na Assembleia, mobilizadora da opinião pública contra as violações que acometiam esses povos. Nesse aspecto, pode-se considerar uma pesquisa realizada em março de 1988 pelo Instituto de Estudos Econômicos (INESC) e o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE). Segundo Iara Pietricovsky de Oliveira, a pesquisa sobre o perfil dos parlamentares constituintes em temas de interesse dos movimentos sociais e ONGs engajados em processos de transformação social, revelou que 53% dos parlamentares se declararam favoráveis à demarcação terras indígenas e que outros 46% dos constituintes entrevistados queriam que a Constituição garantisse aos índios a posse permanente e usufruto das riquezas naturais do solo, entre outros indicativos positivos ao tema. A antropóloga argumenta que o ambiente era, então, favorável a causa indígena, ainda que setores militares ou ruralistas tentassem impedir a discussão e aprovação do tema⁶⁸.

A Constituição Brasileira de 1988, em seu Capítulo VIII, estabelece que:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

(...)

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.⁶⁹

De fato, a Constituição apresenta um texto contrário ao paradigma integracionista na relação do Estado brasileiro com esses povos, indo de encontro com a perspectiva assimilacionista do Estatuto do Índio, de 19 de dezembro de 1973. Da mesma forma, retira-lhes o estatuto de menoridade jurídica e a consequente necessidade de tutela, exercida então pela FUNAI, reconhecendo a necessidade da promoção de suas organizações sociais, costumes, línguas e tradições e o direito imprescritível sobre a terra e as riquezas do solo, dos rios e dos lagos, garantidas por parte do Estado.

O reconhecimento da capacidade jurídica indígena a partir da aprovação do texto constitucional de 1988, enfraqueceu a ideia da necessidade de uma organização de nível nacional e incentivou a criação de organizações indígenas das diferentes etnias existentes. O movimento no qual setores da sociedade civil brasileira chegaram a considerar como unificado passou a buscar outras formas associativas, atendendo a demandas de diferentes povos e articulações políticas distintas.

⁶⁸ Disponível em <http://www.inesc.org.br/biblioteca/textos/idigenas>. Acesso em 01/07/2018.

⁶⁹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em 23/01/2017.

Segundo Oliveira e Freire (2006), as assembleias indígenas permitiram o conhecimento da diversidade de povos e culturas indígenas existentes no Brasil. “Enquanto aprendiam sobre os diferentes modos de viver – as línguas, as culturas, as crenças – também instrumentalizavam a categoria “índio” para unificar reivindicações e lutas por direitos” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p.193). Era a forma de canalizar distintos movimentos e experiências para uma causa comum. Segundo Brighenti (2015), a luta indígena inserida no processo de democratização do país, “mantinha o viés específico da etnicidade, o que conferia ao movimento indígena um caráter particular, ou seja, de movimento social fundamentado na experiência étnica” (idem, 2015, p. 151). Transcenderam, portanto, a perspectiva da luta de classes e trouxeram à cena política o aspecto cultural e identitário dos sujeitos. Para o autor, a posição na relação com a alteridade é marca do movimento indígena surgido no período após 1970. É possível perceber “a dimensão do ‘nós’ indígena em relação ao ‘outro’, ao não indígena” (BRIGHENTI, 2015, p.167). Laços de pertencimento, mesmo em grupos histórica e culturalmente distintos, estreitaram-se de forma estratégica no sentido de afirmar uma identidade indígena. Portanto, para continuarem existindo em seus pertencimentos étnicos e lutarem por direitos “se apropriaram de mecanismos e instrumentais organizativos, à primeira vista alheios a suas práticas tradicionais, adaptaram-nos e criaram formas próprias de acordo com seus contextos culturais” (idem, 2015, p.168).

Após a Constituição, as etnias voltaram-se, então, para suas próprias reivindicações e tenderam a desenvolver ações próprias. As organizações indígenas proliferaram, em especial na Amazônia, com caráter local ou supralocal, congregando um povo indígena específico ou articulando diversos povos de uma mesma região, muitas delas criaram vínculos e projeção internacionais. Segundo Souza Lima (2015), nas décadas de 1990 e no início dos anos 2000, essas associações tiveram importância fundamental na luta pelo reconhecimento do status jurídico de povos indígenas e pelo acesso a direitos, em especial o reconhecimento de seus direitos territoriais. No plano legal, o novo Código Civil brasileiro⁷⁰ eliminou em definitivo a questão da capacidade civil relativa e, após anos de tramitação, o Congresso Nacional brasileiro ratificou a “Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes”⁷¹, também chamada Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, em vigor no plano

⁷⁰ Lei 10.406, de 2001, sancionada em 10/01/2002 e em vigor desde 2003.

⁷¹ Decreto Legislativo nº 143, de 20/06/2002, promulgada e posta em vigor pelo Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004.

jurídico internacional desde 1991. A Convenção 169 ancora instrumentos legais para o avanço das lutas indígenas, sobretudo o direito das coletividades indígenas à autodefinição (SOUZA LIMA, 2015).

Ao discorrer sobre a inovação doutrinária introduzida pelo texto constitucional e sua repercussão nas inúmeras mudanças e avanços ocorridos em um contexto de sucessivas reformas administrativas, o autor frisa que “as novas diretivas constitucionais não produziram efeito por si mesmas, mas por outros valores e interesses que nortearam a sua aplicação e que caminharam na contracorrente do indigenismo tutelar preconizado pela FUNAI” (OLIVEIRA, 2014, p. 97). Isto significa que “ao considerar as culturas indígenas como parte da nação brasileira a Constituição de 1988 aboliu a tutela, introduzindo algo absolutamente novo nas relações entre os indígenas e os demais cidadãos brasileiros” (idem, 2014, p. 104). As formulações de Oliveira, inserem a questão em um espectro político mais amplo, não restrito a questão indígena, projetando-a ao corpo da sociedade nacional e aos processos de formação de Estado e construção de uma identidade nacional. O afastamento da perspectiva civilizatória preconizado na Constituição de 1988, abre caminhos para a valorização de saberes, culturas, memórias indígenas e não indígenas. Essa perspectiva encontra obstáculo em imaginários arraigados na tradição colonialista, o que exige uma perspectiva de longa duração.

O movimento de incluir/excluir populações indígenas a partir da tutela, construiu categorias sociais que integraram os processos de formação de Estado-nação no Brasil, orientado por uma lógica unitarista e redutora de alteridades, a partir de um processo histórico de silenciamento imposto aos grupos nativos de suas culturas, línguas e tradições ancestrais em prol da construção de um modelo integrador e homogeneizador de nação, civilizada aos moldes das grandes nações europeias. Para Almeida (2009), a ideia de homogeneidade cultural, pilar da construção dos Estados nacionais, começou a ruir no período do entre guerras no século XX. Atualmente, a multiplicidade étnica e cultural é um valor defendido pelos Estados nacionais. Na América Latina essa mudança se concretiza nas constituições que reconhecem a pluralidade étnica e cultural de vários Estados.

Ao abordarem os conceitos de etnicidade e cultura, Vermeulen e Govers (2003) afirmam que a etnicidade tornou-se válida como conceito diferenciado e autônomo nas Ciências Sociais a partir da década de 1960. Para os autores, essa valorização do conceito de etnicidade está relacionada a situações mais abrangentes, como os novos

movimentos étnicos e as lutas anticolonialistas, além da crescente crítica ao funcionalismo estrutural e a retórica da assimilação. Os autores afirmam que “a noção de etnicidade relegou para um estatuto cada vez mais marginal os conceitos de assimilação e aculturação sem, no entanto, os substituir totalmente” (VERMEULEN; GOVERS, 2003, p. 10).

Nesse aspecto, podemos considerar as formulações de Oliveira (2016). Recorrendo a Barth⁷² (1969), o autor define grupo étnico como um tipo de organização social que utiliza diferenças culturais “para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com quem estava em processo de interação social permanente” (Oliveira, 2016, p. 203). A partir desse ponto de vista, podemos afastar uma condição de isolamento no passado para a definição de grupos étnicos, constituídos situacionalmente pelos membros daquela sociedade, em processos identitários contextuais. Esses processos também são percebidos como atos políticos, resultantes da relação de força entre os diferentes grupos que integram o Estado, fundamentais nos processos de territorialização (idem, 2016).

Novos pressupostos teóricos e interdisciplinares sobre etnicidade e cultura, afastados de concepções essencialistas permitem aos grupos indígenas reafirmarem identidades coletivas, reivindicando direitos conquistados constitucionalmente. Para Almeida (2009), se antes, em conjunturas desfavoráveis, as identidades indígenas foram inviabilizadas, atualmente o processo se inverte e em muitos casos reafirmam-se através de movimentos protagonizados pelos próprios indígenas, estimulados por aquilo que a autora denomina “novas culturas políticas” predominantes nos Estados americanos. Nesse contexto a memória histórica tornou-se importante instrumento de afirmação identitária, ao mesmo tempo em que a reivindicação de direitos para muitos grupos indígenas americanos, passa pela afirmação étnica, o que por sua vez implica em reconstrução de suas próprias histórias.

Almeida (2009), ao se referir ao momento atual (final do século XX e século XXI), afirma que “os índios saem dos bastidores para o palco da história e lentamente começam a aparecer como sujeitos nas narrativas dos processos históricos nos quais se inserem” (ALMEIDA, 2009, pp. 226, 227). Certamente a historiadora considera em sua afirmação a inserção desses indivíduos na elaboração de uma história nacional,

⁷² Referindo-se a “Ethnic groups and boundaries”, publicada em 1969, Verdery afirma que “a ideia de que as identidades étnicas não são necessariamente fixas e permanentes mas sim maleáveis, pelo menos nalgumas circunstâncias, tornou-se vulgar na Antropologia tendo o trabalho de Barth sido vital para que tal acontecesse” (VERDERY, 2003, p.48).

principalmente a partir da década de 1980⁷³, produção estimulada pela reorientação teórica que tem início nos anos 1970 que progressivamente abandona marcos teóricos generalizantes, sejam os de matriz braudeliana, marxista ou funcionalista, mediante o predomínio da chamada história social. Para Castro (1997), essa mudança ocorreu em resposta ao desgaste das análises nas quais as realidades sociais ficavam confinados a modelos preestabelecidos.

Pensando do ponto de vista dos intelectuais e também dos índios, Almeida (2009) credita as mudanças paradigmáticas ocorridas no final do século XX e no XXI, de forma mais ampla, aos movimentos sociais. Em face às lutas por direitos indígenas, a cultura acadêmica apresenta reformulações para responder as novas questões do presente. Concepções que contribuíram para excluir os indígenas dos processos históricos e condená-los ao desaparecimento vão, paulatinamente, sendo superadas.

Monteiro (2001) afirma que a geração de historiadores que vivenciou o período de mobilização política da década de 1980 continuou a deixar de lado a temática indígena, “talvez mais por resistência ao tema do que propriamente por falta de novos elementos” (MONTEIRO, 2001, p. 07). As novas perspectivas sobre a história social, demográfica, econômica e cultural, provocaram uma renovação nos estudos coloniais e pós-coloniais, que passaram a explorar arquivos antes inexplorados, como cartórios e dioceses, e da mesma forma, lançando novos olhares aos acervos portugueses. Esses estudos fizeram emergir novos personagens “a desfilar no palco da história brasileira [...]. Mas se alguns esquecidos da história começaram a saltar do silêncio dos arquivos para uma vida mais agitada nas novas monografias, os índios permaneceram basicamente esquecidos pelos historiadores”⁷⁴ (idem, 2001, p. 07).

A crítica à ideia de que aqueles considerados “selvagens”, faziam parte de um estágio anterior do desenvolvimento humano, iniciou um processo de revisão nos estudos, sobretudo no âmbito da Antropologia, que, em alguma medida, passou a considerar a variabilidade dos parâmetros culturais na construção do conhecimento

⁷³São exemplos dessa produção historiográfica, também incentivada por antropólogos, os trabalhos pioneiros da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (CUNHA, 1992) e do historiador John Manuel Monteiro (MONTEIRO, 1994 e 2001), assim como os trabalhos de Ronaldo Vainfas (VAINFAS, 1995), Ronald Raminelli (RAMINELLI, 1996), Antonio Carlos Souza Lima (LIMA, 1995), Maria Cristina Pompa (POMPA, 2003), Maria Regina Celestino de Almeida (ALMEIDA, 2003), Heloisa Bertol Domingues (DOMINGUES, 1995), entre outros.

⁷⁴ Castro (1997) ao abordar a expansão dos cursos de pós-graduação em História a partir das décadas de 1970 e 1980, afirma que tal expansão ocorre concomitantemente à crise dos referenciais teóricos até então predominantes. Nesse contexto, no âmbito da história social, três áreas concentraram o maior número de trabalhos e discussões: a história social da família, a história social do trabalho e a história social do Brasil Colonial e da escravidão, o que de certa forma vai ao encontro das colocações de Monteiro.

sócio-histórico. Contribuiu nesse aspecto a obra do antropólogo Claude Lévi-Strauss, que trouxe impactos significativos na renovação historiográfica. Para Schwarcs (2005) ao lançar os fundamentos de sua Antropologia Estrutural, Lévi-Strauss demonstra que não é a ausência de documentos o obstáculo para uma nova base epistemológica, mas a percepção de “como o pensamento coletivo se abre à história: como e quando a veem como ameaça ou quando percebem nela um instrumento para transformar o presente” (LÉVI-STRAUSS apud SCHWARCS, 2005, p.122). Portanto, a concepção atribuída aos indígenas como povos sem história, ressaltada no século XIX, poderia ser substituída por um novo viés interpretativo no qual, da mesma forma como as estruturas sociais divergem de uma para outra cultura, poderiam se alterar suas definições temporais.

Ao analisar a escrita da História nas décadas de 1950 e 1960, no que concerne as renovações e reafirmações do pós-guerra, Hartog (2012) aborda a formulação de Lévi-Strauss que distingue “sociedades quentes” e “sociedades frias”. Se as primeiras foram modeladas por um tempo ativo e ator, as segundas não, ou não ainda, ou apenas parcialmente. Todavia, nos dois casos “são igualmente sociedades na história e produtoras de história, porém com modos diferentes de ser no tempo” (idem, 2012, p.22). Em *Raça e história* (1952), o tema da civilização é abordado na contramão do evolucionismo, de forma que as civilizações seriam menos escalonadas temporalmente do que espacialmente. Assim, a categoria universal “progresso” poderia ser interpretada apenas como “um modo particular de existência próprio à nossa sociedade” (LÉVI-STRAUSS, apud HARTOG 2012, p.22). Hartog também destaca o valor ético das acepções de Lévi-Strauss ao “afirmar, reclamando-se de Rousseau, a igual humanidade de todos e de cada um, justamente quando a Europa acaba de falhar inequivocamente a este respeito” (HARTOG, 2012, p.23).

A segunda metade do século XX suscitou questionamentos em relação ao fazer historiográfico no sentido da constituição de uma historiografia que diferisse das abordagens rankianas⁷⁵. As transformações realizadas pelos contemporâneos das sucessivas gerações dos *Annales*, igualmente renovados a partir de seu terceiro movimento, chamado *Nouvelle Histoire*, levaria a disciplina a uma readequação das suas bases conceituais no sentido de um aprofundamento culturalista de análise das ações sociais. Portanto, as mudanças ocorridas na escrita da História, mais visíveis a

⁷⁵ Para Leopold von Ranke, a História é objetiva e a tarefa do historiador é apresentar os fatos “como eles realmente aconteceram” (BURKE, 1992).

partir das décadas de 1970 e 1980, são parte de uma tendência mais antiga. Tendência que tem por base a ideia de que a realidade é social ou culturalmente constituída (BURKE, 1992). Uma aproximação com a Antropologia, privilegiou progressivamente abordagens socioculturais sobre os enfoques econômico-sociais até então predominantes. Nesse aspecto destaca-se a obra de Thompson, por introduzir noções de experiência e cultura no centro das análises sobre a ação social. Se o interesse inicial era o ativismo operário, a tendência espalhou-se na compreensão da experiência das pessoas comuns, no passado, e de suas reações a esta própria experiência. Essa postura implicou em reavaliações metodológicas e questionamentos sobre quais fontes utilizar para ouvir as pessoas comuns. O intercâmbio com a Antropologia permitiu transformar mitos, rituais e imagens em fontes históricas. Castro (1997) destaca a prática e o debate metodológico em relação ao uso da técnica de história oral nas últimas décadas.

Burke (1992) analisa o renascimento da narrativa. Antes rejeitada como “história dos acontecimentos” em oposição às análises das estruturas, o termo ‘narrativa’ tem sido utilizado em produções acadêmicas de diferentes áreas do conhecimento. Para Ricoeur (1984), toda a história escrita, até mesmo a chamada história estrutural associada a Braudel, assume algum tipo de narrativa. Lyotard (1979) descreveu algumas interpretações da história, principalmente as marxistas, como grandes narrativas. Ao analisar modalidades de narrativas e embates que envolvem o tema no campo acadêmico, Burke (1992), conclui que muitos estudiosos “consideram que a escrita da história também tem sido empobrecida pelo abandono da narrativa, estando em andamento uma busca de novas formas de narrativa que serão adequadas às novas histórias”⁷⁶ (BURKE, 1992, p. 347).

No caso da pesquisa histórica sobre indígenas, o retorno e a valorização das narrativas indígenas ficam perceptíveis, ainda que de forma tangencial, em abordagens como as de Monteiro (2001), quando afirma que no final dos anos de 1970

redescobria-se autores mais antigos, como Jan Vansina⁷⁷ (1965), cujo uso de narrativas orais como fontes históricas mostrava-se um caminho rico para se chegar às perspectivas nativas sobre o passado. Neste sentido, a utilização inovadora de documentos históricos e de teoria social, enriquecida por novas leituras de mito, ritual e narrativas orais como formas alternativas de discurso histórico, apresentava um roteiro bastante atraente para explorações em histórias nativas, colocadas de forma instigante no plural (MONTEIRO, 2001, p. 06).

⁷⁶ Para o autor “estas novas formas incluem a micronarrativa, a narrativa de frente para trás e as histórias que se movimentam para frente e para trás, entre os mundos público e privado, ou apresentam os mesmos acontecimentos a partir de pontos de vista múltiplos” (BURKE, 1992, p.347)

⁷⁷ O africanista Jan Vansina é autor de *Tradição Oral. Um Estudo em Metodologia Histórica* (1965).

Oliveira (1998), cita as narrativas indígenas ao afirmar que “a etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar)” (OLIVEIRA, 1998, p. 64). Almeida (2006) ressalta que antropólogos e historiadores reconhecem os indígenas “como sujeitos históricos, ouvem suas vozes e repensam suas formas de participação nas sociedades coloniais e pós-coloniais” (ALMEIDA, 2009, p. 230).

Narrativas indígenas no suporte audiovisual e na rede mundial de computadores são o objeto dessa pesquisa. Nos itens a seguir buscarei analisar o programa radiofônico chamado “Programa de Índio” e produções audiovisuais no âmbito do projeto “Vídeo nas Aldeias”. Ambos não foram criados originalmente no formato digital, mas atualmente encontram-se disponíveis em *sites* na internet. Os programas analisados tiveram início em meio às lutas políticas pelos direitos indígenas a partir da década de 1980. Assim, procuram evidenciar autonomia a partir da quebra do papel de mediadores não indígenas em seus pleitos e no diálogo intercultural ao qual se propuseram, resgatando um sentido de participação e resistência através da agência indígena.

2.2 A construção da voz indígena no Brasil e o Programa de Índio

Segundo Oliveira e Freire (2006), foi o índio Xavante Mário Juruna quem impulsionou o movimento pela cidadania indígena, questionando políticos e indigenistas com seu gravador. Juruna ingressou na política a convite de Leonel Brizola e Darcy Ribeiro, sendo eleito com mais de 30 mil votos para o Congresso Nacional, assumindo o mandato de deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) do Rio de Janeiro, entre os anos de 1983 e 1987. Durante seu mandato, atuou na causa indígena. Criou a Comissão Permanente do Índio, embrião da atual Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, e conseguiu a aprovação de um projeto que alterava a composição da diretoria da Funai, que deveria ser integrada por índios ou indigenistas reconhecidos.

Mário Juruna, ou Dzururã, na sua língua, nasceu na aldeia Namunjurá, no ano de 1943, em Mato Grosso. Até os 17 anos, Juruna não teve qualquer contato com o homem branco. No final da década de 1950, diante de violentos conflitos com fazendeiros da região, o grupo de Juruna buscou apoio na Missão Salesiana de São Marcos, em Barra

do Garças, também em Mato Grosso. Os primeiros contatos com os não-indígenas (waradzu) e com a língua portuguesa se deram a partir da convivência com os padres salesianos. Com a morte de seu pai, Isaías Butsé, Juruna assumiu o posto de cacique de seu povo. Durante a década de 1960, trabalhou como piloto de barco, percorrendo inúmeras aldeias indígenas da região Centro-Oeste e pôde observar o descaso do poder público com os indígenas.

Mário Juruna começou a despontar na cena pública brasileira nos anos 1970. Eloquente na língua nativa, também se expressava na língua portuguesa. Assumiu, assim, um papel de liderança entre os índios de sua região, sendo um eficaz interlocutor entre índios e representantes da política nacional. Teceu contundentes críticas ao controle dos territórios indígenas por parte do governo militar que privava os indígenas de proteções legais garantidas constitucionalmente. Foram frequentes suas idas a Brasília desde o final da década de 1970. Ficou conhecido por percorrer os gabinetes da Funai e de outros órgãos públicos, sempre munido com um gravador portátil registrando suas conversas com políticos e funcionários do alto escalão do governo, segundo ele “para registrar tudo o que o branco diz” (Oliveira, 2015) e evidenciar que as autoridades não cumpriam suas palavras, tendo em vista que os registros das promessas feitas pelas autoridades eram divulgados pela imprensa. De fato, Mário Juruna conquistou visibilidade na mídia televisiva e jornalística. Jornais de grande circulação em todo território nacional publicaram várias reportagens destacando Juruna. Uma delas, publicada no Jornal *O Globo* com a manchete “Xavante com gravador quebra a rotina do Palácio do Planalto” (Acervo O Globo, 07/01/1997)⁷⁸, narra a visita de Juruna à sede da Funai e seu encontro com o assessor de Relações Públicas da Presidência. Juruna também foi tema de um dos programas da série “Globo Repórter”, exibido pela rede Globo de televisão no dia 29 de março de 1984⁷⁹, durante seu mandato.

No primeiro ano de seu mandato como deputado federal, a antropóloga Ligia Simonian afirmou que o desempenho de Mário Juruna espantou a Nação. Juruna apresentou projetos, recebeu delegações indígenas, visitou áreas críticas, reclamou diretamente com as mais altas esferas em Brasília e participou ativamente dos comícios Pró Diretas Já (CEDI, 1983). A aprovação de uma Comissão do Índio contribuiu para um consenso na opinião pública quanto a inoperância da FUNAI. No âmbito da

⁷⁸ Disponível em <http://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/juruna-unico-indio-eleito-no-congresso-nacional-gravava-promessas-de-politicos-21564758>. Acesso em 12/07/2018.

⁷⁹ O programa está parcialmente disponível em <https://globoplay.globo.com/v/2797711/>. Acesso em 12/07/2018.

Comissão, criada em 1983, foram muitas as denúncias e encaminhamentos de Juruna, dentre os quais o pedido de demissão do então presidente da FUNAI, o coronel Paulo Moreira Leal, juntamente com mais 12 coronéis que dirigiam o órgão, responsabilizando-os pelo assassinato do cacique Edísio do povo Pataxó Hã Hã Hãe. O próprio cacique já havia alertado o coronel Leal acerca das tensões existentes na área.

Dessa forma, Mário Juruna tornou-se um conhecido porta-voz da causa indígena, reconhecido nacional e internacionalmente. Expondo em suas denúncias membros do governo e até mesmo líderes militares, contribuiu com a perda de credibilidade da ditadura brasileira, processo já em curso. Pode-se creditar a Juruna um papel importante no processo de desarticulação do regime autoritário, a partir de denúncias de abusos e violação dos direitos humanos. Sua atuação e militância na causa indígena, contribuiu para que o Brasil fosse condenado pelo IV Tribunal Bertrand Russell no ano de 1980, pelo genocídio de índios. O tribunal reuniu-se na Holanda para investigar a violação de direitos humanos na América Latina. Outra importante liderança indígena, Álvaro Tukano, reconhece em Juruna uma importante liderança no âmbito do pan-indigenismo:

E quem nos ensinou a demarcar a terra, a responder a exigência dos índios, foi o povo Xavante. O povo Xavante foi quem pegou a borduna, pegou o presidente da Funai em um dos prédios aqui de Brasília, queria jogá-lo do 11º andar, porque o coronel não queria demarcar as terras indígenas. Isso foi noticiado. O povo que foi mais noticiado no Brasil é o povo Xavante, muito por conta do Mário Juruna. Igual ao Mário Juruna, tão cedo nós não teremos. Então a gente tem que saber dizer “muito obrigado” a tudo que ele fez. (WERÁ, 2017, p. 21).

A trajetória de Juruna vai ao encontro da afirmação de Oliveira e Freire (2006) sobre o fato de que a partir da década de 1970, os índios começaram a ser vistos por uma outra perspectiva, discutindo e reivindicando seus direitos. Segundo os autores, essa imagem mais complexa acerca dos índios deve-se ao surgimento de lideranças. Mesmo com a censura do regime militar e a ação da FUNAI, contexto no qual o Guarani Marçal de Souza⁸⁰ fora assassinado, os índios conseguiram construir uma nova imagem no movimento indígena, ganhando espaço nos jornais e até mesmo no cinema. Filmes como “Uirá”⁸¹, “Terra dos Índios”⁸² ou “Avaeté”⁸³, colidiram com a forma pela

⁸⁰ Índio Guarani-Nandeva assassinado no dia 25 de novembro de 1983, na aldeia Campestre (MS).

⁸¹ Uirá, um Índio em Busca de Deus é um filme brasileiro de 1974, dirigido por Gustavo Dahl e baseado em um livro de Darcy Ribeiro.

⁸² Trata-se de um documentário lançado em 1979, dirigido por Zelito Viana.

⁸³ Filme brasileiro de 1985, dirigido por Zelito Viana. O filme de ficção faz referência ao massacre dos índios Cinta-larga. O Programa de índio que foi ao ar em 28/07/85, entrevistou o ator principal do filme, o

qual a mídia retratava ações de atração e pacificação de indígenas, exibindo um índio rebelde, lutando pela sobrevivência cultural.



Figura 40 – “O deputado federal Mário Juruna (PDT-RJ), de cocar, preside o II Encontro Nacional dos Povos Indígenas do Brasil.” Luiz Antonio, 02/04/1984 / Agência O Globo.

A União da Nações Indígenas (UNI) buscou articular lutas concretas e específicas travadas pelos povos indígenas nas comunidades locais, com suas lideranças, em um movimento a nível nacional. Essa organização surgida no ano de 1980 e seus apoiadores, como as Igrejas e as Comissões Pró-Índio, viabilizaram diversos encontros e reuniões, alguns de caráter regional, entre índios de diferentes povos. Um desses encontros foi noticiado pelo jornal Estado de São Paulo em 01/05/1981. A matéria destaca o novo presidente da UNI, Marcos Terena, e sua afirmação quanto a necessidade de o Estado reconhecer que “a sociedade brasileira é uma sociedade pluriétnica” (CEDI, 1981, p. 70). Segundo a matéria, esse encontro reuniu 73 líderes indígenas e 32 entidades de apoio ao índio. Dentre as propostas encaminhadas constava uma campanha nacional pelos direitos dos índios em se organizarem livremente, sem sofrer pressões por parte do Estado, além do repúdio à alteração do Estatuto do Índio que visava a emancipação compulsória dos indígenas, proposta pela Funai e pelo Conselho de Segurança Nacional (CSN). Defenderam que somente as comunidades indígenas pudessem definir quem é e quem não é índio e, da

indígena Maksuara Kadiwéu. Disponível em <http://ikore.com.br/programa/indios-no-cinema-i-2/>. Acesso em 19/08/2017.

mesma forma, a participação das comunidades no processo de demarcação de suas terras.



Figura 41 – “Encontro de índios em São Paulo, foto Vincent Carelli” (CEDI, 1981).

Foram muitas as dificuldades para dar prosseguimento às ações desse movimento de caráter nacional e para sua legitimação. O jornal do Brasil de 12/06/1981 anunciou que a Funai reiterava o veto à UNI. O presidente da Funai na ocasião, o coronel João Carlos Nobre da Veiga, afirmou que a ideia de alguns chefes de tribos de criarem uma União Nacional do Índio não contaria com o apoio da FUNAI, que “não permitirá que ela se concretize” (CEDI, 1981, p. 73), sob a justificativa de que “os índios não têm a plenitude de seus direitos civis; e uma entidade dessas é ilegal, pois os índios são considerados menores de idade” (idem, 1981, p. 73).

A FUNAI, o Ministério do Interior (MINTER) e outros órgãos de segurança se opuseram a organização da UNI tentando represálias indiretas contra seus membros e não reconhecendo a organização indígena como uma entidade. Exemplo dessa represália foi a transferência de um grupo de estudantes indígenas Terena de Brasília para Campo Grande (MS). Uma ação movida no Tribunal Federal de Recursos garantiu a permanência desses estudantes em Brasília. A mesma represália atingiu a liderança da UNI, Marcos Terena. Ao retornar de um congresso internacional de nações indígenas da Região Amazônica, realizado no Equador, Marcos Terena foi surpreendido com a informação de que sua matrícula no curso de Administração de Empresas na Faculdade Católica de Ciências Humanas de Brasília fora transferida para as Faculdades Unidas de Mato Grosso. A represália se estendeu com a decisão da FUNAI em condicionar a

entrada do índio Terena Mariano Justino Marcos, mais conhecido como Marcos Terena, no quadro de pilotos da FUNAI a um pedido de emancipação da tutela governamental⁸⁴.

Em relato recente⁸⁵, a liderança indígena Álvaro Tukano falou sobre o movimento indígena no âmbito da UNI. Para Tukano, os líderes do movimento indígena existem dentro de cada povo, são eles os curandeiros e curandeiras, cantores, ou seja, as pessoas que fazem funcionar a vida política de um povo. Porém, essas histórias não eram aceitas pelos missionários e seus aliados⁸⁶, “quando alguns de nós fizemos uma resistência de curandeiros para dizer não aos padres, foi o começo do movimento indígena”. Em relação à UNI, na qual participou ativamente, Tukano reconhece a importância dos apoiadores da causa indígena naquele momento:

Então num dia 19 de abril, em 1980, numa celebração do que chamam de Dia do Índio, o Darcy Ribeiro, a Carla Junqueira, o Marçal de Souza e o Domingos Veríssimo, resolveram tratar sobre a questão indígena, e lá nasceu a UNI, a União das Nações Indígenas. Passado um ano, foi noticiado pelo CIMI, pelos organismos de apoio à causa indígena, como um movimento ideal de resistência (WERÁ, 2017, p.20).

Em meados da década de 1980, com o arrefecimento gradativo da ditadura militar, em um contexto de clamor social pelo fim da censura imposta aos meios de comunicação e de intensa mobilização dos indígenas de várias regiões do país, povos indígenas no Brasil tiveram acesso às tecnologias audiovisuais, buscando canais de diálogo com a sociedade brasileira em prol de suas reivindicações. Esse canal de participação social era fundamental no sentido de “viabilizar seu espaço e o de controlar a difusão de suas próprias vozes numa mídia que prefere difundir **falas sobre os índios**, em detrimento da **fala dos índios**” (GALLOIS; CARELLI, 1998, p. 27, grifo dos autores).

Seguindo essa perspectiva, acompanhando a articulação e organização do movimento indígena, foi criado o Programa de Índio, produzido pelo Núcleo de Cultura da União das Nações Indígenas (UNI). Apresentado por Ailton Krenak, Álvaro Tukano e outras importantes lideranças indígenas, foi a primeira experiência indígena em rádio no Brasil. O programa foi veiculado entre os anos de 1985 e 1990 pela Rádio USP e outras emissoras educativas em vários estados brasileiros. Com trinta minutos semanais,

⁸⁴ Nesse período Marcos Terena morava e estudava em Brasília, além de trabalhar como piloto para a FUNAI, sem, no entanto, estar incluído em seus quadros.

⁸⁵ Refiro-me à entrevista realizada no Acampamento Terra Livre, em Brasília, no dia 19 de abril de 2017, realizada por Kaká Werá, Idjahure Kadiwel e Sergio Cohn.

⁸⁶ Álvaro Tukano, fala da experiência de seu povo do Rio Negro na Amazônia, afirmando que a educação introduzida no contexto por ele vivenciado tinha o objetivo de ensinar o índio a falar português e deixar de ser índio, resultado de uma aliança entre Igreja e Estado, resumida na frase: “onde tem um general, tem um cardeal, um ministro” (WERÁ, 2017, p. 17).

voltava-se para o público indígena e não indígena. Nesse período os gravadores cassete já eram bastante populares entre os povos indígenas⁸⁷ e a produção do programa recebia fitas cassete gravadas nas aldeias, trazendo informações que não chegariam de outra forma ao público: “lideranças passaram a gravar depoimentos, músicas e informações durante suas viagens pelo país e os encontros e assembleias indígenas eram momentos especiais para a documentação da voz e da realidade desses povos até então emudecidos pela história” (PAPPIANI, 2012, pp. 112,113). O acervo preservado por mais de vinte anos foi recuperado e digitalizado entre os anos de 2008 e 2009 e os quase duzentos programas estão disponíveis em um site com o áudio original⁸⁸.

A jornalista e produtora do Programa de Índio, Ângela Pappiani, afirma que no contexto de formação da UNI, de forma inédita, os povos indígenas organizados se apropriaram dos meios de comunicação de massa. Expressavam identidades e necessidades, convocando coletivas de imprensa, divulgavam assembleias indígenas, reivindicações e ações. A UNI chegou a editar um jornal impresso em São Paulo, o Jornal Indígena. Porém limitações relativas aos custos, distribuição e limitação da linguagem em língua portuguesa, levaram a UNI a rever a eficácia desse meio e discutir novas formas de comunicação com a sociedade civil e com as aldeias. Dessa forma, o rádio surgiu como resposta às necessidades do movimento indígena naquele momento por suas características básicas:

o uso da linguagem oral, a possibilidade do uso de outros idiomas na comunicação, o baixo custo e a facilidade na produção, a abrangência de um grande público, a possibilidade de gravar os programas em fitas cassete e distribuir às aldeias ampliando o tempo de vida do programa, a possibilidade do uso de outras linguagens na comunicação como as histórias, as narrativas tradicionais, a música, os sons naturais das aldeias (PAPPIANI, 2012, p. 111).

Segundo Pappiani, naquele momento de organização política os povos indígenas “passam a ter voz” (idem, 2012, p.111). Porém, torna-se relevante um afastamento de uma “noção simplificadora de uma voz indígena” (OLIVEIRA, 2016, p. 285). Tal noção implica em um entendimento equivocado do indígena como categoria totalizadora e auto evidente, simetricamente oposta ao colonizador. Para Oliveira, a busca de uma compreensão acerca das estratégias políticas do associativismo indígena deve considerar os processos ocorridos em diferentes contextos e escalas, combinando fatores históricos,

⁸⁷O jornal A Crítica noticiou em 22/06/83 que a secretária de Educação e Cultura do estado do Amazonas, Freida Bittencourt, doou um gravador k-7 e dez fitas ao Tukano Gabriel Gentil, como contribuição para um projeto de preservação da cultura Tukano (CEDI, 1983).

⁸⁸Disponível em <http://www.programadeindio.org/index.php?s=pi>. Acesso em 22/07/2017.

culturais, locais e globais, que geram tais estratégias, sempre diversas e heterogêneas. Seguindo a perspectiva do autor, cabe considerar o caráter contingencial de acionamento da categoria índio naquele momento histórico de lutas por direitos ameaçados por medidas integracionistas e autoritárias por parte do Estado brasileiro. O Programa de Índio dialogou diretamente com o movimento de redemocratização do país no contexto dos anos 1980, tempos de grande efervescência social e política, acentuada logo após a revogação do AI-5, em 1979 e que se estendeu na arena da Assembleia Constituinte, nos ares da construção da “Nova República”⁸⁹. Naquele momento, ao operar com a categoria “índio” em oposição ao “branco”, termo recorrente nas narrativas do programa, buscava-se imprimir a diferença étnica como ato político, capaz de unir forças na luta pela garantia de direitos, sobretudo territoriais, dentro do Estado brasileiro.

O primeiro programa foi ao ar em junho de 1985. Participaram dessa primeira edição Álvaro Tukano, Ailton Krenak e Biraci Yawanawá, “três homens, de etnias diferentes, com cara, jeito, língua-materna, corte de cabelo, pensamento diferentes” (PAPPIANI, 2012, p. 107), três indígenas com um bom domínio da língua portuguesa e experientes no movimento pela organização dos povos indígenas em torno de seus direitos. Na primeira edição do “jornal falado”, os apresentadores discutiram sobre a UNI, a FUNAI, os conflitos nas áreas Pankararé, Tukano, Kaingang, Uruê wau-wau, Xocó e territórios indígenas em Roraima e Acre, além de denunciarem a precária assistência às aldeias nas áreas de saúde e educação.

Oliveira (2015) avalia a distância entre tornar os mecanismos visíveis e tornar os indivíduos vocais. Portanto, a quebra do silêncio imposto historicamente às populações indígenas implicava em romper com a mediação não indígena, na qual a voz de terceiros se colocava no lugar do reivindicador indígena. O narrador anunciava o Programa de Índio como:

primeira experiência radiofônica da comunidade indígena do Brasil. Um programa produzido e apresentado pelo pessoal do Núcleo de Cultura da União das Nações Indígenas. A cultura, a música, as histórias e mitos e a luta pela manutenção da vida e do meio ambiente, tudo isso apresentado da forma como o índio mantém a sua história há milhares de anos: falando, contando. (Programa de estreia, 1985). (Anexo I)

⁸⁹ O termo Nova República faz oposição ao governo autoritário da ditadura militar que teve início em 1964 e chegou ao final no ano de 1985, com a saída do general João Figueiredo da presidência do Brasil e a entrada de um civil no cargo, José Sarney.

Dessa forma, são os próprios indígenas que, não apenas ganham visibilidade, mas tornam-se indivíduos vocais atuantes na demarcação da indianidade (Oliveira, 1988), na contramão da tutela oficial e dos projetos integracionistas que pretendiam impor-lhes a emancipação com base em uma ideia de aculturação, que previa a gradual desaparecimento dos grupos étnicos, desconsiderando o longo período de contato a que foram submetidas as diversas sociedades indígenas. Portanto, desqualificar os indígenas como aculturados, ou mesmo, não reconhecidos, permitiria a usurpação de seus direitos territoriais históricos.

Criou-se no programa de rádio um espaço de fala e, ao mesmo tempo, de audição. Indígenas representantes de diferentes povos interagiram com ouvintes indígenas e não indígenas, em um esforço de ocupar aquilo que Derrida (1984) nomeou de parte em branco do texto. Vejamos a narrativa de Ailton Krenak no Programa de estreia:

Eu venho desenvolvendo a mais de 3 anos um trabalho de coordenação de movimento indígena, atualmente eu sou coordenador de publicações da União das Nações Indígenas e a partir desse programa que nós estamos realizando, nós vamos fazer, nós vamos buscar uma maneira de estar trazendo sempre aqui algum parente, algum índio que esteja ou de passagem por São Paulo ou através de entrevistas feita nas aldeias, trazer um pouco da cultura indígena, um pouco da realidade dos povos indígenas para essa população urbana que tem muito pouca informação sobre o nosso povo. É uma tentativa nossa de nos aproximarmos e de diminuir essa distância, fazendo com que possamos viver, na medida em que conhecemos mais a cultura do outro, vivermos em paz, existir algum nível de solidariedade entre os nossos povos. (Programa de estreia, 1985). (Anexo I)

Nesse mesmo programa, o entrelaçamento das questões políticas e culturais emerge na fala de Álvaro Tukano, ao falar da UNI para o público:

União das Nações indígenas é a força das 180 nações indígenas que temos aqui no Brasil, é a expressão viva de uma população de 200 mil índios. A União das Nações Indígenas é a forma de manter a cultura, a crença, toda a ciência milenar que temos ainda hoje no Brasil. A União das Nações Indígenas surgiu de uma ideia que surgiu de vários companheiros índios que morreram durante todo esse tempo de colonialismo que se instalou no Brasil.[...] Nós tivemos várias reuniões, desde Roraima até o Rio Grande do Sul, de Pernambuco até o estado do Acre, então nós realmente existimos, nós não somos assim uma entidade do governo, nós somos um movimento de índios, onde nossos sacerdotes, nossos pajés, as nossas crenças estão simplesmente dando uma força para que possamos ser reconhecidos como nações indígenas e o que nós exigimos é simplesmente o direito de viver como qualquer ser humano. É isso que o estado brasileiro tem que compreender, é essa civilização que estamos querendo educar, a civilização dos brancos que parece ser uma única civilização, esta única civilização para 180 nações indígenas, sendo ela, esta educação estatal, não tem nenhuma esperança para as nações indígenas o que o Estado deve fazer a partir de hoje é assimilar a cultura, o conhecimento da ciência das populações indígenas. Este é o objetivo das nações indígenas. (idem, 1985). (Anexo I)

Pode-se associar algumas das falas apresentadas no Programa de Índio às formulações de Oliveira (1998) acerca dos processos de territorialização, como intervenção política que associa “um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (OLIVEIRA, 1998, p. 56), ato “constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado)” (idem, 1998, p.56). Porém, segundo o autor, o processo de territorialização não é de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, nele comunidades indígenas organizam-se coletivamente, formulam uma identidade própria, instituem mecanismos de tomada de decisão e de representação e reestruturam suas formas culturais. Afinidades culturais ou linguísticas e vínculos afetivos e históricos, porventura existentes entre os membros dessa unidade político administrativa, são retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades. Portanto o fortalecimento das identidades étnicas e a valorização da ideia de nações indígenas e Estado pluriétnico, combatida por autoridades⁹⁰ e presente nas falas dos apresentadores e entrevistados no Programa de Índio, fazia oposição à ideia de aculturação e da existência de um conjunto genérico de índios. No primeiro programa, Ailton Krenak se apresentou como “filho de uma pequena nação, nação Krenak, que habita a região do Vale do Rio Doce, na fronteira do estado de Minas Gerais com Espírito Santo” (Programa de estreia, 1985) e continuou sua narrativa:

Na medida em que entendermos que somos uma nação pluricultural, pluriétnica com diversidade cultural imensa e que essa diversidade não empobrece, mas ao contrário só enriquece nossa experiência como seres humanos nós vamos ser muito mais fortes. Agora nós vamos ouvir uma cantiga dos nossos parentes do povo Suiá...
(Programa de estreia, 1985). (Anexo I)

A defesa de pertencimentos, hábitos e costumes próprios, não seria impedimento para que também fizessem parte da nação brasileira, como cidadãos que compõem a nação e ao mesmo apresentam distintividades culturais. No Programa de estreia, Álvaro Tukano inicia sua fala na língua Tukano e a seguir traduz sua fala. Apresenta-se primeiramente por seu nome de cerimônia, Doetihiro, mas também se apresenta pelo nome de batismo. Vejamos um trecho de sua narrativa:

⁹⁰ O ministro do Interior Mário Andreazza criticou a formação da UNIND (que se tornaria UNI) afirmando que “as tribos indígenas não podem ser encaradas como nações dentro da nação brasileira, que é uma só.” (CEDI, 1981, p. 70).

A língua Tukano é uma das 120 línguas faladas no Brasil. É um idioma além do português. Essa língua é falada na Amazônia Oriental. Nosso povo vive tanto no Brasil, na Colômbia e na Venezuela meu nome de cerimônia é “Doetihiro”, o meu nome de batismo católico eu me chamo de Álvaro, que na verdade não tem muito sentido na minha cultura, mas no sentido dos brancos tem valor porque consta como documento. (Programa de estreia, 1985). (Anexo I)

Nesse sentido, ao abordar a Organização dos Povos Indígenas da Bacia Amazônica e os problemas enfrentados pelas comunidades que vivem na Amazônia e em áreas de fronteiras, em outro programa, a fala de Tukano é bastante contundente:

Bem, é que os índios pra eles é como nós fôssemos um bando de animais homogêneos, né? Quando na verdade as nações indígenas, nós não podemos ser nivelados, as nações indígenas, cada qual, cada tribo, falando a sua língua, temos tradições diferentes. Então essas coisas os governos não entendem, eles pensam que o brasileiro é um só, quando na verdade o brasileiro são vários povos, não é? (Bacia Amazônica, 1985) (anexo II)

A fala de Tukano também gera uma reflexão sobre os contextos intersocietários no qual se constituem os grupos étnicos e nas interações processadas dentro de parâmetros definidos no Estado-nação que, por sua vez, incorpora populações em seu território. As falas de Ailton Krenak e Álvaro Tukano, sobre a Organização dos Povos Indígenas da Bacia Amazônica, deixam entrever a arbitrariedade e exterioridade dos processos de territorialização, conforme a formulação de Oliveira (1998). Ao mesmo tempo evidenciam a forma como as afinidades afetivas e históricas imbricam-se nesses processos de territorialização. Para Oliveira (1998), a etnicidade envolve, necessariamente, uma trajetória histórica e determinada por múltiplos fatores e uma origem, baseada na experiência primária e individual, traduzida em saberes e narrativas. As narrativas do Programa de Índio conjugam esses dois aspectos da etnicidade, indissociáveis, segundo Oliveira. A luta por direitos históricos por parte dos indígenas, dentro do Estado brasileiro, associa-se às lealdades primordiais⁹¹, reforçando, assim, em suas narrativas, as identidades étnicas. O sentimento de referência à origem, recorrentes nas falas dos integrantes da UNI e seus apoiadores, ocorrem no bojo da luta política.

No programa “Bacia Amazônica”, a música do povo Guajibo, que vive principalmente na Colômbia e na Venezuela, acompanha os temas abordados pelos apresentadores. Tukano fala sobre sua própria experiência étnica na relação com o povo Guajibo, histórica e afetiva, para além dos limites geográficos dos Estados nacionais:

⁹¹Oliveira (1998) afirma que os debates teóricos sobre etnicidade apontam para uma bifurcação de posturas: “de um lado, os instrumentalistas (Barth, 1969; Cohen, 1969; 1974; e muitos outros), que a explicam por processos políticos que devem ser analisados em circunstâncias específicas; de outro, os primordialistas, que a identificam com lealdades primordiais (Geertz, 1963; Keyes, 1976; Bentley, 1987)”. (OLIVEIRA, 1998, p. 64).

Bem, nossos parentes Guajibo, eles são de outra tribo, eu não sei falar a língua deles mas sempre houve a troca de mulheres para os nossos casamentos, porque na nossa região é assim, a mulher vai pra uma tribo para casar e também a mulher daquela tribo tem que vir para nossa tribo para diminuir as intrigas. Então para bem dizer todos os nossos parentes que estão do lado venezuelano, do lado colombiano, no Brasil, nós formamos um só povo. Então essa música dos Guajibo é uma música onde as mulheres e os homens cantam numa forma de roda e quem não aguentar vai saindo, né? Sai, entra, sai, entra, até pegar espírito. (Bacia Amazônica, 1985) (anexo II)

Nesse mesmo programa, Krenak relaciona territórios a etnicidade, destacando a arbitrariedade e exterioridade na formação de fronteiras nacionais:

Então, uma coisa que estou lembrando aqui é que, por exemplo, uma reportagem sobre a Amazônia, quando a questão é abordada na escola sobre a Amazônia, na maioria das vezes se conclui que a Amazônia é aquele pedaço que vai do Acre até o Pará, isso daí do ponto de vista de uma geopolítica brasileira, sei lá. Para o povo indígena, para o nosso povo, a Amazônia significa muito mais do que isso. Significa toda uma cadeia de ecossistemas que inclui os grandes rios, que inclui as florestas, as montanhas. (Bacia Amazônica, 1985) (anexo II)

Defender direitos indígenas através do sistema judiciário do Estado nacional brasileiro, afastar-se da tutela oficial, participar ativamente das discussões políticas, requereria, e ainda requer, um bom domínio da língua portuguesa e o aprendizado dos mecanismos da sociedade dos brancos, pois, somente assim haveria a “possibilidade de agir, sobreviver e defender seus direitos” (ALMEIDA, 2010, p. 20). A formulação de Almeida vai ao encontro do depoimento de Tukano. Álvaro Tukano relata que seu pai ouviu dos padres que era preciso acabar com as tradições, ao mesmo tempo que ouvia do seu avô sobre a importância das tradições. A decisão do pai de Tukano foi colocar Álvaro no colégio para aprender a ler e escrever, “para poder defender melhor um diálogo com nossos pontos de vista estratégicos, para poder falar de nossas coisas, tecer novos aliados entre nós, e dizer claramente que os nossos valores têm que ser mantidos por nós” (WERÁ, 2017, p.15). Portanto a decisão pela educação formal, que, enquanto política pública, naquele contexto vivenciado por Álvaro Tukano, visava integrar o índio, foi utilizada como ato de resistência, “para manter as tradições” (idem, 2017, p.15).

As escolas indígenas não são recentes. Esta instituição se caracterizou como instrumento de dominação e hegemonização de saberes, buscando uniformizar identidades diferenciadas. Muitos foram os modelos de escola empregados na educação formal dos índios, norteados por diferentes concepções pedagógicas e relacionados ao lugar que a sociedade pretendia destinar aos indígenas. O ensino bilíngue foi largamente utilizado. Nesse modelo escolar havia a presença de professores não-índios, que

contavam com a cooperação de indígenas falantes do português, que assumiam papel de tradutores, monitorando as aulas. Desta forma, a língua indígena era o instrumento pelo qual se aprendia a língua nacional e os valores da sociedade dominante. Chamado de “bilinguismo de transição” (GRUPIONE, 2006), esse modelo conduzia ao monolinguismo em português e ao abandono de modos de vida diferenciados. Até o final da década de 1970, o modelo assimilacionista de educação era o predominante nas escolas indígenas. Nesse paradigma educacional, o índio deveria abandonar seus padrões culturais para assumir os valores e comportamentos da nação, numa perspectiva homogeneizante que acompanhou a formação do Estado Nacional brasileiro.

No programa de estreia, Biraci Yawanawá fala de um convênio firmado entre a secretaria de cultura do Acre com comunidades indígenas acreanas, no sentido de apoiar um trabalho de formação de monitores em educação para as aldeias indígenas, fruto de um projeto organizado pela Comissão Pró-índio do Acre⁹². Porém, na abordagem de Biraci, verificamos um esforço dos indígenas envolvidos, no sentido de substituir o paradigma assimilacionista, ainda persistente, por um modelo emancipatório. Nesse modelo educacional o bilinguismo é estimulado, porém, a língua nacional hegemônica não pretende substituir as línguas nativas, num movimento de respeito às culturas de cada povo e atreladas às lutas políticas dos movimentos indígenas que se fortaleceram nos anos de 1980 para reivindicar seus direitos. Sobre essa iniciativa, o coordenador da UNI na Amazônia Ocidental, Biraci Yawanawá, fala do seu surgimento:

Surgiu desde que a Comissão Pró-índio do Acre organizou um projetozinho pra treinar nossos monitores que é uma coisa que é muito importante pra nós hoje, nós vemos que a maioria dos funcionários da Funai não são comprometidos com as culturas das comunidades indígenas, no entanto nossos próprios parentes são pessoas de sangue, eles têm dois compromissos de uma vez só: primeiro que ele tá trabalhando com seu povo e segundo que ele é índio também da mesma comunidade, então isso é uma coisa muito importante pra nós. (Programa de estreia, 1985). (Anexo I)

A criação de escolas em terras indígenas, antes imposta e com caráter integracionista ou assimilacionista, passou a ser uma demanda dos próprios povos indígenas, “interessados em adquirir conhecimentos sobre o mundo de fora das aldeias e em construir novas formas de relacionamento com a sociedade brasileira e com o mundo” (GRUPIONE, 2006).

⁹² O site da Comissão Pró-índio do Acre conta sua própria história através de uma linha do tempo. O ano de 1985 recebe destaque justamente no âmbito educacional, pelo curso de formação do Projeto de Educação da CPI-Acre. Disponível em: <http://cpiacre.org.br/conteudo/cpi-acre/historia/#1467157341948-31f27ec5-6c4a>. Acesso em 19/08/2018.

Um outro programa destaca a questão da educação formal necessária aos indígenas em suas lutas políticas. Nesse programa, os indígenas Wazaé, Cidanere, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwê são os convidados. Paulo, Jurandir e Cidanere são jovens estudantes residentes em São Paulo para completarem seus estudos. Wazaé, pai de Paulo, é uma liderança Xavante da Aldeia Pimentel Barbosa, em Mato Grosso, e não fala português. O programa tem início com a fala de Wazaé na sua língua. A seguir, seu filho Paulo traduz sua fala sobre os problemas enfrentados pelos índios da região, que envolvem questões ligadas à terra e atritos com fazendeiros. Vejamos um trecho dessa fala:

Como o meu pai estava falando hoje em dia o índio tem que estudar muito para resolver o problema de ... todos os índios do Brasil, a maioria tem que sair da aldeia para estudar, para vir para cidade para aprender, para estudar e se formar até chegar na faculdade, depois começar a lutar e resolver o problema do índio. (Xavante em São Paulo, 1985) (Anexo III)

Percebe-se que a escolarização, até mesmo a de nível superior, já era uma demanda indígena, como forma de atuar no Estado-nação em benefício do seu povo. Paulo Cipassé, por exemplo, revelou que pretendia fazer o curso de medicina para melhorar a área da saúde. Os estudantes indígenas que participaram desse programa também relataram que viveram em diferentes cidades, em algum período, para dar continuidade aos seus estudos, revelando dificuldades de acesso à escolarização necessária para as melhorias que desejavam ver acontecer em suas comunidades.

A participação de representantes da UNI em um trabalho para a Subcomissão de Direitos Humanos, na Organização das Unidas (ONU), em Genebra, foi um tema relevante do ativismo indígena a ser debatido junto ao público ouvinte⁹³ em dois programas consecutivos. Os três delegados participantes do evento, Álvaro Tukano, Daniel Pareci e Tobias Makuxi, tiveram a oportunidade de avaliar essa experiência e discutir sua importância e limites. Daniel Pareci destacou como ponto positivo dessa participação a possibilidade de conhecer a posição de diferentes representantes de governos de Estados presentes no grupo de trabalho, além de conhecer “outras ideias, outros níveis de relações com outras organizações indígenas com organizações não governamentais” (ONU – Direitos Humanos) (Anexo IV). Entre outros aspectos, Álvaro Tukano destacou ter ficado claro que a questão indígena é uma questão social. As duas falas e a própria participação de representantes indígenas de vários países em um fórum

⁹³ Álvaro Tukano afirmou no programa exibido em 18/08/1985: “este programa é um programa que busca aliados, uma conscientização clara, sincera e acima de tudo humanitária.” (ONU – DIREITOS HUMANOS I, 1985) (Anexo IV)

internacional remetem ao fato de que o destino dos povos indígenas não poderia mais ser pensado apenas nos limites dos Estados-Nacionais, por suas legislações e políticas específicas, voltadas exclusivamente aos interesses nacionais. Nas últimas décadas, direitos e concepções jurídicas acerca dos direitos das populações indígenas perpassam por ratificações em convenções e fóruns internacionais, promovidos inicialmente pela ONU⁹⁴. O apresentador Ailton Krenak percebe a porosidade das fronteiras em um contexto de globalização em curso, dialogando com Tobias Macuxi:

Você sabe, Tobias, que nenhum daqueles deputados de Roraima e nem o governador de Roraima nunca foram à ONU? Eles gostariam muito de ir à ONU algum dia, isso, por exemplo, te coloca numa posição muito relativa em relação aqueles homens que são os poderosos de Roraima, eles vão ter que te respeitar mais um pouco, não só porque você é um representante Macuxi, mas também porque você veio de um fórum internacional onde você discutiu essas questões, você já pensou nisso? (ONU – Direitos Humanos) (Anexo IV).

Os impasses nos aspectos econômicos, político-jurídicos, socioculturais e éticos à cidadania indígena e a incorporação dos povos indígenas às sociedades nacionais, são destacados por Daniel Pareci ao dizer que a questão indígena não é só uma questão social, mas também política:

quando se trata de defender a terra dos povos indígenas tocamos naturalmente também no interesse de propriedades sobre as terras, interesse de exploração dos recursos naturais, dos recursos minerais existentes nessas terras. É a visão do concreto no momento no caso dos Yanomami, cuja criação do parque ainda não foi submetida ao aval do governo, porque justamente a área dos Yanomami é uma área que além de ser fronteira é uma área ricamente cheia de minérios e madeiras e tudo mais. Então, portanto, a questão do índio é muito grave e requer uma mudança de política. Então é bastante difícil no momento atual a gente perceber ou ter assim ao menos uma sensibilidade de, num curto espaço de tempo, a gente ver que realmente as políticas dos governos possam realmente ir de encontro (sic) aos interesses dos povos indígenas. (ONU – Direitos Humanos) (Anexo IV).

A participação da delegação da UNI nesse importante fórum internacional também encontrou limites, principalmente na falta de domínio da língua inglesa, como revela o depoimento de Tobias Macuxi:

Basicamente tem outra coisa aí, eu fui daqui, pensava que ia conversar na língua portuguesa lá para falar mal dessas pessoas daí, como na Funai, né? Que em Roraima a Funai eu conheço muito bem, e os deputados também e o governador também. Mas isso deu tudo ao contrário para mim, eu da minha parte não falei nem um instante, eu li um documento que foi escrito e alguém produziu por lá, mas para mim não saiu nada lá. (ONU – Direitos Humanos) (Anexo IV).

⁹⁴ Atualmente, organismos financeiros internacionais e as agências multilaterais passaram a estabelecer procedimentos e critérios para avaliação de propostas e programas de desenvolvimento. Almeida (2012) analisa políticas de “reorganização de espaços e territórios” e medidas das agências multilaterais e políticas protecionistas de Estado. As análises de Almeida serão estendidas no capítulo 3.

Tukano também demonstrou essa dificuldade: “Bem, a preocupação da gente lá foi a referência da língua oficial da ONU, né?” (ONU – Direitos Humanos) (Anexo IV). Mesmo com as dificuldades apresentadas, o resultado da participação da delegação da UNI na Subcomissão de Direitos Humanos da ONU foi considerada um avanço para o movimento indígena. Na avaliação dos participantes do programa, participar de um evento de porte internacional dava mais legitimidade a própria UNI, que nunca fora reconhecida oficialmente.

Para Oliveira (2016), o movimento indígena é “categoria operativa central no discurso dos indígenas e dos atores e instituições que com eles interagem” (OLIVEIRA, 2016, p. 275). Segundo o autor esse movimento, que teve nas décadas de 1970 e 1980 seus momentos de maior visibilidade na ação política, tem por crença fundamental a ideia de que:

em vez de aguardar ou solicitar a intervenção protetora de um patrono, para ter seus direitos reconhecidos pelo Estado, os índios precisam realizar uma mobilização política, compondo mecanismos de representação, estabelecendo alianças e levando seus pleitos à opinião pública. Somente a constituição de um sistema de pressões poderia levar o Estado a agir, identificando e demarcando terras indígenas, melhorando os serviços de assistência ou resolvendo problemas administrativos deixados no limbo por muitos anos. (idem, 2016, p. 275).

A formulação de Oliveira vai ao encontro de toda a série de programas radiofônicos apresentados por lideranças da UNI. Muitos dos programas apresentados nos anos de 1987 e 1988 deram destaque à intensa participação de indígenas de diversos povos na Assembleia Nacional Constituinte, agindo para constituir “um sistema de pressões” e, assim, garantir direitos na Constituição brasileira. O programa apresentado no dia 05/06/1988, parece resumir toda a movimentação indígena na Constituinte e destacar seus principais atores. O próprio apresentador do programa, Ailton Krenak, é um desses atores. O discurso proferido por Krenak na Assembleia Nacional Constituinte em 1987, fora cabal para a consagração dos direitos indígenas na Constituição publicada no ano seguinte. O gesto de pintar o rosto de preto com pasta de jenipapo em sinal de luto no Congresso Nacional em Brasília, “teve grande repercussão na imprensa e comoveu a opinião pública” (CEDI, 1987/1990).



Figura 42 – “Ailton Krenak durante a defesa de uma das emendas populares: gesto marcante para protestar contra o retrocesso na tramitação dos direitos indígenas.” (CEDI, 1987/1990)

O programa do dia 05/06/1988, teve início com o canto do povo Kaiapó. Krenak destaca a participação indígena no Congresso:

Houve momentos de muita expectativa e esse canto bonito foi feito dentro do Congresso Nacional, numa sala anexa à liderança do PMDB, aonde os deputados chegaram finalmente a um entendimento e que contempla de forma positiva os interesses das comunidades indígenas. (Índios na Constituinte, 1988) (Anexo V).



Figura 43 – “Índios de vários povos, tendo à frente os Kaiapó, ocupam auditório da liderança do PMDB durante negociações do Capítulo dos Índios na Constituinte.” (CEDI, 1987/1990).

Krenak referia-se à aprovação do capítulo relativo aos direitos indígenas (capítulo VIII da Ordem Social - “Dos Índios”) em primeiro turno, no dia 1º de junho de 1988, por 497 votos contra cinco e dez abstenções, após vários dias de negociação entre lideranças partidárias e vigílias e manifestações por parte de centenas de indígenas. O principal motivo das vigílias e manifestações foi no sentido de conseguir apoio para a retirada do artigo 271 do texto constitucional que, de forma inédita, previa uma distinção entre índios aculturados e não aculturados, o que acarretaria uma sensível perda de direitos, principalmente direitos territoriais. O artigo 271 do Projeto de Constituição dizia que os direitos previstos não se aplicariam aos índios com elevado estágio de aculturação, que mantivessem uma convivência constante com a sociedade nacional e que não habitassem terras indígenas. Portanto, a retirada do artigo 271 significou grande avanço, por repor propostas do movimento indígena. As palavras do ancião Francisco Kaigang, em depoimento ao Programa de Índio, expressaram o contentamento em reverter o projeto constitucional:

Eu achei muito bom essa votação da Constituinte que deu apoio às comunidades indígenas que nós iríamos ficar cativos pela Funai, mas agora sim nós imo (sic) conseguir o nosso palpite de trabalho, os nossos planos de desejo que é a demarcação de nossas terras e nós como índio, já como índio capacitado, como índio documentado, eleitores, já temos carteira de identidade, que nós tava (sic) a ser como índio aculturado, não poderíamos mais viver nas nossas reservas indígenas e hoje felizmente imo (sic) continuar sendo índios. Como eu tenho pensado e tenho falado que nós

poderíamos formar índios na faculdade, como seja, índio na faculdade de direito, índio na faculdade de medicina, índio na faculdade de engenharia, agronomia e antropologia. Isso o índio pode ser capaz para isso e é capaz. É que nós não tivemos oportunidade ainda. (Índios na Constituinte, 1988) (Anexo V).

O Programa de Índio utilizou o rádio como instrumento de comunicação e mobilização política junto ao público indígena e não indígena, aliados importantes em seus pleitos políticos. Krenak encerra o programa que comemora as conquistas constitucionais com a seguinte fala: “nós vamos ficando por aqui e eu quero agradecer a todos vocês que nos acompanharam e fizeram sua também essa luta para termos finalmente um texto na Constituição que pudesse atender as nossas expectativas”. (Índios na Constituinte, 1988) (Anexo V).

Pappiani (2012) afirma que em dois momentos o Programa de Índio ficou fora do ar em virtude de mudanças na direção da Rádio USP. Nas duas ocasiões os argumentos foram os mesmos: faltava qualidade técnica e roteiro para o programa, faziam críticas ao governo e as instituições, acusavam os indígenas de não se expressarem adequadamente. Porém, nessas duas vezes, ouvintes, não apenas de São Paulo, mas de cidades distantes que conseguiam sintonizar a Rádio USP, protestaram enviando cartas à direção da Rádio e à Reitoria da Universidade. Dessa forma o programa voltava ao ar. Porém, no ano de 1990, quando o programa mais uma vez foi tirado do ar, a direção do movimento indígena decidiu pelo encerramento definitivo do programa.

Em um período de intensas transformações políticas e sociais no país, jovens lideranças indígenas, com compreensão dos mecanismos do Estado brasileiro e atuantes em suas comunidades na defesa dos direitos de seus povos, utilizaram um pequeno aparato técnico e fizeram do programa de rádio um espaço inédito, onde circularam narrativas, não apenas de divulgação do pensamento indígena, mas também de autorrepresentação. Os programas constituem um acervo documental da década de 1980, período de construção de uma voz indígena autônoma e que ao mesmo tempo é coletiva. A década de 1990 abriu novos caminhos para o Núcleo de Cultura Indígena, idealizador e produtor do programa de Índio, que realizou exposições de fotos e arte indígena, produziu CDs, vídeos, documentários e livros, enfim, voltou-se para novas propostas de comunicação com o grande público e com as comunidades indígenas.

O período posterior à promulgação da Constituição Brasileira de 1988, estimulou a proliferação de organizações indígenas, especialmente na Amazônia, tendo em vista o reconhecimento constitucional de direitos originários sobre as terras que

tradicionalmente ocupam e das organizações indígenas como “partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses” (BRASIL, 1988), conforme prescrevem, respectivamente, os artigos 231 e 232 do Capítulo VIII, intitulado “Dos Índios”, da Constituição brasileira. A UNI perdeu força e no ano de 1990 já existiam mais de cem organizações, conforme indica a pesquisa de Freire e Oliveira (2006), como, por exemplo, o Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT), a União das Nações Indígenas do Acre (UNI-Acre), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), entre muitas outras. As ONGs continuaram a atuar como parceiras, fornecendo assessoria de natureza técnica. Os líderes das associações assumiram o papel de interlocutores indígenas nos diálogos interculturais com setores não-indígenas da sociedade nacional ou internacional, como no exemplo a seguir, desenvolvido pela ONG Vídeo nas Aldeias.

2.3 Tecnologias audiovisuais como canais de diálogo com a sociedade brasileira nos currículos escolares: o Vídeo nas Aldeias e o projeto “Índios no Brasil”.

Em breve nota de rodapé, Monteiro (2001) ressaltou a maneira inovadora pela qual diferentes gêneros narrativos dos índios Waiãpi do Amapá foram explorados em publicações do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (USP) por Gallois (1993)⁹⁵. Certamente, o autor se referia às experiências no meio audiovisual no âmbito do projeto Vídeo nas Aldeias (VNA), projeto precursor na área de produção audiovisual indígena no Brasil⁹⁶. Monteiro referia-se às renovações nas perspectivas historiográficas que se intensificaram a partir da década de 1980, que, entre outros recursos, passaram a explorar narrativas orais como formas alternativas de discurso histórico, conforme fora abordado no primeiro item desse capítulo.

O criador do Vídeo nas Aldeias, Vincent Carelli, afirmou sobre o início do projeto, junto aos índios Nambiquara, entre os anos 1986 e 1987: “Comecei a filmar e eles começaram a assistir. As lideranças entenderam rapidamente a importância política

⁹⁵ A antropóloga Dominique Gallois colaborou com o Vídeo nas Aldeias entre 1983 e 1998.

⁹⁶ O VNA foi criado em 1986, a partir da experiência com os meios audiovisuais inicialmente junto aos índios Nambiquara (MT/RO). Conta atualmente com um importante acervo de imagens sobre os povos indígenas envolvidos no projeto e uma coleção de mais de 70 filmes. Para maiores informações ver <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/vna.php?p=1>. Acesso em 17/07/2016.

de estar na telinha, então eles fizeram do projeto, um projeto político, né? Mas pela via cultural” (Cineastas indígenas, 2010).

Segundo Gallois e Carelli (1998), na década de 1990, a mídia brasileira vivia um período de grande transformação e globalização, com a expansão de TVs a cabo e antenas parabólicas, contexto no qual a TV Escola⁹⁷ retransmitia nas áreas rurais programações antes reservadas aos centros urbanos. Para os autores, naquela década vivia-se a expectativa de uma comunicação mais abrangente, na qual todos os segmentos da sociedade pudessem expressar suas contribuições à construção de uma nação pluriétnica. Esperava-se com isso, rever preconceitos e promover o respeito pelas diferenças culturais. A expectativa dos índios não seria diferente. Porém, a apropriação por parte dos indígenas em relação às mídias audiovisuais, verificada na década de 1990, suscitou discussões acerca do distanciamento de formas tradicionais de representação, por vezes entendido como sinal de assimilação ou perda de identidades étnicas. Os debates se dividiram de acordo com o entendimento de cultura acionado nas diferentes análises.

Como exemplo desse debate, os autores citaram a fala do sociólogo Hélio Jaguaribe que havia afirmado em 1995 que não haverá índios no Brasil até o final do próximo século, no caso, o século XXI. Jaguaribe também afirmava que o uso de equipamentos eletrônicos, como câmeras de vídeo e TVs, seria um sinal de assimilação e perda de identidade. Iam ao encontro das formulações de Jaguaribe, a série de reportagens “Índios - Crepúsculo de uma Raça” (Manchete, 1989)⁹⁸ e “Índios brasileiros: crepúsculo de um povo” (O Estado de São Paulo, 1996). Gallois e Carelli (1998) rechaçaram o que consideravam uma visão etnocêntrica acerca de um primitivismo ou fragilidade das culturas indígenas, por parte da grande imprensa e de Jaguaribe. Para os autores os “índios eletrônicos” eram uma pequena minoria, tendo em vista as dificuldades de acesso daquele tipo de tecnologia à maioria das comunidades indígenas. Acrescentaram ainda que os índios não estavam alheios às técnicas e conhecimentos que lhes permitissem melhorar suas condições de vida, sem que isso representasse abandono de suas formas de organização social ou padrões culturais, tampouco a preservação de particularidades étnicas dependeria de um isolamento. Teria

⁹⁷ Canal de televisão brasileiro fundado em 1996 e mantido pelo Ministério da Educação, atualmente transmitido em todo o país pelas antenas parabólicas digitais e TVs por assinatura.

⁹⁸ A segunda reportagem da série, que denuncia o extermínio do povo Yanomami, encontra-se disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/26073_20131104_165710.pdf. Acesso em 24/08/2018).

sido, portanto, no contexto de intensificação do contato a partir da década de 1970, que povos indígenas tiveram a oportunidade de dinamizar suas diferenças, tanto em relação aos não-índios como também entre si.

Interessa nesse item, explorar os programas educativos da série “Índios no Brasil”⁹⁹. Porém, não cabe na análise aqui proposta, um adensamento das situações bastante complexas abordadas nos vídeos, que envolvem temporalidades, espaços e povos distintos, mas é possível refletir sobre o que há de comum aos vídeos, quais deslocamentos no âmbito do ensino de História os idealizadores do projeto pretendiam alcançar. Produzida pelo VNA, tendo antropólogos como conteudistas¹⁰⁰, a série apresenta como objetivo principal “renovar os currículos escolares”, tarefa nada fácil se considerarmos na atualidade os posicionamentos diversos em diferentes setores da sociedade brasileira quanto a lei 11.645/08 que tornou obrigatório o ensino de história da cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas públicas e privadas do Brasil¹⁰¹, ou ainda, os debates acalorados em torno da elaboração da Base Nacional Comum Curricular (BNCC).

Nos programas, representantes de nove povos indígenas que vivem em território brasileiro, narram histórias e memórias de seus povos, criando registros próprios de seus costumes e reivindicações, distanciados das costumeiras imagens de ações de atração e pacificação de indígenas retratadas pela mídia e pela densa filmografia do SPI, reivindicando o protagonismo de suas ações.

A intenção de renovação dos currículos escolares na década de 1990 não foi uma iniciativa isolada do projeto “Índios no Brasil”. As discussões sobre a democratização dos direitos sociais que marcaram a década de 1980, também diziam respeito à educação. Na medida em que governadores voltavam a ser eleitos, depois de anos de impedimento devido à ditadura militar, surgiram novas propostas curriculares para o ensino de História, disciplina diluída nos Estudos Sociais, que a integrava ao ensino de Geografia e Organização Social e Política do Brasil, desde a Resolução nº 08, de 1º de

⁹⁹ A série está disponível no site TV Escola: <https://tvescola.org.br/tve/videoteca/serie/indios-no-brasil>. Acesso em 25/08/2018.

¹⁰⁰ Os conteudistas da série são: Bruna Francheto, Carlos Fausto, Dominique Gallois, Donizete Grupioni, Vincent Carelli e Virgínia Valadão. Percebe-se aqui uma mediação acadêmica nos vídeos produzidos.

¹⁰¹ Circe Bittencourt considera que setores conservadores das nossas elites se posicionam contrariamente a essa prescrição legais e cita o exemplo do editorial do jornal *O Estado de São Paulo*, publicado em 20 de agosto de 2010. Neste editorial, o acréscimo de conteúdos considerados exóticos, tenderiam “a perpetuar a má qualidade da educação básica” por provocarem inchaço nos currículos escolares, conteúdos que se constituíram como obrigatórios em decorrência de pressões ideológicas e corporativas (BITTENCOURT, 2013).

dezembro de 1971. A partir da abertura política, o debate sobre o ensino de História foi ampliado, com grande participação de professores e acadêmicos. Nesse mesmo período houve uma expansão dos cursos de pós-graduação em História¹⁰² e as propostas curriculares passaram a ser influenciadas, também, pelo debate entre as diversas tendências historiográficas. Os historiadores voltaram-se para novas temáticas de estudo e por questões ligadas à história social, cultural e do cotidiano, sugerindo possibilidades de rever, também no ensino, as abordagens históricas sustentadas apenas nos eventos políticos e administrativos dos Estados ou nas análises exclusivamente econômicas estruturais e, da mesma forma, criticavam a apresentação do processo histórico num eixo espaço-temporal eurocêntrico, como um processo evolutivo, sequencial e homogêneo.

O texto constitucional aprovado em 1988 desencadeou nas décadas seguintes novas prescrições legais no âmbito educacional, que, por sua vez, geraram amplas reformas curriculares nos diversos sistemas de ensino, que passaram a integrar a temática indígena sob novos enfoques, ainda que de forma incipiente. A Constituição brasileira, no título VIII – Da Ordem Social, ao tratar no Capítulo III da Educação e da Cultura, nas seções I e II, respectivamente, estabeleceu no artigo 210 que “serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos nacionais e regionais.” (Brasil, 1988). O artigo 210 também assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. O artigo 215 (Seção II – Da Cultura) estabeleceu que cabe ao Estado garantir o pleno exercício dos direitos culturais, apoiando e incentivando a valorização e difusão das manifestações culturais. O artigo 215 estabeleceu ainda que cabe ao Estado a proteção das manifestações culturais populares, “indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (Brasil, 1988).

O Plano Decenal de Educação (1993-2003), publicado em 1993, incorporou aspectos que já estavam indicados na Constituição Federal, estabelecendo como primeiro objetivo satisfazer as necessidades básicas de aprendizagem, o que envolveria, necessariamente, “a responsabilidade de respeitar e desenvolver a sua herança cultural, linguística e espiritual [...] ser tolerante com os sistemas sociais, políticos e religiosos que difiram dos seus” (Brasil, 1993, p.69). Em 1996, a Lei de Diretrizes e Bases (LDB),

¹⁰² Selva da Fonseca (1993) contabilizou 18 cursos de Pós-graduação em História em 1985 e 761 teses e dissertações entre 1973 e 1985.

Lei nº 9394 de 20 de dezembro de 1996, estabeleceu no artigo 26 (§ 4º) que “O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e européia.” (Brasil, 1996)¹⁰³. Porém, é na formulação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), inserida no tema transversal “Pluralidade Cultural” (Brasil, 1997), que a temática indígena ganha maior densidade com a definição de objetivos, conteúdos e aspectos que deveriam ser contemplados em cada área de conhecimento, no decorrer de toda escolaridade obrigatória.

Estudos como o de Abud (2007), consideram que mesmo as reformas educacionais realizadas no século XX, não conseguiram reverter uma concepção de história eurocêntrica que fundamenta a organização dos conteúdos a serem ministrados nas escolas básicas, criando o que a autora nomeia de “tradição curricular”. Para a autora, os projetos de Estado, ao incidirem nos currículos, parâmetros e diretrizes curriculares, atuam também nos imaginários, naturalizando/hegemonizando aquilo que é um particular. Os programas do colégio Pedro II, escola-modelo no Brasil até o ano de 1931, ano da Reforma Francisco Campos¹⁰⁴, “criaram uma tradição curricular que se mantém até hoje na maior parte das escolas brasileiras, de caráter público ou privado” (ABUD, 2007, p. 110). Abud acrescenta ainda que “a implementação de políticas públicas que procuravam quebrar a linha evolutiva e cronológica não foi suficiente para quebrar a sólida tradição escolar (idem, 2007, p. 113). Souza Lima (2015), analisando a administração pública e os processos decisórios governamentais, no âmbito da Antropologia, refere-se igualmente a esse esquecimento em diferentes escalas que, de forma cíclica, recai na esfera da administração, trazendo prejuízos aos próprios indígenas:

a ignorância mais geral por parte dos tomadores de decisão acerca da situação indígena no país, arraigada pela sistemática ausência dos índios desde nossos livros escolares até mesmo dos cursos de graduação em História e Ciências Sociais, e pela inexistência de processos de formação de gestores capacitados a conhecê-los e com eles interagir” (idem, 2015, p. 445).

Quem são eles? É a indagação título do primeiro episódio da série “Índios no Brasil”, produzido no ano 1999¹⁰⁵, destinada a um público jovem a partir de uma linguagem bastante simples, clara e didática. Integrantes dos povos Krenak (MG),

¹⁰³ Neste item, a Lei 11.645 de 2008, que modificou a LDB, não será analisada por ser posterior aos vídeos produzidos no projeto “Índios no Brasil”.

¹⁰⁴ Primeira grande reforma pela qual passou a escola secundária no Brasil.

¹⁰⁵ Disponível em <https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-quem-sao-eles>. Acesso em 28/08/2018.

Kaxinawá (AC), Ashaninka (AC), Yanomami (RR), Pancararu (PE) e Kaingang (RS), confrontam representações, muitas vezes, preconceituosas e estereotipadas pelas quais são retratados, a partir de relatos de pessoas comuns entrevistadas em diversos pontos do Brasil, com seus próprios pontos de vista, portanto, como sujeitos ativos, capazes de elaborar representações próprias de suas culturas e modos de vida. A afirmação étnica emerge nas narrativas produzidas pelos indígenas. Mas percebe-se um afastamento de um ideário multiculturalista, que tome “a preservação da diversidade como um objetivo último, e que pode assim contribuir para um relativo engessamento das culturas e de suas morfologias sociais” (OLIVEIRA, 2014, p. 97). Segundo Oliveira (2014), são as próprias lideranças e intelectuais indígenas que criticam o congelamento e exotização de suas crenças e costumes, sem considerar mudanças e adaptações necessárias. Mudanças e adaptações demonstradas de forma bastante simples na vinheta de abertura dos episódios da série, ao apresentar imagens dos indígenas participantes em duas situações, primeiramente com adereços e pinturas relativos aos seus pertencimentos étnicos e a seguir com roupas comuns, ou seja, camisetas, bonés, jeans.



Figura 44: “Índios no Brasil – Quem são eles?” (TV Escola)

Os relatos do senso comum, apresentados no primeiro episódio ao indagar um público diverso sobre o que sabem sobre o índio brasileiro, apontam para um reconhecido desconhecimento, como por exemplo na fala de um estudante a seguir: “no descobrimento do Brasil, os índios estavam lá, os europeus chegaram, escravizaram os índios e é sempre assim que a gente via todo ano” (Índios no Brasil – Quem são eles?, 1999). Em outros relatos, permanecem ideias cristalizadas de um índio genérico: o

corpo nu, as pinturas corporais, o adereço de penas, moradores das florestas, possuidores de uma cultura exótica, isolados no tempo e no espaço. É o que parece sintetizar o relato de uma estudante:

eles usam aqueles negócios grandes nos lábios, aquelas argolas no nariz, isso pra mim é um índio, mas tem índio, assim, que as vezes parece mas não é, isso pra mim não é ser índio, índio pra mim é ver aquele índio mesmo, falar com a gente e a gente não entender nada, usar aquelas argolas no nariz, com aqueles pratos, não sei o que que é, nos lábios, isso é que é um índio de verdade (idem, 1999).

Associam-se a essas falas, algumas outras bastante ofensivas e preconceituosas, sobretudo em relação a um suposto atraso cultural e uma preguiça imanente, formando um conjunto de estereótipos que, segundo Boccara (2005), estão na base de um sistema de dominação. A ideia de aculturação, remetida nos relatos acima, traz à baila a concepção do “menos índio” (SILVA, 2015, p. 57) ou índio não autêntico. Segundo Silva (2015), as teorias da aculturação previam a gradual desapareição dos grupos étnicos, desconsiderando o longo período de contato a que foram submetidas as diversas sociedades indígenas. Portanto, “desqualificar os indígenas como ‘bugres’, ‘aculturados’, ou mesmo, ‘não reconhecidos’, permite que essas sociedades sejam usurpadas de seus direitos históricos seculares” (idem, 2015, p. 57). A afirmação de Silva, parece ir ao encontro do depoimento da liderança Kaingang de Santa Catarina, Azilene Inácio. Segundo Azilene:

o preconceito é muito grande, a grande maioria da população não gosta de índio, vê o índio como uma coisa pejorativa, como um atraso, como um atrapalho, principalmente na questão da retomada das nossas terras, isso fica muito mais claro, quando a gente explicita essa luta da gente, de retomada dos territórios (Índios no Brasil – Quem são eles?, 1999).

Cabe, então, considerar que as sociedades indígenas no Brasil, também estão submetidas às esferas de poder e de influência mundial, estão igualmente expostas às forças econômicas, sociais e políticas mais amplas e assim estiveram ao longo dos séculos de contato, conforme as formulações de Mintz (1982), e de forma bastante assimétrica.

Contrapõem-se às narrativas que fixam e congelam as culturas e identidades indígenas, tornando-as a-históricas, as falas dos próprios índios. Destaca-se nesse sentido, a fala da líder indígena Quitéria Maria de Jesus, ou Quitéria Binga, da aldeia Brejo dos Padres em Pernambuco: “Tem muita gente aí que diz que aqui no Nordeste não tem mais aldeia, não tem mais índio, mas nós fomos o primeiro a apresentar, fazendo nossa cultura, nossas danças, nossas tradições” (índios no Brasil – Quem são

eles?, 1999). Oliveira (1998), referindo-se a boa parte da produção científica do século XX, afirma que os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros. Considerados aculturados, eram descritos pelo que foram no passado. Como consequência, o presente dessas populações fora negligenciado pelos estudos etnológicos, devido a suposta ausência de distintividade cultural que lhes era atribuída. Segundo o autor, é a partir de demandas por terra e assistência, portanto, fatos de natureza política, que os povos indígenas do Nordeste foram colocados como objeto de atenção para os antropólogos. Nos anos 1970, artigos, relatórios e laudos ampliaram o conhecimento sobre as condições de existência das populações indígenas da região.

Desconsiderando o longo período de contato a que foram submetidas as diversas sociedades indígenas, é atribuída aos índios do Nordeste uma ideia de aculturação que os tornaria menos índios ou índios não autênticos, conforme a abordagem de Silva (2015), condenados a um passado perpétuo e em situação gradual de desaparecimento. Mesmo na FUNAI, essa ideia prevalecia, prejudicando o avanço no processo de demarcação de terras no Nordeste. O trecho a seguir corresponde ao lugar de fala de Dona Quitéria, tendo em vista sua luta política desde os anos 1970 em busca do reconhecimento territorial para o povo Pankararu:

devido a uma atitude de permanente suspeita dos setores técnicos da Funai quanto à condição de indígena das coletividades que se reivindicavam como tais. Raciocinando em termos das fases de integração dos índios - isolados, em contato intermitente, em contato permanente e integrados - categorias incorporadas ao Estatuto do Índio e que contemplavam basicamente a experiência de atração e pacificação dos índios de Mato Grosso pela Comissão Rondon, os indigenistas da Funai não conseguiam aceitar como legítimas as reivindicações identitárias dos indígenas do Nordeste, que vinham de uma trajetória histórica muito distinta, passando pelos aldeamentos missionários e por uma longa convivência com populações sertanejas e quilombolas. (OLIVEIRA, 2014, p. 98).

Portanto, as teorias de aculturação recaíram com maior vigor sobre os povos do Nordeste brasileiro, acusados de serem menos índios que os demais grupos indígenas, sejam da Amazônia, do Sul, Sudeste ou Centro Oeste. Pioneiros no contato, segundo Oliveira (2015), a maioria perdeu a língua tradicional e passaram por fortes processos de mistura com brancos e negros que resultou em uma tipologia física bastante diferente, “seja do padrão amazônico, seja do padrão romantizado dos índios vistos nas representações da História do Brasil” (OLIVEIRA, 2015, p. 29).

Dona Quitéria Binga, retorna no segundo episódio, intitulado “Nossas Línguas”¹⁰⁶. Ela afirma: “então, nós perdemos a língua, mas eu vou aqui transmitir algumas palavras, nós aqui em Pankararu, para dar um bom dia, nós diz (sic) “caruca”. Então, nós, para ir embora, a gente diz “caruca butuna” (Índios no Brasil – Nossas Línguas, 1999)¹⁰⁷. A fala de Dona Quitéria é entremeada por imagens do ritual dos Encantados, espíritos invocados no ritual do Toré, realizado nos terreiros de Praiá, ao som dos toantes, ou seja, dos cantos fundamentais ao ritual. O ritual do Toré do povo Pankararu volta a se destacar no nono episódio¹⁰⁸, que também destaca os rituais dos pajés do povo Yanomami. Assim, abordam a estrita relação entre religião, etnia, mitos e territórios. Essa estrita relação fica clara na fala de Bonifácio José Baniwa, no sétimo episódio¹⁰⁹:

se falar da nossa história mesmo nós estamos aqui desde que o mundo foi criado. Agora falando cientificamente pelos estudos que foram feitos, dizem que a gente existe aqui há mais de 2000 anos. Nós temos histórias que nascemos aqui [...] tem parte sagrada [...] nós temos esse sinal sagrado, muito respeitado por nós. Então isso para nós comprova que quando foi criado o mundo nós nascemos naquilo lá. Para os brancos, para o governo, isso não era suficiente, tinha que ter alguém branco também provando que é nossa terra, tiveram que vir os antropólogos para estudar, para escrever, historiador [...] e provar que a gente estava falando em cima do que é nosso mesmo. (Índios no Brasil – Nossas Terras, 1999)

Em outro episódio, Bonifácio José Baniwa, fala da grande variedade linguística da região do rio Negro, que resistiu à forte repressão por parte dos missionários que se encarregaram da educação formal para indígenas, no contexto do “bilinguismo de transição” (GRUPIONE, 2006), conforme a abordagem no item anterior. Azilene Kaingang, retorna no segundo episódio, falando da importância da língua para seu povo, que apesar da grande repressão e castigos por parte do SPI em décadas passadas, conseguiu se manter, como resistência:

Eu gostaria de falar para vocês que uma das maiores resistências da gente é a língua. O Kaingang perdeu quase tudo do que tinha, nós só temos um ritual que é o kiki, que a gente faz aos mortos. É... pintura, adereços, tudo isso a gente perdeu, a gente agora está fazendo um trabalho de resgate, mas a questão da língua a gente manteve, nós falamos, nossos filhos falam, nós estamos alfabetizando nossos filhos na língua para que a gente não perca isso, registrando nossas histórias em Kaingang. A língua Kaingang continua viva (índios no Brasil – Nossas Línguas, 1999).

¹⁰⁶ Disponível em <https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-nossa-linguas>. Acesso em 01/09/2018.

¹⁰⁷ O indígena Agenor Gomes Julião também fala dos incentivos que os padres jesuítas, desde o contato datado no início do século XIX, ofereciam para aqueles indivíduos que falassem o português e abandonassem suas línguas tradicionais.

¹⁰⁸ Disponível em <https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-do-outro-lado-do-ceu>. Acesso em 02/09/2018.

¹⁰⁹ Disponível em: <https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-nossas-terras>. Acesso em 02/09/2018.

Nessas falas, tanto a língua quanto os mitos e rituais tradicionais, acionam os sinais diacríticos na demarcação da “indianidade” (Oliveira, 1998), protagonizado pelos indígenas “sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre ‘índios’ e ‘brancos’” (OLIVEIRA, 1998, p. 60)¹¹⁰, e dessa forma adquirindo um cunho político na luta por direitos territoriais. Cabe lembrar que o Artigo 231 da Constituição (capítulo VIII – “Dos índios) reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, além de garantir os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Portanto, ao considerar o direito sobre suas terras como direitos originários, é reconhecida a derivação histórica desses direitos, com base na ancestralidade ou autoctonia e acionados nas narrativas aqui analisadas.

O terceiro e quarto episódios, intitulados respectivamente de “Boa viagem, Ibantu”¹¹¹ e “Quando Deus visita a aldeia”¹¹² parecem ter os mesmos objetivos didáticos: abrir um canal de diálogo mais direto com o público principal para qual a série se destina, os estudantes não-indígenas. Dessa forma, busca-se reverter estereótipos e o cenário de desconhecimento sobre os povos indígenas, denunciado desde o primeiro episódio. Nos dois programas, quatro adolescentes não indígenas visitam dois povos diferentes, começando pela reserva indígena dos Krahôs, localizada na divisa entre Tocantins e Maranhão, na região Norte do Brasil e, no quarto programa, viajam até o interior do Mato Grosso do Sul, onde vão conviver com os índios Kaiowá. Ao falarem de suas impressões sobre esses povos, revelam contrastes e diferenças culturais e contextuais entre os dois povos visitados, na contramão de uma imagem generalista a respeito dos índios.

Contrastes que chamam a atenção dos jovens quando chegam na segunda aldeia visitada, a aldeia Panambizinho dos Kaiowá, e relatam: “quando a gente chegou lá na aldeia, não era aquela história de aldeia, aquela organização das casas em volta do pátio, era uma casa aqui outra lá” (Índios no Brasil – Quando Deus visita a aldeia, 1999), ou ainda: “não existe mais floresta, só plantação. Para onde você levantar a vista só vê plantação por causa que a terra é muito boa e os colonizadores já tomaram conta de tudo, só estão usando para plantação” (idem, 1999). Perceberam também que, apesar

¹¹⁰ Abordando os processos de etnogênese entre índios do Nordeste brasileiro em situação interétnica, Oliveira (1998) destaca como exemplo o Toré como ritual diferenciador, que, segundo o autor “trata-se de um ritual político” (idem, p. 60).

¹¹¹ Disponível em <https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-boa-viagem-ibantu>. Acesso em 01/09/2018.

¹¹² Disponível em <https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-quando-deus-visita-a-aldeia>. Acesso em 01/09/2018.

das mudanças provocadas no contato, a religião e mitos ancestrais, que, por vezes, recorre a elementos do cristianismo, tem forte influência no cotidiano e na organização do grupo.

Nesses comentários, os jovens visitantes parecem perceber os diferentes impactos do contato entre esses povos que vivem em diferentes regiões do país. Para Oliveira (2015)¹¹³, os povos indígenas do Sul, Sudeste e parte do Centro Oeste, de forma geral, tiveram um processo de colonização que remonta ao século XIX, onde o extermínio já não era a regra e prevalecia uma política assimilacionista, que atualmente traz problemas fundiários aos índios da região, expostos nos vídeos com a intenção de tornar visíveis ao público, os graves problemas de terra que envolvem o povo Kaiowá há décadas, premido para implantação de empresas agropecuárias e de cultivo de soja. No caso do Norte, na região amazônica, o contato foi intensificado no curso do século XX e a demarcação das terras indígenas foi acelerada após a década de 1980, sob padrões de demarcação que respeitam critérios mínimos de garantia aos territórios historicamente ocupados por essas populações. Podem perceber, então, que os problemas contemporâneos que atingem os povos indígenas têm sua origem na longa duração, na trajetória do contato, ou seja, na História. Essa visão colide com a abordagem a-histórica tradicional, que ainda persiste e reforça a contundente sentença de Varnhagen, “tais povos na infância não há história: há só etnografia” (VARNHAGEN, 1854, apud BITTENCOURT, 2013, p.111).

Nesse sentido, no quinto episódio, “Uma outra história¹¹⁴, o professor indígena Joaquim Maná, do povo Kaxinawá no Acre, afirma que “todo povo indígena tem a sua história, a história de vida, a história do trabalho, a história da terra, a história da tradição e a história de todas as convivências daquele povo indígena” (Índios no Brasil – Uma outra História, 1999). Professores indígenas do Acre desenvolveram uma cartilha, contando a história de sua região sob sua perspectiva. O material foi denominado de “História Indígena”:

¹¹³ O autor reconhece que qualquer tentativa classificatória para os mais de 300 povos indígenas que vivem no Brasil está sujeita a algum grau de arbitrariedade.

¹¹⁴ Disponível em <https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-uma-outra-historia>. Acesso em 01/09/2018.



Figura 45: (Índios no Brasil – Uma outra História, 1999)

A iniciativa desses professores se insere no contexto em que surgem novas políticas educacionais voltadas aos indígenas. O artigo 210 da Constituição de 1988 assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. A temática da identidade e da diferença cultural ganharam destaque no pensamento pedagógico a partir da década de 1990, sob influência dos Estudos Culturais, revigorando as análises das relações entre conhecimento escolar, prática pedagógica, identidade e poder e discutiu-se o favorecimento de práticas pedagógicas que estimulassem o diálogo entre diferentes grupos identitários.

Nesse contexto, surgem novas políticas educacionais voltadas aos indígenas, presentes em documentos como o *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas* (BRASIL, 1998) e nos *Referenciais para a Formação de Professores Indígenas* (BRASIL, 2002), norteados por políticas públicas e diversos projetos de educação escolar indígena existentes no Brasil. Esses documentos estabelecem a escola indígena como “específica, diferenciada, bilíngüe, intercultural” (BRASIL, 2002), de forma que o professor indígena é considerado o profissional mais adequado para levar a cabo o projeto político-pedagógico de sua comunidade. Iniciada nos anos de 1980 na Amazônia e se expandindo na década seguinte, a formação docente de membros das próprias comunidades indígenas para atuar nas escolas, tornou-se um dos pontos principais da política pública de construção de uma escola indígena diferenciada no Brasil.

A história abordada na cartilha é dividida em quatro períodos: tempo da maloca, tempo da correria, tempo do cativo e tempo dos direitos. O tempo da maloca, anterior ao contato, é narrado como um tempo de vida saudável, com fartura, tradição e tranquilidade.

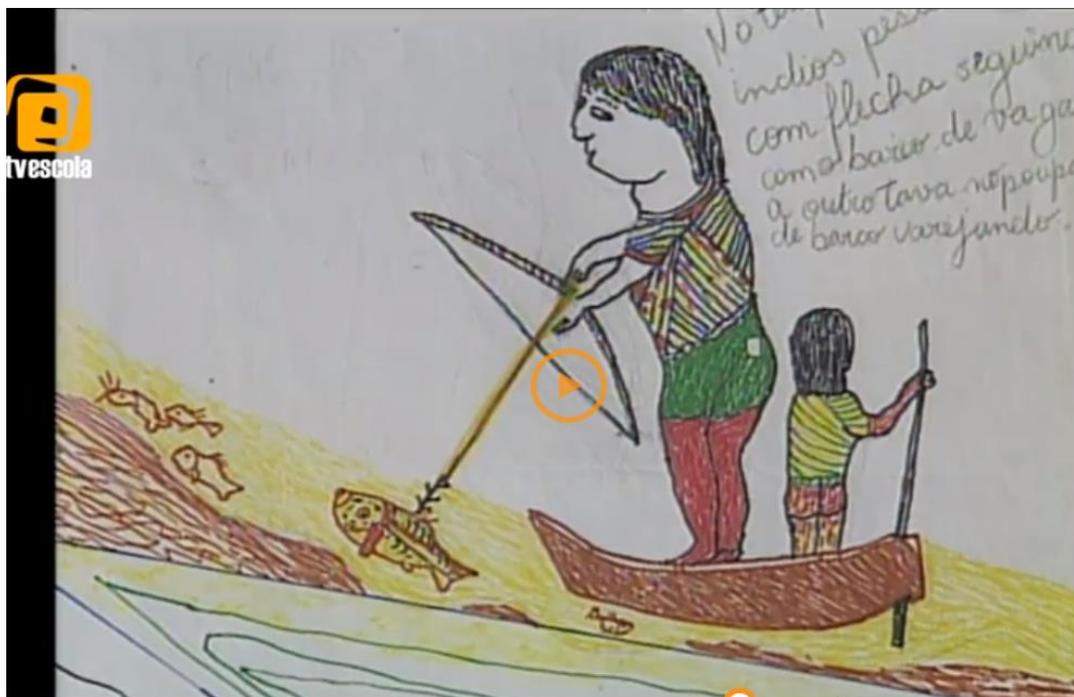


Figura 46: (Índios no Brasil – Uma outra História, 1999)

O tempo da correria se refere às fugas por parte daqueles povos que evitavam o contato truculento com as frentes de colonização. Tempo narrado como sendo de extrema violência, conforme alguns relatos demonstram: “na época era muito difícil, os velhos para dormir, eles tinham que cavar um buraco para se deitar, botavam a rede e eles se escondiam debaixo da rede, faziam um buraco e se deitavam lá. Isso porque se alguém atirasse na rede eles sabiam que alguém estava atacando” (Índios no Brasil – Uma outra História, 1999) ou quando “se pegava mulher a força, os brancos, aí aquelas índias pegavam doenças” (idem, 1999). Iglesias (2008) define as “correrias” como expedições armadas promovidas pelos patrões seringalistas, sobre os povos indígenas daquela região.

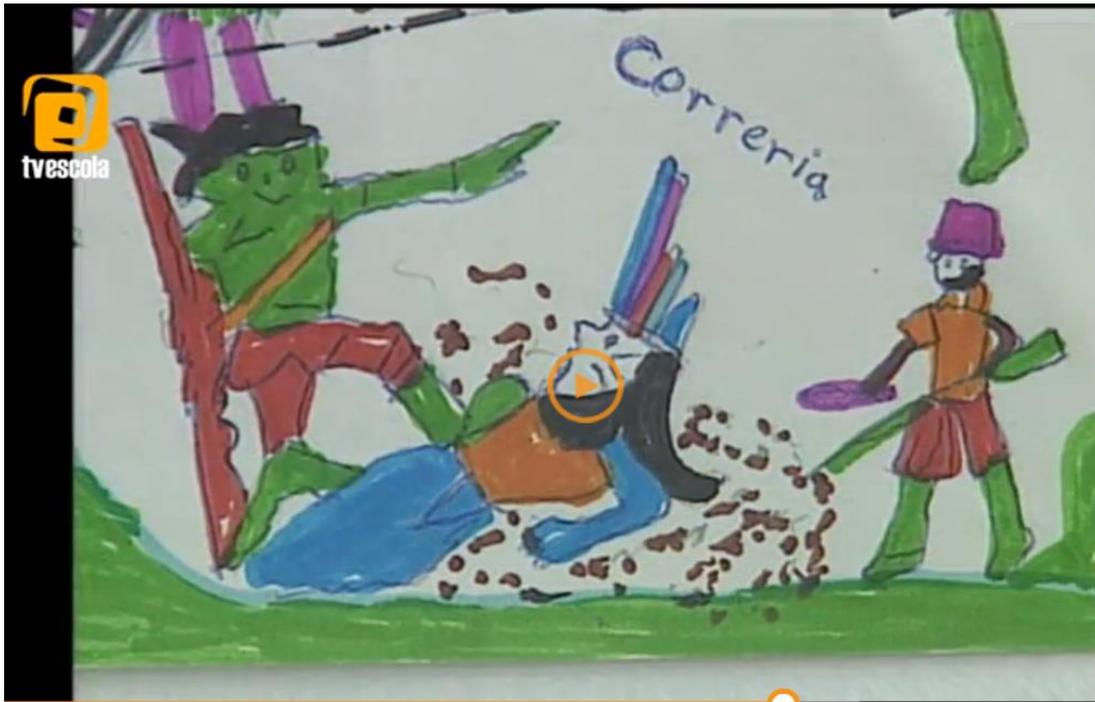


Figura 47: (Índios no Brasil – Uma outra História, 1999)

Da correria passaram ao cativoiro. O tempo do cativoiro teria vindo da implantação da empresa seringalista e da dinâmica da atividade caucheira. Os relatos falam da exploração da mão-de-obra indígena na produção da borracha, que sujeitavam os indígenas a torturas físicas e os limitavam em seus costumes, como a caça e a pesca. Felizardo Cerqueira, conhecido como "catequista de índios" (Iglesias, 2008), é citado. Felizardo aproveitou ações de órgãos do governo federal e iniciativas dos patrões seringalistas e caucheiros, para incorporar famílias Kaxinawá em diferentes atividades econômicas nos rios Envira e Jordão. A imagem a seguir mostra na cartilha, fotos de índios marcados a ferro com as iniciais F C, ou seja, Felizardo Cerqueira¹¹⁵. A fala de Joaquim Maná revela sua interpretação dos fatos que justificam o tempo do cativoiro:

O Felizardo Cerqueira foi uma das pessoas que começou a juntar vários povos indígenas para manter eles como cativoiro, para trabalho. Então criaram um mecanismo de querer marcar os próprios índios. Por exemplo, aqui tem uma imagem de um dos velhos que foi marcado nesse contato e ainda é vivo, lá na terra do Jordão. Duas letrinhas, é um F e um C, isso significa Felizardo Cerqueira. [...] pode ser identificado que foi eu que ‘amancei’, tem essa palavra ‘amancei’ ou ‘domestiquei’” (Índios no Brasil – Uma outra História, 1999).

¹¹⁵ Sobre o tema ver a Tese de Marcelo Manuel Piedrafita Iglesias, *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá* (2008).



Figura 48: (Índios no Brasil – Uma outra História, 1999)

A contemporaneidade é identificada como o tempo dos direitos, um tempo de superação, ligado à demarcação das terras e acesso a saúde e educação indígena, mas, ainda assim, incompleto, conforme a fala de Joaquim Maná:

eu tenho visto que esses direitos que a gente conseguiu e manteve fixo, de você ter uma terra demarcada, de ter uma escola na aldeia, ter um agente de saúde na aldeia, [...] não é só isso que resolve o nosso problema, temos que conquistar muito mais direitos, como direitos da cidadania. (Índios no Brasil – Uma outra História, 1999).

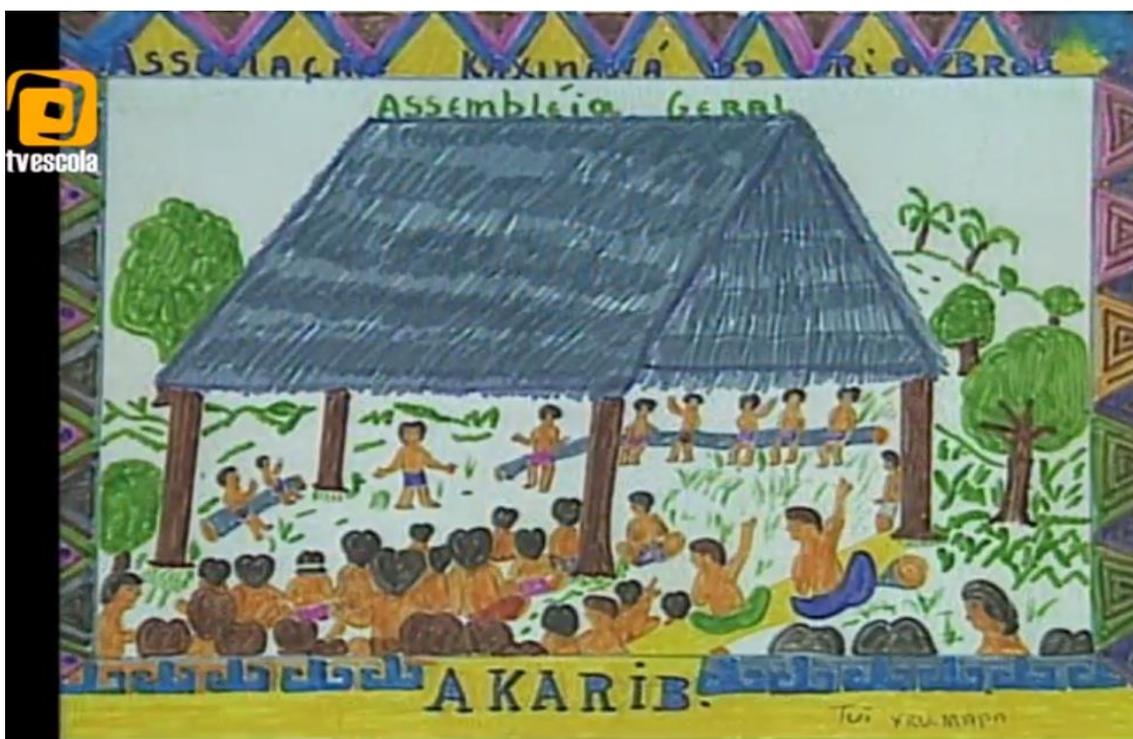


Figura 49: (Índios no Brasil – Uma outra História, 1999)

Os recursos imagéticos e fílmicos são usados ao longo da série para combater o paradigma da transitoriedade dos indígenas, seja pela aculturação ou pelo extermínio. Um exemplo desse recurso é a exibição de trechos do filme “Guerra de Pacificação na Amazônia”, de Yves Billon (episódio 6)¹¹⁶. Esse documentário produzido pela TV francesa em 1976, teve sua exibição proibida no Brasil durante a ditadura militar por apresentar o contato danoso provocado pela abertura de rodovias na região amazônica, pela distribuição de lotes de terras pelo INCRA sobre as terras dos indígenas e também pelas invasões, principalmente de garimpeiros e madeireiros, provocando massacres nas populações locais, um “verdadeiro genocídio na história do Brasil” (Índios no Brasil, primeiros Contatos, 1999), como no caso dos Cinta Larga, Paracanã e Suruí.

Destaca-se nesse episódio, o depoimento de Davi Kopenawa, ao narrar a tragédia que se abateu sobre seu povo Yanomami, causada por sucessivas invasões. O povo Yanomami, chegou a constar na lista da Anistia Internacional, da OEA e da ONU como ameaçado de extinção. Davi Kopenawa afirma: “eu fiquei vivo pra contar história” (Índios no Brasil, primeiros Contatos, 1999). Kopenawa, também narra sua luta para a demarcação das terras Yanomami, que contou com a ação de agências internacionais como a ONU e articulações com a presidência da república, no governo Fernando Collor de Melo¹¹⁷. Kopenawa retorna em outro episódio¹¹⁸ que demonstra como a religião é parte fundamental da cultura Yanomami. Os rituais dos pajés devem ser contínuos, sob risco de o céu cair na Terra sobre nossas cabeças. Dessa forma os aspectos espirituais e culturais estão relacionados à natureza e ao equilíbrio de todo o universo, o que vem a reforçar a importância da dimensão ambiental e geopolítica das terras demarcadas na Amazônia.

¹¹⁶ Disponível em: <https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-primeiros-contatos>. Acesso em 03/09/2018.

¹¹⁷ Cabe observar as considerações de Berno de Almeida, e que escapa a fala de Davi Kopenawa, sobre o interesse de grupos privados e agências nacionais e internacionais que manifestaram um interesse providencial em demarcações de terras indígenas na Amazônia naquele período. Delimitar terras indígenas como áreas de preservação permanente, além de diminuir conflitos e litígios, garantiria um estoque de terras com preço em elevação para ampliação de negócios na região (CEDI, 1984, p. 53).

¹¹⁸ Disponível em: <https://tvescola.org.br/tve/video/indios-no-brasil-do-outro-lado-do-ceu>. Acesso em 03/09/2018.

3. A INTERNET COMO CANAL DE DIÁLOGO COM A SOCIEDADE BRASILEIRA: O QUE OS INDÍGENAS TÊM A DIZER?

Considerando a apropriação das mídias digitais como demanda indígena na atualidade, nesse capítulo procuro abordar a utilização dessas mídias e da Internet, a partir de uma análise de algumas das políticas públicas culturais e de inclusão digital, do projeto “Índios Online”, do conjunto de entrevistas ao vivo (*lives*) realizada pela webrádio Yandê e do Acampamento Terra Livre 2020, em sua edição virtual inédita. No conjunto analisado observa-se a estratégia política para dar visibilidade e fortalecimento às suas reivindicações, sobretudo territoriais, e (re)construções identitárias, a partir de suas próprias narrativas. A mobilização discursiva destes sujeitos na ação política da demarcação da indianidade e da participação, os inscreve no desafio de desestabilizar hegemonias.

Assim, o primeiro item vai tratar de algumas políticas públicas que se desdobraram a partir da segunda metade da década de 1990, momento marcado por uma crescente expansão da internet e por uma reformulação das telecomunicações brasileiras em um ambiente privatista. A Lei Geral de Telecomunicações (1997) prescrevia a expansão e o acesso à rede de serviços. A ideia da universalização do acesso à internet como demanda social, entendida como necessária ao desenvolvimento e redução de desigualdades, deu origem ao programa Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão (GESAC), que tinha por objetivo fornecer internet em banda larga a grupos vulneráveis e, dessa forma, o GESAC alcançou comunidades indígenas. Essa medida viabilizou a instalação de Pontos de Cultura, ou seja, grupos ou coletivos que desenvolvem e articulam atividades culturais em suas comunidades.

No segundo item, abordo o *site* Índios *Online*, iniciativa de um coletivo indígena do Nordeste brasileiro que é um Ponto de Cultura. O projeto foi desenvolvido pela ONG Thydêwá, com o apoio do Ministério da Cultura e no ano de 2009 o portal recebeu do IPHAN o Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, na categoria Divulgação, por incentivar os jovens indígenas a dialogar com os guardiões da memória de seus povos, ao mesmo tempo que divulga para toda a sociedade esse patrimônio. A revista eletrônica Índios *Online* evidencia demandas e reivindicações do presente indígena nas matérias postadas, todas assinadas por índios. Sem intermediários, são os próprios indígenas que dão visibilidade às suas reivindicações, levantam denúncias, comemoram conquistas, tratam de assuntos ligados a educação e saúde indígena, promovem

encontros interétnicos e demais ações. Procuram evidenciar autonomia a partir da quebra do papel de mediadores não indígenas em seus pleitos e no diálogo intercultural ao qual se propõe, resgatando assim um sentido de participação e agência indígena.

O terceiro item analisa parte do conjunto de trinta *lives* realizadas pela webrádio Yandê, criada na perspectiva da etnomídia, como forma de empoderamento cultural e étnico, e que se autodenomina a primeira webrádio indígena no Brasil. O contexto de produção das entrevistas analisadas é bastante específico, foram realizadas durante o mês de abril de 2020, momento marcado pela pandemia mundial da doença provocada pelo novo coronavírus, a COVID-19, que forçou indígenas e não indígenas ao distanciamento social. Esse item foi subdividido em três subitens, em função dos sujeitos que mais atuaram no conjunto de entrevistas. A importância da Academia como instrumento de luta foi abordada no primeiro subitem, foram muitos os indígenas acadêmicos que participaram das *lives* da webrádio Yandê. No subitem a seguir, as mulheres indígenas ganharam destaque, finalizando com uma abordagem sobre a utilização das mídias por parte dos indígenas, de acordo com suas próprias perspectivas.

O Acampamento Terra Livre (ATL) é uma grande mobilização indígena nacional realizada anualmente na capital federal durante o mês de abril. A quarta e última parte desse capítulo procura analisar o Acampamento Terra Livre em sua edição virtual inédita, em função da contingência da pandemia causada pelo novo corona vírus. A urgência do ATL 2020, a impossibilidade de seu adiamento e sua realização de forma virtual, justifica-se por ações do atual governo que visam reduzir direitos indígenas conquistados nas últimas décadas. Ganha destaque nesse item a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) que desde sua criação em 2005 faz uma articulação entre organizações indígenas regionais e atua na mobilização dessas organizações nas reivindicações junto ao Estado e à sociedade brasileira, unificando pautas de reivindicações e demandas indígenas.

3.1 Mídias digitais e Internet como demanda indígena contemporânea: algumas políticas culturais e de inclusão digital

A internet chegou ao Brasil no ano de 1988, por iniciativa de pesquisadores ligados à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). No ano seguinte, o Ministério de

Ciência e Tecnologia criou a Rede Nacional de Pesquisas (RNP) para iniciar e coordenar a disponibilização de serviços de acesso à Internet no Brasil.

Nesse contexto, desde o processo da Constituinte, ocorria o debate no Congresso Nacional, acerca da continuidade do sistema estatal e monopolista de telecomunicações no Brasil, prevalecendo na Constituição de 1988 a manutenção do monopólio estatal. É necessário considerar o cenário internacional desse período, marcado pelo ideário neoliberal representado pelos governos Ronald Reagan nos EUA e Margareth Thatcher na Grã-Bretanha, marcos na reorientação das funções dos estados nacionais em nível mundial. No caso das telecomunicações, no ano 1984, a companhia inglesa British Telecom foi a primeira empresa estatal na Europa a ser privatizada, impactando a política mundial de desestatização das companhias do setor (Pereira Filho, 2002).

Na segunda metade da década de 1990 no Brasil, durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, as propostas privatistas voltaram à cena, estimuladas pelas agências multilaterais, como o FMI e o Banco Mundial, que enfatizavam a necessidade de reformas no campo da desregulamentação do Estado nas economias latino-americanas, particularmente a promoção da privatização de setores estratégicos e a abertura comercial. O projeto de privatização das telecomunicações estava inserido em um programa mais amplo que alterava o padrão do domínio do Estado na economia. Dessa forma, a promulgação da Emenda Constitucional nº 8, de 15 de agosto de 1995, deu início a reformulação das telecomunicações brasileiras. Essa emenda tirou a exclusividade estatal na exploração dos serviços públicos de comunicação, permitindo a privatização e a competição, sob o apelo da democratização do acesso. O Estado brasileiro passava de provedor para regulador dos serviços de telecomunicações, abrindo caminho para a criação da Lei Geral de Telecomunicações nº 9472 de 1997¹¹⁹, lei que dispõe sobre a organização dos serviços de telecomunicações e que criou um órgão regulador nos termos da Emenda Constitucional nº 8, de 1995, a Agência Nacional de Telecomunicações (ANATEL). O Art. 2º da Lei Geral de Telecomunicações prescreve ao poder público o dever de:

- I - Garantir, a toda a população, o acesso às telecomunicações, a tarifas e preços razoáveis, em condições adequadas;
- II - estimular a expansão do uso de redes e serviços de telecomunicações pelos serviços de interesse público em benefício da população brasileira;
- III - adotar medidas que promovam a competição e a diversidade dos serviços, incrementem sua oferta e propiciem padrões de qualidade compatíveis com a exigência dos usuários;
- IV - fortalecer o papel regulador do Estado; (BRASIL, 1997).

¹¹⁹ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9472.htm. Acesso em 02/04/2020.

Nesse ambiente de privatizações e livre concorrência foi lançada a Portaria Interministerial N° 147, de 1995, que criou o Comitê Gestor Internet do Brasil (CGI.br) com o objetivo de assegurar a qualidade e a eficiência dos serviços prestados e também a “justa e livre competição entre provedores, e manutenção de padrões de conduta de usuários e provedores, e considerando a necessidade de coordenar e integrar todas as iniciativas de serviços Internet no país” (Ministério das Comunicações; Ministério da Ciência e Tecnologia, 1995). Nesse mesmo período, a Empresa Brasileira de Telecomunicações (EMBRATEL) deu início a exploração comercial da Internet no Brasil. A sigla EMBRATEL tem origem na sua fundação, no ano de 1965. Criada como empresa de economia mista e de controle estatal durante o governo de Castelo Branco, foi responsável pelas telecomunicações no Brasil até a sua privatização no ano de 1998.

A segunda metade da década de 1990 foi marcada por uma crescente expansão da internet por conexão dial-up (internet discada) e telefonia móvel no Brasil. De forma atrelada a tendência de reenquadramento do papel do Estado às transformações em curso na economia mundial, que defendiam a saída do Estado de setores estratégicos e privatizações, ganhavam visibilidade ações vinculadas a administração pública que tinha nas tecnologias de informação e comunicação um ponto estratégico, como viabilizadoras de um novo modelo de gestão pública. No ano de 2000, foi criado o Comitê Executivo do Governo Eletrônico¹²⁰, voltado para a prestação de serviços e informações ao cidadão. Essa ação governamental apoiou-se na visão do uso das tecnologias para a prestação de serviços públicos, interação com o cidadão e empresas, automação dos processos e disponibilização de serviços públicos por meio *online* na internet. Apoiou-se igualmente na ideia de aumento da eficácia das gestões e monitoramento das políticas públicas por parte da sociedade civil, perpassando por um princípio da participação democrática e *accountability*¹²¹ dos governos, elementos que colidiam com a questão da então chamada exclusão digital, associada às desigualdades e pobreza dos grupos considerados vulneráveis, vistos como barreira ao desenvolvimento econômico e social.

¹²⁰ Decreto de 18 de outubro de 2000. Esse decreto fora revogado pelo Decreto n° 8.638, de 2016. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/DNN9067.htm. Acesso em 07/04/2020.

¹²¹ De forma resumida, a *accountability* pode ser entendida como um princípio que se expressa em mecanismos institucionais que devem constranger os governos continuamente a prestar contas à sociedade, no sentido de garantir o controle público das ações dos governantes ao longo dos seus mandatos, garantindo a responsabilização ininterrupta dos governos.

Também no ano de 2000, a ONU promoveu o encontro que ficou conhecido como a Cúpula do Milênio, que tinha como horizonte a redução das desigualdades sociais e da pobreza, além da melhoria das condições de vida das populações. Esse encontro reuniu líderes de 191 países, incluindo o Brasil, que aprovaram o documento Metas do Milênio, no qual as nações comprometeram-se a cumprir oito metas até o ano de 2015. A formação de uma parceria global para o desenvolvimento foi o compromisso estabelecido como a oitava meta e, dentre outros aspectos, essa parceria para o desenvolvimento também implicava em acesso a medicamentos e a tecnologias da informação e de comunicações (IPEA, 2014)¹²².

Como desdobramento da Cúpula do Milênio¹²³, outra ação da ONU que vinculava o acesso às tecnologias de informação e comunicação ao desenvolvimento dos países e a redução de desigualdades, foi a Cúpula ou Cimeira Mundial sobre a Sociedade da Informação (CMSI), que consistiu em dois eventos. O primeiro em 2003, em Genebra, e em 2005, em Túnis. Discutiu-se na ocasião estratégias para diminuir a chamada exclusão digital global, que acentuava ainda mais as desigualdades entre países ricos e pobres. O primeiro evento estabeleceu objetivos como metas nacionais a serem alcançadas até 2015, prescrevendo a conexão por meio da Internet e das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), tais como: criação de pontos comunitários de acesso à Internet; conectar as universidades, escolas, centros científicos e de pesquisa, bibliotecas públicas, centros culturais, museus, centros de saúde e hospitais, departamentos locais e centrais do governo; adaptar os currículos do ensino primário e secundário; assegurar que o acesso às TICs esteja ao alcance de mais de metade da população mundial, entre outros (Documentos da Cúpula Mundial sobre a Sociedade da Informação, 2014).

¹²² “A formação de uma parceria global para o desenvolvimento é o compromisso estabelecido no oitavo Objetivo de Desenvolvimento do Milênio (ODM 8). As metas propostas envolvem: mudanças no sistema financeiro internacional; atendimento a demandas específicas dos países menos desenvolvidos com relação a questões comerciais e de financiamento externo; atenção às necessidades dos países insulares e daqueles sem acesso ao mar; repactuação das dívidas das nações altamente endividadas; e ampliação do acesso a medicamentos e a tecnologias da informação e de comunicações” (IPEA, 2014, p. 124).

¹²³ A afirmação de que a CMSI é derivada do evento promovido pela ONU em 2000 tem base nos Documentos da Cúpula Mundial sobre a Sociedade da Informação Genebra 2003 e Túnis 2005, publicados pela International Telecommunication Union (ITU) em 2005. O documento foi traduzido para o português pelo Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br) e pelo Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR (NIC.br). A versão original em inglês deste documento pode ser encontrada no endereço <http://www.itu.int/wsis/index.html>. Nessa publicação alusões à Cúpula do Milênio são comuns, como no trecho a seguir: “Com base nas metas de desenvolvimento acordadas internacionalmente, incluindo as que constam na Declaração do Milênio...” (Documentos da Cúpula Mundial sobre a Sociedade da Informação, 2014, p. 39).

Sob a égide da universalização do acesso à internet como demanda social, entendida como necessária ao desenvolvimento e redução de desigualdades, o então Ministério das Comunicações lançou a Portaria nº 256, de 13 de março de 2002¹²⁴ e criou o programa Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão (GESAC), atualmente gerido pelo Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC). Esse programa de inclusão digital em nível federal e de abrangência nacional consiste em fornecer internet em banda larga, tecnologia disponível no Brasil desde o ano 2000, ao seu público alvo, descrito no Art. 4º da portaria reguladora de 2017¹²⁵, público já vinha sendo assistido pelo programa desde sua criação em 2002, ou seja, comunidades rurais ou urbanas em situação de vulnerabilidade social e de fronteira ou de interesse estratégico, organizações da sociedade civil sem fins lucrativos, povos e comunidades tradicionais em conformidade com os objetivos da política nacional de desenvolvimento sustentável. Segundo informações do site institucional do MCTIC, atualmente o programa conta com cerca de 11.000 pontos em funcionamento, dados que se confirmam quando cotejados com a planilha de registros dos pontos instalados para conexão à internet em banda larga em diversas partes do Brasil¹²⁶.

Essa planilha discrimina: a Unidade Federativa referente a instalação do ponto; o município onde foi instalado; o código do IBGE; a tipologia, ou seja, se é uma biblioteca, posto de fronteira, assentamento ou qualquer outro tipo que se enquadre na portaria MCTIC nº 7.154; zona (rural ou urbana) e o Ponto de Presença, no qual a discriminação é mais específica, aponta se a instalação foi feita em uma biblioteca municipal ou em uma associação quilombola, por exemplo. Tendo em mãos esses dados, foi possível contabilizar, ainda que considerando alguma pequena margem de erro, 323 pontos instalados em terras ou, principalmente, em escolas indígenas. Portanto, no Brasil, as populações indígenas foram alcançadas pelas políticas de inclusão digital na esteira do atendimento às populações desfavorecidas, o que inclui indígenas e não indígenas, consoantes com as ações da ONU. A planilha também nos

¹²⁴Disponível em:

https://www.mctic.gov.br/mctic/opencms/legislacao/portarias/Portaria_MC_n_256_de_13032002.html. Acesso em 02/04/2020.

¹²⁵ Trata-se da Portaria MCTIC nº 7.154, de 06.12.2017. disponível em https://www.mctic.gov.br/mctic/opencms/legislacao/portarias/Portaria_mctic_n_7154_de_06122017.html. Acesso em 03/04/2020.

¹²⁶ A política de dados abertos permite o acesso à planilha. Disponível em https://www.mctic.gov.br/mctic/opencms/indicadores/detalhe/dados_setor_comunicacoes/Gesac.html. Acesso em 03/04/2020. Cabe registrar que a planilha do ano de 2016 registrava 6.623 pontos instalados. A planilha mais recente conta com 11.018 pontos, indicando um grande aumento dos pontos instalados pelo GESAC.

permite localizar Pontos de Cultura em terras indígenas. É importante destacar que mesmo com a ampliação do programa muitas comunidades indígenas não são atendidas pelo GESAC.

Os Pontos de Cultura citados na planilha são grupos ou coletivos que desenvolvem e articulam atividades culturais em suas comunidades. Nesses pontos são introduzidos telecentros multimídia dotados de terminais com acesso à internet para fins de integração comunitária e promoção da identidade cultural. Costa (2011) considera os Pontos de Cultura como a primeira política pública cultural voltada ao contexto das redes e tecnologias digitais. Foram criados durante a gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura (MINC) no ano de 2004, durante o governo de Luiz Inácio da Silva, sendo financiados por esse ministério.

A liderança indígena Ailton Krenak, menciona essa política pública quando fala de sua participação em movimentos indígenas atuais: “ainda fazendo coisas com as novas gerações, como você, Daniel, como os jovens das dezenas de aldeias onde estamos implementando os Pontos de Cultura Indígena, fazendo sonhos...” (MUNDURUKU, 2012c, p. 83). Os Pontos de Cultura citados por Krenak, tornaram-se a base do Programa Cultura Viva, implementado em 2004, com o objetivo de dinamizar circuitos culturais locais. O antigo Programa Cultura Viva atualmente denomina-se Política Nacional de Cultura Viva. É interessante notar que a linha de ação 8 (C.8) da CMSI de 2003, que versa sobre a diversidade cultural e identidade, diversidade linguística e conteúdo local, sugere no item d, o desenvolvimento e implementação de políticas para preservar, afirmar, respeitar e promover “a diversidade da expressão cultural e de tradições e conhecimentos indígenas, por meio da criação de conteúdo informacional variado e o uso de diferentes métodos, incluindo a digitalização da herança educacional, científica e cultural” (CGI.br, 2014, p. 56).

As políticas culturais brasileiras das últimas décadas derivam da Constituição Federal de 1988. O Art. 215 da Constituição¹²⁷ estabelece que o Estado deve garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional, além de apoiar e incentivar a valorização e a difusão das manifestações culturais. O parágrafo 1º desse artigo determina que cabe ao Estado proteger as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, além das de “outros grupos

¹²⁷ Ver Título VIII - Da Ordem Social, Capítulo III - Da Educação, da Cultura e do Desporto, Seção II - Da Cultura. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 05/04/2020.

participantes do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 1988). A Emenda Constitucional nº 48, de 2005, incluiu o parágrafo 3º ao Art. 215, que previa o estabelecimento do Plano Nacional de Cultura (PNC). O PNC foi instituído somente no ano de 2010¹²⁸, visando, de forma geral, a valorização do patrimônio cultural brasileiro, a promoção e difusão de bens culturais, formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura, democratização do acesso aos bens de cultura e valorização da diversidade étnica e regional. O fomento cultural estabelecido no PNC implica em conceder apoio financeiro e fiscal aos agentes culturais através da realização de editais e seleções públicas de projetos, que contam com fundos públicos e privados, entre outros incentivos, nos termos da lei.

A Lei nº 13.018, de 22 de julho de 2014¹²⁹, também conhecida como Lei Cultura Viva, transformou o Programa Cultura Viva e sua ação mais conhecida e em andamento desde sua criação em 2004, os Pontos de Cultura, na Política Nacional de Cultura Viva. A cultura digital também está presente nessa lei, no seu Art. 5º, como uma das ações estruturantes da Política Nacional de Cultura Viva. Da mesma forma, retorna no Art. 7º, inciso X, como um dos critérios para o reconhecimento de um ponto de cultura: “promoção de programas de capacitação e qualificação do acesso às tecnologias da informação para a produção e difusão culturais” (BRASIL, 2014).

Os discursos de inclusão digital, muitas vezes presentes nas políticas públicas voltadas e essa finalidade, parecem se basear na ideia otimista de que o desenvolvimento das tecnologias digitais de comunicação por si mesmo seja capaz de proporcionar acesso e equidade na comunicação no âmbito da internet. As desigualdades em seus diversos níveis continuam presentes no acesso, produção e distribuição de conteúdo no meio digital. No ano de 2010, o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (USP) promoveu o 1º Simpósio Indígena sobre usos da Internet no Brasil¹³⁰. Os participantes eram membros de comunidades indígenas envolvidos pessoalmente em projetos de inclusão digital em suas aldeias ou regiões, seja a nível político dentro ou fora do grupo, ou como usuários. Dentre as dificuldades comuns relatadas estão o número reduzido de comunidades

¹²⁸ Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2010/lei/112343.htm. Acesso em 05/04/2020.

¹²⁹ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2014/lei/113018.htm. Acesso em 05/04/2020.

¹³⁰Para maiores informações, ver o site do evento: <http://www.usp.br/nhii/simposio/>. Acesso em 04/04/2020.

indígenas que têm acesso a internet, equipamentos defasados, conexões lentas, falta de assistência técnica e dificuldade de acesso a programas de computadores.

Longe de deterem uma posição de controle na circulação informacional e em um contexto no qual políticas públicas culturais e de inclusão digital, iniciativas privadas ou de ONGs, movimentos sociais, entre outros atores, interagem, variadas formas de apropriação e utilização das mídias digitais, de forma convergente à produção audiovisual e a outras linguagens, ocorrem entre grupos indígenas no Brasil, mesmo naqueles que não são beneficiados pelas políticas de inclusão aqui abordadas. Podemos perceber iniciativas no mundo digital nas quais os próprios indígenas buscam condições de agir e interagir na internet em seu próprio benefício, conforme a abordagem dos itens a seguir.

O autor e professor indígena Gersem Baniwa¹³¹, fala-nos do desafio atual da superação da tutela e da capacidade de autossustentação indígena, a partir de conhecimentos tradicionais, recursos naturais e humanos locais, complementados pelos conhecimentos e pelas tecnologias do mundo moderno, a fim de garantir o seu espaço na sociedade brasileira contemporânea, sem necessidade de abrir mão do que lhes é próprio: as culturas, as tradições, os conhecimentos e os valores (LUCIANO, 2006). A meu ver, esse enfrentamento se dá também na arena polifônica da rede mundial de computadores, possível lócus de narrativas contra-hegemônicas nas quais coletivos indígenas afirmam suas lutas políticas por direitos, reafirmam identidades étnicas e culturais, memórias, costumes e tradições.

3.2 Índios Online: um ponto de cultura

Seguindo a análise aqui proposta trago o exemplo do *site* Índios Online¹³², fruto de um ponto de cultura, conforme a abordagem do item anterior. O portal foi ao ar em abril de 2004, reunindo grupos indígenas do Nordeste brasileiro: Tupinambá, Kiriri, Pataxó Hãhãhãe e Tumbalalá na Bahia; Kariri-Xocó e Xucuru-Kariri em Alagoas e Pankararu em Pernambuco. Nesta parte, cabe retomar Oliveira (1998), referindo-se à produção científica do século XX em relação aos povos do Nordeste brasileiro, conforme a abordagem do segundo capítulo, considerados aculturados, misturados e,

¹³¹ Gersem José dos Santos Luciano, também conhecido como Gersem Baniwa, é doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UNB), integrou o Conselho Nacional de Educação (CNE) e esteve à frente da Coordenação da Educação Escolar Indígena, no Ministério da Educação (Secad/MEC).

¹³² Disponível em: <http://www.indiosonline.net/>. Acesso em 02/11/2020.

portanto, inautênticos, perspectiva que trouxe prejuízo ao avanço dos processos de demarcação de terras nessa região (OLIVEIRA, 2014).

O projeto foi desenvolvido pela ONG Thydêwá¹³³, com o apoio do Ministério da Cultura por meio do programa Cultura Viva e da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI). Segundo dados do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), o portal recebeu, somente nos primeiros cinco anos de existência, mais de 1,8 milhão de visitantes, número expressivo naquele período, comemorado e reconhecido. No ano de 2009 o portal Índios Online recebeu o Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, na categoria Divulgação. Esse prêmio é promovido pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) desde 1987 e recebeu o nome do fundador da instituição. O prêmio foi criado “em reconhecimento a ações de preservação e divulgação do patrimônio cultural brasileiro” (IPHAN, 2004, p. 03). A revista Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade publicada em 2009¹³⁴, portanto, na ocasião do prêmio, afirmou que o *site* reunia tecnologia e as tradições de sete nações indígenas do Nordeste brasileiro. A interação entre indígenas e pessoas de todo o mundo se dava partir de um computador conectado via satélite em cada uma dessas aldeias. A publicação afirma ainda:

A ação tem incentivado os jovens indígenas a dialogar com os guardiões da memória de seus povos e tem fortalecido a apropriação de seu próprio patrimônio cultural e imemorial. Ao mesmo tempo, divulga para toda a sociedade esse patrimônio, valores, conhecimentos e belezas que residem na grande diversidade indígena presente no território brasileiro (IPHAN, 2009, p. 08).

Ao entrar no *site*, em formato de revista eletrônica, a página de abertura evidencia demandas e reivindicações do presente indígena nas matérias postadas, todas assinadas por índios. Sem intermediários, são os próprios indígenas que dão visibilidade às suas reivindicações, levantam denúncias, comemoram conquistas, tratam de assuntos ligados a educação e saúde indígena, promovem encontros interétnicos e ações que

¹³³ A ONG Thydewá foi fundada em 2002. O fundador e diretor da ONG até os dias atuais, o argentino Sebastián Gerlic, vive no Brasil desde 1994 e em 1997 deu início a projetos de produção audiovisual em parceria com grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Gerlic é casado com Maria das Dores de Oliveira, da etnia Pankararu, a primeira indígena a receber um título de Doutorado no Brasil, pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) em 2006. A gestão da Thydewá, localizada no distrito de Olivença, no município de Ilhéus, no estado da Bahia, também conta atualmente com quatro indígenas de diferentes etnias. Podemos pensar em possibilidades criadas nessas ações ou projetos aos desafios atuais da participação política indígena.

¹³⁴ Disponível em http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/revista_2009.pdf. Acesso em 30/07/2016.

visam “resgatar, preservar, atualizar, valorizar e projetar nossas culturas indígenas”¹³⁵. Buscam evidenciar uma construção de memórias e pertencimentos culturais distintivos, que lhes servem no presente, para construir e/ou afirmar identidades de forma positiva, unificando assim os membros do grupo em torno de um passado engrandecedor, o que vai ao encontro de algumas das formulações de Almeida (2009). Procuram evidenciar autonomia a partir da quebra do papel de mediadores não indígenas em seus pleitos e no diálogo intercultural ao qual se propõe, resgatando assim um sentido de participação. O protagonismo indígena também pode ser observado no sentido de rompimento com ideias cristalizadas sobre uma suposta autenticidade, que condenaria estes sujeitos a um passado perpétuo, conforme as formulações de Silva (2015). Vejamos o depoimento de Potyra Tê Tupinambá¹³⁶, publicado no *site* em tela no dia 19 de abril de 2016:

Quando seu filho chegar hoje em casa todo lindo pintadinho de índio batendo na boca e fazendo Hu... conte a verdade pra ele! Não permita que a mentira sobre nós indígenas se perpetue... nós não somos seres do passado ... estamos vivos. Tem índio em todas as partes do Brasil e não só na Amazônia. Índio não é só aquele com olhinhos puxadinhos e cabelo preto e liso... somos diferentes... cada povo foi se constituindo ao longo dos séculos... séculos e séculos de opressões e massacres...
Ensine seu filho a respeitar a diferença!!
-O Brasil não foi descoberto. Foi invadido.
-Os indígenas brasileiros pertencem a 305 etnias diferentes ... falando 274 línguas.
– Estamos presentes em todas as regiões do Brasil.
– Índio não vive só nas florestas. Tá aí na cidade. Talvez aí do seu lado.
-Cada povo é diferente do outro. Cada um tem seus usos e costumes que se assemelham em alguns casos.
-Índio brasileiro não bate a mão na boca e faz hu... isso pertence à cultura de nossos irmãos indígenas norte-americanos.
-Há indígenas pelo mundo todo.
– Usamos internet, celular, tablet e nem por isso deixamos de ser indígenas.
– Na verdade nem somos índios... somos Tupinambá, Guarani, Pankararu, Tuxá, Mundurucu, Yanomami... o nome índio nos foi dado pelo invasor...”¹³⁷

Na narrativa em destaque, podemos observar um movimento no sentido de romper com ideias cristalizadas sobre uma suposta autenticidade indígena. Os recorrentes conflitos e demandas por territórios catalisam as ações do ativismo indígena, que busca, através do portal, dar visibilidade às reivindicações étnicas. Demandas

¹³⁵ Ver seção Quem somos, disponível em <https://www.indiosonline.net/quem-somos/>. Acesso em: 02/11/2020.

¹³⁶ Potyra Tê Tupinambá é advogada indígena e militante social pelos Direitos Humanos Indígenas. Disponível em <http://www.indiosonline.net/quando-seu-filho-chegar-hoje-em-casa-todo-lindo-pintadinho-de-ndio-batendo-na-boca-e-fazendo-hu-hu-hu-conte-a-verdade-pra-ele/>. Acesso em 24/07/2016.

¹³⁷ Retirado de <http://www.indiosonline.net/quando-seu-filho-chegar-hoje-em-casa-todo-lindo-pintadinho-de-ndio-batendo-na-boca-e-fazendo-hu-hu-hu-conte-a-verdade-pra-ele/>. Acesso em 24/07/2016.

assentadas em discursos de ancestralidade e manutenção de seus modos de vida e saberes tradicionais, e, da mesma forma, na observação de direitos ameaçados. Um sentido de participação e resistência através da agência indígena, fica também expresso em imagens, como nos exemplos a seguir, publicados na página inicial do portal, denominada Oca¹³⁸, no ano de 2016:



Figura 50 – “21 de dezembro de 2016: ato nacional contra o decreto anti-indígena”



Figura 51 – “Nada veio fácil para nós! São 516 anos que sofremos golpes atrás de golpes”

¹³⁸ Disponível em: <<http://www.indiosonline.net/>>. Acesso em: 27 jul. 2017.



Figura 52 – “A desordem da ordem”

Na perspectiva da resistência indígena, vejamos trechos do texto publicado no *site* por Potyra Tê Tupinambá, intitulado Carta de repúdio à edição do Globo Repórter exibida em 21/07/2017. Um vídeo no YouTube acompanha a publicação virtual e traz a narrativa do indígena Pataxó Taquari, no contexto de denúncia da mesma reportagem, reforçando, assim, os argumentos de Potyra:

O Globo Repórter da última sexta feira dia 21/07/2017 teve como temática a Mata Atlântica, bioma extremamente ameaçado cuja biodiversidade e importância ancestral merece, de fato, ser valorizada. [...] Repudiamos com força, entretanto, a forma como o problema do desmatamento foi tratada pela reportagem. A mensagem do programa é equivocada e preconceituosa ao colocar os indígenas como agentes do desmatamento. [...] Se as matas estão preservadas nas áreas onde resistem comunidades indígenas, povos massacrados por 517 anos nesta região conhecida como costa do descobrimento, é justamente porque nós povos indígenas zelamos a mata e precisamos dela para a continuidade de nossos modos de vida. [...] No contexto atual, em que os direitos dos povos indígenas do Brasil estão sendo atacados de diversas formas, e a discussão sobre a implementação do marco temporal como base para a (não) demarcação de terras indígenas avança, esta reportagem vem fortalecer uma opinião pública contrária a demarcação das Terras Indígenas, através de imagens distorcidas e até mentirosas. [...] Mas não vamos nos calar. Nós não somos ameaça, mas os principais responsáveis por zelar e manter as matas que ainda existem. Os Tupinambá e os Pataxó, entre tantos outros, são povos da Mata Atlântica que sabem melhor do que qualquer biólogo ou agente do ICMBio a importância de uma mata rica, da água limpa e de uma terra boa para as suas vidas. (Tupinambá, 2017).

Os projetos e demandas indígenas por território, intensificados nas últimas décadas do século XX, implicaram na utilização de novos veículos, assim, podemos entender o espaço virtual como estratégico ao ativismo indígena contemporâneo.

Algumas ações do Povo Pankararu registradas no portal também são exemplares da atuação indígena na revista eletrônica Índios Online, conforme sua missão informada no *site*, em resgatar, preservar, atualizar, valorizar e projetar culturas indígenas. No caso Pankararu, a demarcação da Terra Indígena data da década de 1940, porém os limites da

terra reivindicada não foram respeitados. A presença de não-índios na reserva vinha de muitas gerações, gerando conflitos fundiários com posseiros não-indígenas até a homologação das terras em 1987. Oliveira (2016) ressalta que a política indigenista oficial exige a demarcação de descontinuidades culturais perante às regionais, mesmo em povos com longa trajetória de contato como os da região Nordeste, portanto, marcada por diferentes fluxos e tradições culturais. Nas postagens realizadas em Índios Online, percebe-se o acionamento de sinais diacríticos na demarcação da “indianidade” (OLIVEIRA, 2016, p. 209), protagonizado pelos indígenas na luta por direitos territoriais e em consonância com o Artigo 231 da Constituição (capítulo VIII – “Dos índios) que reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, além de garantir os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Nesse sentido, podemos destacar a matéria assinada por Luciana Pankararu em 12/09/2018, no âmbito do etnojornalismo, ou seja, um jornalismo voltado exclusivamente para as causas indígenas:

Brejo dos Padres é um pequeno vale de terras férteis que possui várias fontes de água. [...]. Sem contar das belezas que temos das nossas serras, embora cada serra tenha sua história e seu significado como a Serra da Leonor, a porta do palácio encantado, o serrote da missão e a cara do índio. A Serra da Leonor: É uma história de uma jovem índia que não podia comer coisas carregadas, no seu período menstrual. Mas a moça teimou e comeu então ela criou escamas. Leonor foi colocada dentro de uma gruta afastada de todo mundo. Ela se encantou e a gruta se fechou e a serra ficou conhecida como a serra da Leonor.¹³⁹

A narrativa evidencia uma construção de memórias e pertencimentos culturais distintivos que lhes servem no presente para construir ou/e afirmar identidades. Este também parece ser o objetivo do projeto intitulado Saberes Indígenas. A conclusão do projeto foi registrada no site e considerado de grande importância por promover a construção de materiais didáticos específicos para escolas do povo Pankararu, “para que toda sociedade conheça a história dos povos indígenas e desmistificar o estereótipo”¹⁴⁰.

Portanto, as narrativas postadas traduzem um sentimento de “comunhão étnica”, conforme as análises de Weber, que envolve a construção de uma memória coletiva e ação política (ALMEIDA, 2012), como podemos observar no depoimento da professora Maria José, no âmbito do projeto Saberes Indígenas : “a experiência foi sensacional porque primeiro ele veio pra Educação Infantil, que é a base de nossa sustentabilidade

¹³⁹Disponível em <http://www.indiosonline.net/pankararu-2/>. Acesso em 23/01/2019.

¹⁴⁰Disponível em: <http://www.indiosonline.net/conclusao-do-projeto-saberes-indigena-na-educacao/>. Acesso em 24/01/2018.

física e espiritual, tá em cada criança indígena, porque são elas que vão dar continuidade na nossa cultura do que somos e que nunca deixaremos de ser...”¹⁴¹

Nessa perspectiva, a ação política que unifica e fortalece o grupo na luta pela manutenção dos direitos assegurados com base nas identidades étnicas (ALMEIDA, 2012), pode ser identificada nos registros da assembleia da micro regional Pernambuco da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME)¹⁴². A assembleia contou com a participação de representantes de todos os povos indígenas de Pernambuco. De acordo com a postagem do site, um assunto que recebeu destaque na assembleia ocorrida em 04 de novembro de 2018, foi a atual conjuntura política do Brasil, o que nos remete às formulações de Mintz (2010) ao se referir a Thompson. Mintz considera as relações de força que envolve os processos culturais e afirma que precisamos “renunciar à ilusão de que as sociedades que estudamos não pertencem às esferas de poder e de influência mundial, peculiarmente protegidas das forças econômicas, sociais e políticas com as quais nós mesmos estamos bastante familiarizados” (MINTZ, 2012, p. 236/237). Para o autor, as sociedades que estudamos não se situam fora destas esferas e nunca assim estiveram. O associativismo indígena na APOINME parece ir ao encontro das formulações de Mintz.

O papel estratégico das tecnologias audiovisuais nas ações e projetos dos Pankararus também ganha destaque no portal. A oficina de áudio e vídeo realizada no Ponto de Cultura Indígena em julho de 2018 foi considerada de grande importância, pois “cada vídeo gravado e as informações registradas que ficarão na memória viva do povo Pankararu, em que os vídeos serão exibidos nas redes sociais e também ficarão nos acervos das escolas indígenas do povo Pankararu”¹⁴³. Portanto sinais diacríticos e memórias valorizadas são arquivados no suporte digital.

A intenção de resguardar uma “memória viva” nos remete ao papel das tradições. Estas apresentam caráter dinâmico, igualmente envolvidas em relações de força, nas quais as culturas dominadas podem utilizar significantes das sociedades dominantes para produzir outros efeitos, sem que isso seja considerado contaminação (Boccaro, 2005). Essa imbricação cultural parece ser o caso dos 7º Jogos Indígenas

¹⁴¹ Idem.

¹⁴²Disponível em : <http://www.indiosonline.net/assembleia-da-micro-regiao-pernambuco-da-apoinme-em-pankararu/>. Acesso em 24/01/2019.

¹⁴³Disponível em: <http://www.indiosonline.net/encerramento-das-oficinas-de-audio-e-video-pelo-pci/>. Acesso em 24/01/2019.

Pankararu¹⁴⁴. O site destaca as modalidades: arremesso de lança, corrida com feixe de palha, caminhada com o pote de água na cabeça, entre outros. Outras tradições também são mostradas no site, como por exemplo o artesanato com recursos naturais presentes no bioma da Caatinga.

Considerando as relações de poder assimétricas que envolvem o controle da circulação informacional, podemos pensar a partir dos usos dos projetos que envolvem o audiovisual e a internet por parte dos indígenas em possibilidades aos desafios atuais da participação política indígena, permitindo visibilidade às suas demandas e interação pluri/interétnica. Desse modo, os meios digitais formam espaços de empoderamento político e cultural, resgatando, assim, um sentido de participação e resistência através da agência indígena.

3.3 A Rádio Yandê no abril indígena on-line 2020

Na perspectiva da etnomídia, no ano de 2013 foi criada no Rio de Janeiro a Rádio Yandê, autodenominada a primeira webrádio¹⁴⁵ indígena no Brasil. A primeira forma de acesso à Rádio Yandê se deu através de um *site*¹⁴⁶, portanto, por meio da Internet. Esse novo conceito de radiofonia conta com, além dos conteúdos sonoros e musicais característicos de uma rádio, conteúdos textuais, imagéticos, vídeos e conta também com uma convergência de mídias. No caso dessa rádio digital, há o compartilhamento e produção de conteúdo em um *blog*, em uma página na rede social *Facebook*, em um canal no *site* de compartilhamento de vídeos *YouTube*, na mídia social *Twitter* e no aplicativo de mensagens *WhatsApp*. Dessa forma, indígenas e não-indígenas podem não apenas ter acesso à programação da rádio on-line, mas também interagir com seus produtores e colaboradores por meio do computador, *tablet* ou *smartphone*.

No *site* a rádio é apresentada como educativa e cultural, propagadora da cultura indígena tradicional de forma agregada ao alcance da internet, a partir de uma

¹⁴⁴Disponível em: <http://www.indiosonline.net/7o-jogos-indigena-pankararu/>. Acesso em 24/01/2019.

¹⁴⁵ Uma webrádio é uma rádio digital ou online, transmitida pela Internet, utilizando um servidor que emite programas ao vivo ou gravados. A maior diferença da webrádio para as que funcionam em AM e FM é a forma de transmissão. As rádios AM/FM se propagam através de ondas eletromagnéticas. Já as webrádios se difundem por meio de *streaming*, tecnologia de transmissão de dados pela internet. De acordo com a legislação brasileira, as exigências para ter uma webrádio são bem mais flexíveis do que para as emissoras analógicas. É possível criar uma rádio digital sem necessidade de registro em nenhum órgão oficial do governo.

¹⁴⁶ Disponível em <https://radioyande.com>. Acesso em 23/06/2020.

convergência de mídias que, segundo a afirmação de seus produtores, torna possível a comunicação mesmo nas aldeias e comunidades indígenas mais remotas, seja pelas redes sociais ou pelo aplicativo de mensagens, este mais usualmente utilizado pelos colaboradores indígenas de diversas partes do país.

O idealizador do projeto Rádio Yandê e seu fundador é o indígena Erick Anápuáka Muniz, também conhecido como Anápuáka Muniz Tupinambá Hã-hã-hãe, especialista em Gestão de Marketing. Acompanham o projeto desde o início e são também fundadores da webrádio, a jornalista Renata Aracy Machado, a Renata Tupinambá, e o artista plástico formado em Publicidade e Propaganda, Denilson Monteiro, também conhecido como Denilson Baniwa. Portanto, desde sua criação a Rádio Yandê pretendia ser um veículo de comunicação totalmente produzido e pautado por indígenas. Atualmente a rádio digital conta com outros componentes. São eles a professora Daiara Hori Figueroa, da etnia Tukano, formada pela Universidade de Brasília (UnB) e coordenadora da rádio, o professor de História Vavá Terena, o antropólogo Idjahuri Guaicuru/Terena e a educadora Yakuy Tupinambá, todos indígenas em contexto urbano. A Rádio Yandê é um Ponto de Mídia Livre¹⁴⁷, o que a enquadra como uma iniciativa de comunicação fora das grandes corporações midiáticas e que expressam os anseios e potencialidades de grupos da sociedade historicamente à margem das grandes produções das mídias tradicionais.

No site de notícias Brasil de Fato, a jornalista e coordenadora da Rádio Yandê, Renata Machado Tupinambá, fala-nos de sua perspectiva acerca de uma etnomídia¹⁴⁸. Para Renata, esta é uma ferramenta de empoderamento cultural e étnico, através da convergência de várias mídias dentro de uma visão que parte das próprias etnias e que está ganhando cada vez mais força e representatividade, não apenas entre indígenas, como também quilombolas, caiçaras, romanis, chineses ou italianos. O que tornou possível aos povos serem seus próprios interlocutores foi a apropriação dos meios de

¹⁴⁷ Segundo Bezerra (2010), os Pontos de Mídia Livre foram inspirados nos Pontos de Cultura. Em janeiro de 2009, o extinto Ministério da Cultura (Minc) lançou o Prêmio Pontos de Mídias Livres (PPML). A origem do prêmio teria sido o 1º Fórum de Mídias Livres (FML) realizado na UFRJ em 2008, que reuniu cerca de 500 ativistas de vários estados. Nesse fórum, os cinco grupos de trabalho discutiram a democratização das verbas públicas de publicidade; atualização de políticas públicas de comunicação; articulação dos fazedores de mídia livre; formação para uma mídia livre e desenvolvimento de mídias ou plataformas colaborativas. Para o autor, o fórum e posteriormente o prêmio permitem observar o ambiente social e as práticas que caracterizam, na contemporaneidade, os movimentos de intervenção social no geral e, em particular, os de mídia, que buscam a democratização da comunicação, a criação de outros lugares de interlocução na sociedade, ou simplesmente produzir e fazer circular seus discursos.

¹⁴⁸ Disponível em : <https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originaarios>. Acesso m 29/06/2020.

comunicar, afirma Renata. Na visão da indígena Tupinambá, esse tipo de comunicação traz um entendimento sobre as culturas, o cotidiano das comunidades e as lutas políticas pelos direitos indígenas. No cenário de disputas de terras e diferentes formas de violência contra os povos indígenas, essa forma de mídia alternativa é necessária para mostrar um outro lado, negligenciado pela grande mídia.

Portanto, a etnomídia indígena seria uma estratégia para trazer reconhecimento, visibilidade aos direitos, respeito, notícias de interesse deste público, além do resgate cultural. É também uma forma de tentar quebrar estereótipos ou preconceitos, com base na crença de um índio genérico, definido pelo colonizador, sem considerar a realidade contemporânea dos povos originários, abrindo, portanto, um leque de possibilidades limitadas na mídia tradicional. Na perspectiva da jornalista, tradição e modernidade podem ser aliadas na preservação das culturas.

No espaço da Rádio Yandê, Renata Tupinambá defende a importância de uma etnomídia autônoma, que ultrapasse um etnojornalismo pautado em notícias, e que vá além da convergência de mídias. Para Renata, a etnomídia quebra o padrão da indústria da comunicação e é interligada à cultura dos povos indígenas, envolve o sonho do ancião, a roda com o maracá, as histórias dos velhos, a música, a arte, a saúde, fazendo-se necessária a discussão de políticas públicas para comunicação indígena, pois, segundo Renata, “onde a palavra chega é território demarcado” (29 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE - Mídias indígenas e indígenas nas mídias, anexo XIII). A cofundadora da webrádio indígena Yandê, ressalta que tomar a palavra através da comunicação envolve muitas esferas, destacando a arte e a música como formas de mídia¹⁴⁹.

Seguindo essa perspectiva, a etnomídia é apresentada como veículo alternativo de comunicação, no sentido de tornar possível a construção de uma narrativa representativa e identitária das comunidades indígenas, permitindo que as etnias falem e produzam sobre si mesmas e transmitam suas percepções acerca de uma realidade que

¹⁴⁹ No Brasil existem vários projetos de artistas indígenas. Como exemplo de um desses artistas, não divulgado no conjunto de *lives* que será aqui analisado, podemos citar o artista plástico e professor de pinturas contemporâneas Huni Kuin, Isaías Sales Ibã kaxinawá, coordenador do grupo MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin) fundado em 2013 na TI Kaxinawá do Alto Rio Jordão, aldeia Chico Curumin, no estado do Acre. Ibã Huni Kuin (Isaías Sales) é mestre dos cantos na tradição do povo Huni Kuin, tornou-se pesquisador e especialista nas artes musicais Huni Kuin. Os artistas plásticos indígenas do MAHKU elaboram suas telas como tradução visual dos cantos tradicionais. Sobre Isaías Sales e o MAHKU ver: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/coletivo-de-artistas-indigenas-mahku-da-etnia-huni-kuin-vende-telas-para-poder-comprar-mata-virgem>. Acesso em 20/01/2020.

muitos, fora do meio indígena ou indigenista, não conhecem, tendo em vista a pouca, ou por vezes negativa, visibilidade indígena nos meios de comunicação de massa. Nesse aspecto, a etnomídia ultrapassa formas convencionais da linguagem jornalística e procura ser um instrumento pedagógico na afirmação identitária e cultural dos povos indígenas, visibilizando o protagonismo indígena e dispensando os mediadores. Visa também a promoção de um diálogo inter e intra-étnico e, da mesma forma, busca um diálogo igualmente pedagógico e formativo com os não indígenas.

Porém, é importante pontuar que o avanço da Internet e das tecnologias a ela acopladas e que trouxeram evidentes transformações na organização produtiva e econômica de forma geral, na administração pública e privada, nos cotidianos e sociabilidades, na redistribuição e uso do tempo livre em todos os segmentos sociais, não pode ser entendido como democracia no espaço digital. O uso da internet se espalhou socialmente, mas não proporcionou acesso igualitário na comunicação.

A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) Contínua do IBGE, realizada no quarto trimestre de 2018, pesquisou o acesso dos domicílios brasileiros às Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) e identificou que o percentual de domicílios que utilizavam a Internet subiu de 74,9% para 79,1%, de 2017 para 2018. Diante dos dados apresentados nessa pesquisa, cabe considerar que, se por um lado, houve aumento no acesso à internet, por outro lado, cerca de 20% dos domicílios brasileiros continuam sem acesso. A pesquisa também concluiu que o equipamento mais usado para acessar a Internet foi o celular, encontrado em 99,2% dos domicílios com esse serviço¹⁵⁰. No caso dos povos indígenas, políticas públicas como o GESAC ou os Pontos de Cultura, conforme a abordagem do item anterior, não conseguem alcançar muitas das aldeias ou comunidades indígenas que tenham interesse nesse tipo de comunicação.

Além da desigualdade no acesso existem outros aspectos a serem considerados. É importante ressaltar que a rede social onde ocorreram as entrevistas ao vivo que aqui serão analisadas, o *Facebook*, sofre acusações de manipulação de dados de seus usuários a favor de projetos políticos autoritários, ameaçando processos eleitorais e decisórios democráticos¹⁵¹. Portanto, o potencial emancipatório desses meios não pode

¹⁵⁰ Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/27515-pnad-continua-tic-2018-internet-chega-a-79-1-dos-domicilios-do-pais?app=1>. Acesso em 29/06/2020.

¹⁵¹ Em 2018 os jornais *The New York Times* e *The Guardian* denunciaram a falta de transparência na proteção de dados dos usuários da rede social *Facebook*, que teria cedido informações de mais de 50

ser naturalizado em um cenário no qual a esfera pública se fragmenta e tecnologias refinadas são desenvolvidas para orientar e individualizar escolhas no ambiente virtual das redes sociais, cada vez mais polarizado e hostil, refratário ao diálogo e à pluralidade de ideias. Mas, ao mesmo tempo, grupos historicamente excluídos de direitos e da grande mídia, como no caso dos indígenas, buscam disputar narrativas que lhes sejam favoráveis na rede mundial de computadores, mesmo que de forma bastante assimétrica, como brecha para dar visibilidade as suas demandas e culturas e como expressão de uma resistência.

Ao abordar o conceito de cultura digital, Silva (2011) não nega as desigualdades no meio das tecnologias digitais e da internet. Todavia, o autor considera não apenas exclusões, mas também inclusões relativas às tecnologias digitais de comunicação e informação, ambas embaralhadas à estrutura mais ampla das desigualdades sociais no nosso país. Para o autor, os monopólios e concentrações de grandes empresas de mídia são elementos presentes no desenvolvimento da inteligência coletiva criada pela internet, mas a ideia de uma cultura digital, que difere da ideia de inclusão digital, permite pensar em lógicas da comunicação horizontalizada e de criatividade coletiva capazes de abrir caminho para novos modelos de articulação social e ação política a partir do campo conversacional que surge na lógica de comunicação horizontalizada. Portanto, o autor não engessa as possibilidades emancipatórias desses meios e as disputas que os envolvem.

As concepções de Silva (2011) parecem ir ao encontro dos objetivos dos criadores e colaboradores da Rádio Yandê, que buscam interconectar cultural e socialmente um número significativo de pessoas, grupos e comunidades indígenas de forma potencializada pela capilaridade de mídias convergentes¹⁵², como os aplicativos

milhões de pessoas, sem seu prévio consentimento, à empresa americana Cambridge Analytica que utilizou esses dados nas campanhas de Donald Trump, eleito presidente dos EUA em 2016 e na saída do Reino Unido da União Europeia, usando do expediente de notícias falsas e informações distorcidas para interferir nas escolhas dos eleitores. Sobre o tema ver a reportagem do site Globo.com. Disponível em <https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/entenda-o-escandalo-de-uso-politico-de-dados-que-derrubou-valor-do-facebook-e-o-colocou-na-mira-de-autoridades.ghtml>. Acesso em 29/09/2020. Ver também a análise de Liszt Vieira no site Carta Maior. Disponível em <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Brexit-Trump-Bolsonaro-o-declinio-da-democracia/4/43201>. Acesso em 29/09/2020.

¹⁵² Silva (2011) destaca que o *software* livre, como artefato e conjunto de valores, também favorece a autonomia dos usuários e a atuação em rede e criação de um ambiente favorável à distribuição de recursos e conhecimentos entre pares. Diferentes dos *softwares* proprietários, esses programas podem ser executados, copiados, modificados e redistribuídos sem que haja a necessidade da autorização do seu proprietário para isso. São exemplos de software livre para uso pessoal e com grande distribuição, o Mozilla Firefox (navegador web), o Linux (sistema operacional GNU/Linux), The GIMP (editor de

de mensagens e redes sociais, e pela popularização dos aparelhos de telefonia móvel celular, cada vez mais comuns nas aldeias. Nos contextos indígenas, a dimensão cultural, identitária e a contínua luta por territórios e manutenção de direitos constantemente ameaçados, ligam comunidades virtuais que abrangem coletivos étnicos e interétnicos, indígenas em contexto urbano, não indígenas, capazes de estabelecer relações comunitárias e simétricas em rede entre seus usuários ou atores sociais.

O contexto de produção das narrativas aqui analisadas é bastante específico. Trata-se do mês de abril de 2020, mês simbólico do ativismo indígena em prol da garantia de seus direitos, momento marcado pela pandemia mundial da doença provocada pelo novo coronavírus, a COVID-19¹⁵³, que tornou obrigatório o afastamento social de indígenas e não indígenas em diversos países. O contexto da pandemia já seria por si só bastante difícil para os povos indígenas no Brasil. Soma-se a pandemia, um contexto político de recrudescimento de ataques aos direitos adquiridos na Constituição de 1988 e nas décadas subsequentes, que marcaram um movimento importante de territorialização para esses povos. Nesse cenário, como forma de resistência, a Rádio Yandê realizou encontros virtuais transmitidos pela rede social *Facebook* durante todos os dias do mês de abril, totalizando 30 entrevistas com transmissão ao vivo¹⁵⁴. Esses encontros formaram um conjunto documental digital considerado histórico para seus participantes, todos indígenas, conforme podemos observar na fala do doutorando em Antropologia e ativista do movimento indígena da etnia Guarani, Cristiano Tupã: “Eu afirmo que continuar com essa apresentação vai ser um registro histórico e está gravado, a gente deixa aqui, vai ser um documento que daqui a cem anos, caso a gente ainda exista, vai ser uma referência da comunicação” (#ABRILINDÍGENALIVE 1 - Quarentena: o maior número de indígenas "isolados" de todos os tempos, anexo VI).

Os temas dos encontros virtuais foram variados: a saúde indígena, a forte presença de jovens e das mulheres nos movimentos indígenas da atualidade, indígenas

imagens), o VLC media player (reprodutor multimídia), o Wordpress (usado na criação de blogs), entre outros.

¹⁵³ A Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) informa que a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou, em 30 de janeiro de 2020, que o surto da doença causada pelo novo coronavírus (COVID-19) constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional, o mais alto nível de alerta da OMS, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional. Em 11 de março de 2020, a COVID-19 foi caracterizada pela OMS como uma pandemia. Foram confirmados no mundo 10.357.662 casos de COVID-19 e 508.055 mortes até 1 de julho de 2020. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875#o-que-e. Acesso em 02/07/2020.

¹⁵⁴ Disponível em: https://www.facebook.com/pg/radioyande/videos/?ref=page_internal. Acesso em 02/07/2020.

universitários e acadêmicos, a arte, as línguas, a literatura, as mídias indígenas, a violência e o desmanche das políticas públicas voltadas aos povos indígenas no atual governo, a luta por demarcações, entre outros temas relevantes. No delicado período de afastamento social, os indígenas que participaram das *lives* falam de suas aldeias ou das cidades onde vivem. O termo “parente” é usado constantemente como marca de uma indianidade, como um elo nas causas que possuem em comum e pelas quais se engajam, como a desconstrução de estereótipos racistas e ressignificações importantes para o presente indígena. Criam assim um conjunto de autorrepresentações e memórias de um ativismo, a partir de experiências narradas pelos próprios indígenas.

Nessas falas emergem sincronias necessárias às suas lutas políticas, principalmente no que tange a Constituição brasileira de 1988 e seus desdobramentos políticos e jurídicos. O ano de 1500 é outra referência temporal importante nas falas, como ano da invasão, termo recorrentemente utilizado pelos entrevistados ao se referirem aos primeiros contatos com o colonizador, marco do início da resistência indígena. Também emergem, de forma direta ou indireta, narrativas sobre sua relação com o Estado, os governos e governanças, com as políticas públicas necessárias para a manutenção de direitos e dos modos de vida étnicos e diferenciados. Nessas narrativas ficam a marca de um passado colonizado, outro termo recorrente, ainda que sem menção ou referência às teorias pós-coloniais ou decoloniais.

A situação de isolamento, as epidemias, as subnotificações e um quadro mais amplo de violência física e simbólica são experiências e memórias comuns aos povos indígenas em geral, em diferentes temporalidades. Cristiano Tupã afirma que “esse momento é para nós indígenas de um passado que ninguém faz questão de lembrar” ((#ABRILINDÍGENALIVE 1 - Quarentena: o maior número de indígenas "isolados" de todos os tempos, anexo VI), referindo-se ao momento presente vivenciado durante a epidemia da COVID-19, que chega trazendo à tona às memórias de todas as epidemias vividas anteriormente. A médica indígena da etnia Macuxi/Wapixana, Joici Mandulão, que atua na linha de frente do combate ao Coronavírus, no Programa Mais Médicos em Boa Vista, Roraima, fala-nos em uma das entrevistas sobre a grande preocupação com os indígenas isolados no quadro de pandemia, mas não apenas com essa população. Na ocasião, já havia registros de óbitos de indígenas vitimados pela doença, e o exemplo citado foi o de um jovem Yanomani, com 15 anos de idade.

As comunidades indígenas têm sido duplamente vitimadas, por um lado, a COVID-19, por outro, as políticas de extermínio ambiental de seus territórios e que

também afetam seus corpos, resultado de um desmanche de políticas públicas construídas nas últimas décadas, conforme a abordagem nas entrevistas. A advogada e assessora jurídica da SESAI, Maial Paiakan Kaiapó, fala de retrocessos. O exemplo citado por Maial seria a ação de grupos de missionários sobrevoando territórios na Amazônia, sem conhecimento algum sobre os povos que lá vivem. Igrejas evangélicas e várias organizações criadas recentemente sob o pretexto de “cuidar” dos índios, estariam entrando nos territórios e ignorando os saberes e autonomia desses povos e o fato de que atualmente muitos indígenas são graduados e preparados para atuar de diversas formas em suas comunidades “É um retrocesso, não sei se é um novo colonialismo, ou então o velho colonialismo” (ABRILINDÍGENALIVE 15 - Desafios do indigenismo: o que esperamos, anexo VII). Ao se referir à falta de diálogo e às atitudes arbitrarias da Funai, Maial indaga: “É uma nova SPI? A Funai está retornando de novo com um debate de sei lá quantos anos atrás?” (idem, anexo VII). Percebe-se nessas falas a presença de um passado perpétuo, acionado recentemente para reconduzi-los a uma espécie de tutela, que os inferioriza em direitos já conquistados nas últimas décadas. A indígena Kaiapó afirma que o momento é complexo e delicado para se falar do indigenismo ou da política indigenista, marcada pela retirada de mecanismos de escuta, dificultando a manutenção e o avanço de conquistas em diversas áreas, como a da saúde indígena. Nesse contexto, o espaço das *lives*, torna-se um veículo dessa escuta reivindicada.

3.3.1 A Academia como instrumento de luta: a nova borduna

A professora Juciene Ricarte, ao abordar o presente indígena, reconhece que as conquistas de 1988 e seus desdobramentos são resultado de lutas anteriores, lutas que têm continuidade nas atuais lideranças¹⁵⁵. Para Ricarte, atualmente a academia é um importante espaço de luta por direitos, uma espécie de substituta das bordunas. Essa afirmação parece ir ao encontro das falas aqui analisadas, como podemos perceber no relato de Poran Potiguara, formado pela Universidade de Brasília (UNB), o centro político do Brasil:

¹⁵⁵ A fala da professora Juciene Ricarte não aconteceu no espaço da Rádio Yandê. Todos os participantes dos encontros virtuais da rádio são indígenas que, de alguma forma, representam seus povos. A fala de Ricarte está disponível em: https://www.facebook.com/search/top/?q=hist%C3%B3ria%20em%20quarentena&epa=SEARCH_BOX. Acesso em 14/07/2020.

Quando eu fui para a universidade eu já tinha atuação no movimento dentro do povo, na organização de jovens potiguara e um dia o cacique geral foi para Brasília, ele era suplente de vereador e foi ao encontro do CIMI e nesse encontro conheceu os universitários da UNB e ele disse você tem que ir para a UNB, vai ser bom para nós (#ABRILINDIGENALIVE 7 - Indígenas na universidade, anexo VIII).

Nesse mesmo encontro, o médico Ed Carlos, da etnia Tariana, formado em Cuba, fala de sua experiência de formação, ligada ao seu engajamento político no movimento indígena:

Tive parentes formados, a militância no movimento indígena me fez ter esse interesse também. Terminei os estudos aqui em São Gabriel da Cachoeira e depois fui para Manaus e comecei a militar no movimento indígena, MEIAM, Movimento de Estudantes Indígenas do Amazonas. O MEIAM também foi uma grande escola. Conheci outros indígenas de outras regiões, culturas parecidas, mas com particularidades. Entrar na universidade conquistando seus direitos, buscando seus direitos, isso foi muito importante na minha formação. Eu sou daquela turma do início, era tudo o início naquele momento, era uma luta nossa, a gente levantava o movimento dos estudantes secundaristas, vários, na sede da COIAB¹⁵⁶ encontros da juventude, não só de indígenas, mas com expressão na região, a favor dos estudantes indígenas no Amazonas (#ABRILINDIGENALIVE 7 - Indígenas na universidade, anexo VIII).

Souza Lima (2018) afirma que indígenas buscavam acesso às universidades desde meados da década de 1990, na medida em que se apropriavam das políticas governamentais a eles dirigidas no pós-Constituinte, em especial as de educação. Havia uma necessidade de formação de pessoal capacitado para lidar com as políticas que se desdobraram a partir dos direitos reconhecidos pela Constituição Federal de 1988 e, em alguns casos, em face do reconhecimento de territórios e dessa forma prescindir da mediação não indígena e atuar na participação e execução dessas políticas. A participação política e decisória e o rompimento da tutela indígena já eram reivindicações desde o período pré-Constituinte e permanecem atuais. Maia Paiakan Kaipó, ressalta que “o indigenismo é um aliado, não é um protagonista da fala. [...] O protagonismo é nosso, somos nós que temos que falar. Temos muitos indígenas formados” (ABRILINDÍGENALIVE 15 - Desafios do indigenismo: o que esperamos, anexo VII), estabelecendo uma relação entre a formação acadêmica e a construção de políticas públicas com o “olhar indígena” (idem, anexo VII).

A demanda por formação de professores, tendo em vista o Plano Nacional de Educação de 2001 que estabeleceu a educação escolar indígena, intercultural, bilingue e

¹⁵⁶ Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, criada em 1989. Reúne organizações dos nove Estados da Amazônia Brasileira (Amazonas, Acre, Amapá, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins).

diferenciada¹⁵⁷, foi um dos fatores que impulsionou a busca por formação superior indígena. Nesse mesmo ano, teve início o curso de Licenciatura Específica para Formação de Professores Indígenas, da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), voltado para a qualificação dos professores que atuavam nas escolas em aldeias indígenas, hoje Faculdade Intercultural Indígena¹⁵⁸. É também de 2001 a criação do Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena na Universidade Federal de Roraima (UFRR), hoje Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena¹⁵⁹. Algumas universidades, como a Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), em 2001, e a Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), em 2003, começaram a realizar vestibulares para indígenas, que mais tarde se tornariam processos seletivos diferenciados, modalidade que se estendeu a algumas universidades federais e estaduais e que permanecem até os dias atuais.

Nesse contexto, é importante considerar ações como o projeto de lei nº 73/1999, conhecido na época como “Lei de Cotas”, elaborado pela deputada Nilce Lobão (PFL/MA), do qual outros projetos foram caudatários e o projeto de lei nº 3.198, que propôs instituir o Estatuto da Igualdade Racial, apresentado no ano de 2000 pelo senador Paulo Paim (PT/RS). Da mesma forma, cabe considerar os impactos da Conferência Nacional contra o Racismo e a Intolerância realizado entre 31 de agosto e 8 de setembro de 2001, no Rio de Janeiro, que aprovou a Carta do Rio, o Plano Nacional de Combate ao Racismo e à Intolerância, que previa a necessidade de políticas de ação afirmativa em diversos níveis (SOUZA LIMA, 2018). Somente em 2012 foi criada uma lei que prevê a reserva de vagas para indígenas, negros e pardos nas instituições de ensino superior federais, a Lei 12.711, também conhecida como Lei de Cotas¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Ver a Lei nº 10.172, de 9 de janeiro de 2001, que trata em seu capítulo 9 a educação indígena. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/10172.htm. Acesso em 15/07/2020.

¹⁵⁸ Sobre a Faculdade Indígena Intercultural-FAINDI-UNEMAT, ver: <http://portal.unemat.br/?pg=site&i=indigena&m=historico>. Acesso em 21/07/2020.

¹⁵⁹ Sobre o Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, ver http://ufr.br/insikiran/index.php?option=com_content&view=article&id=60&Ite. Acesso em 21/07/2020.

¹⁶⁰ O Art. 1º da Lei 12.711 de 2012, reserva no mínimo 50% das vagas nas instituições federais de educação superior para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas. O Art. 3º dessa lei estabelece que “em cada instituição federal de ensino superior, as vagas de que trata o art. 1º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação, em proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE . (Redação dada pela Lei nº 13.409, de 2016)” (BRASIL, 2012). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em 22/07/2020.

Portanto, nas últimas duas décadas, em um contexto político mais favorável à pauta da equidade em diversos níveis, o que tem relação direta com as lutas por ações afirmativas no ensino superior por parte do movimento negro e indígena e também com a atuação de uma parcela de docentes universitários e gestores governamentais, o acesso de indígenas às universidades sofreu um incremento com o aumento de indígenas matriculados em universidades públicas e particulares, conforme indicam os dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP)¹⁶¹. A importância do sistema de cotas e formas de ingresso diferenciadas é incontestável, mas existem outras questões ligadas não só ao acesso, como também à permanência desses indivíduos nas universidades, tendo em vista seu deslocamento das aldeias para as cidades, o que implica em programas de custeio como o bolsa de permanência¹⁶², além de dificuldades em termos de uma adaptação a um ambiente universitário pouco adaptado às realidades socioculturais diversas dos indígenas que chegam à academia.

A indígena do povo Pataxó, Rutian, relata que seu ingresso para cursar economia como cotista na Universidade Federal da Bahia (UFBA) em 2008, com apenas dezessete anos, foi um desafio muito grande, foram anos muito difíceis. Rutian afirma que nunca havia saído de sua aldeia até ir para a universidade e naquele período não recebia nenhum tipo de auxílio. Ela também relata que ouvia da universidade que “índio é coisa da FUNAI”¹⁶³ (#ABRILINDIGENALIVE 7 - Indígenas na universidade, anexo VIII) e que essa situação começou a ser modificada a partir do engajamento dos próprios indígenas cotistas junto às lideranças estudantis, “nós doze fazíamos mais barulho que os duzentos hoje [...] levamos para a UFBA experiências boas de todo o Brasil. [...] A

¹⁶¹ O *site* do INEP disponibiliza planilhas de dados da educação superior que podem ser cotejados ano a ano a partir de 1995 e demonstram esse aumento de estudantes indígenas nas universidades brasileiras. Disponível em <http://portal.inep.gov.br/web/guest/sinopses-estatisticas-da-educacao-superior>, acesso em 01/08/2020. Em 2018, a FUNAI anunciou o aumento significativo de alunos indígenas nas universidades públicas e privadas no Brasil no ano de 2016 em relação a 2015, tanto dos ingressantes, que cresceu 52,5%, quanto dos concluintes 32,18%, com base nos dados do INEP. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4720-cresce-o-numero-de-estudantes-indigenas-nas-universidades>. Acesso em 01/08/2020.

¹⁶² “É uma política pública voltada a concessão de auxílio financeiro aos estudantes, sobretudo, aos estudantes quilombolas, indígenas e em situação de vulnerabilidade socioeconômica matriculados em instituições federais de ensino superior e assim contribuir para a permanência e a diplomação dos beneficiados. O recurso é pago diretamente aos estudantes de graduação por meio de um cartão de benefício. Atualmente o valor é de R\$ 900,00 para estudantes indígenas e quilombolas e R\$ 400,00 para os demais”. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/programa-bolsa-permanencia>. Acesso em 25/07/2020.

¹⁶³ O programa bolsa de permanência foi criado em 2013. Podemos relacionar o relato de Rutian, que ingressou na universidade pela primeira vez em 2008, aos esforços da Funai em financiar indígenas que cursavam ensino superior, mesmo que de forma esparsa e a partir de uma demanda que aumentou após os anos de 1990, através dos fundos destinados à assistência aos indígenas (Cunha, 2007).

gente começou a conquistar um caminho muito duro. [...] Conseguimos construir muita coisa na UFBA” (idem, anexo VIII).

Nesse mesmo encontro, Poran Potiguara afirma que ainda não há consenso sobre como seria uma universidade indígena, apesar de todos os avanços conquistados. Poran também afirma que o indígena oriundo da escola diferenciada da educação básica e de nível médio já está na universidade, muitas vezes tendo que superar o que ele considera defasagens no ensino e ainda fazer política. Portanto, esse estudante estaria destinado a passar por três etapas: “choque cultural, estudar muito e fazer política” (idem, anexo VIII), o que faz a trajetória universitária indígena ainda mais desafiadora e complexa.

Baniwa (2013) ao abordar as conquistas e os avanços de inclusão social no campo das políticas públicas brasileiras nos últimos 20 anos, principalmente no tocante ao acesso à educação superior por parte de segmentos sociais historicamente excluídos, como os povos indígenas, trata-os como conquista histórica, passo importante no processo de democratização do direito à educação superior no Brasil e na promoção da igualdade de oportunidades. Porém, o autor salienta que as políticas de ações afirmativas, como as de cotas nas universidades, não podem ser consideradas como um fim em si mesmo, mas como um ponto de partida para o enfrentamento das desigualdades associadas à exclusão e discriminação racial, sociocultural, econômica e étnica, cabendo ao MEC e às instituições federais de ensino adotarem estratégias no sentido de reverter esse quadro. As políticas públicas que valorizam a diversidade, por vezes, sofrem contradições por estabelecerem políticas únicas para atender segmentos sociais e étnicos em nada uniformes. Os povos indígenas possuem processos educativos próprios, em alguns casos muito distintos das escolas não-indígenas, tendo em vista que a legislação lhes faculta uma educação escolar específica, bilíngue, intercultural e com currículo diferenciado, porém, essa contrapartida é negada na universidade.

O desafio de atender demandas, realidades, projetos e filosofias de vida dos povos indígenas está posto na educação superior indígena e, da mesma forma, o desafio de fazer circular e a validar outros saberes, pautados em outras bases cosmológicas, filosóficas e epistemológicas (Baniwa, 2013), desafio reforçado pelos currículos acadêmicos. Os depoimentos de indígenas de diferentes gerações, regiões e etnias, graduados ou pós-graduados, presentes nos encontros virtuais da Rádio Yandê, ressaltam aspectos não somente do enfrentamento de preconceitos arraigados, mas também de uma espécie de senso comum acadêmico, geralmente presente nos currículos e ementas dos cursos na graduação e pós-graduação, considerado ao mesmo tempo

colonizado e colonizador. Essas falas reforçam a importância da universidade como espaço de territorialização a ser conquistado.

No encontro virtual dedicado aos indígenas na universidade, Arlindo Baré afirma ter entrado na universidade aos 40 anos, não por escolha própria, mas devido aos obstáculos encontrados ao longo da sua escolaridade até o seu ingresso. Arlindo relata que foi para a cidade com 12 anos, e nessa época foi para “uma escola assimilacionista, do conhecimento do branco” (#ABRILINDIGENALIVE 7 - Indígenas na universidade, anexo VIII). O indígena da etnia Baré também relata que “queira ou não, quando a gente chega na escola a gente começa a perder toda a nossa cultura e tradições, a gente entra nesse sistema colonial e eurocêntrico, sem perceber perdemos nossas tradições” (idem, anexo VIII). Arlindo é graduando na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e reconhece a importância das cotas para indígenas e programas como o bolsa de permanência, mas, mesmo considerando os avanços, vê certas semelhanças entre a escola que ele frequentou, ainda aos moldes assimilacionistas, conforme seu relato, e a universidade:

quando se fala de acesso do indígena na universidade, a gente se sente um corpo estranho. Muitos de nós conseguem esse conhecimento branco, e se encaixa em um quadrado, não dá mais vontade de voltar a nossa aldeia e resgatar o que é importante para nós, dessa visão holística. A gente podia fazer essa volta, voltar para nossas aldeias e usar essa metodologia. Eu vejo um despreparo da universidade. Chegou a hora dessa nova geração pensar o que a gente veio buscar na universidade, refletir e usar nossas metodologias e crescer como intelectuais e fortalecer politicamente e economicamente. [...] O que a gente vem buscar na universidade para os nossos povos? Meus parentes já falaram que 80% não se forma e vai embora. Qual o caminho, a estratégia para entender por que isso acontece. [...] Ninguém conhece o nosso conhecimento, é importante trazer esse conhecimento, teoricamente querem nos ajudar, dentro dessas parcerias temos que pensar nosso jeito de ver a universidade. [...] O que é um acadêmico indígena? [...] Chegamos na universidade, então vamos criar estratégias, alianças, diálogo para mudar nossa realidade atual. [...] (idem, anexo VIII).

As falas de Arlindo encontram consonância nas formulações de Baniwa (2013), pois passam na validação de saberes, cosmologias e epistemologias outras por parte da universidade e por tocar na questão da individualização de todo processo, na contramão dos valores comunitários dos povos indígenas, o que pode dificultar sua permanência na universidade e sua reinserção na comunidade de origem.

Aspectos a serem enfrentados dentro e fora das universidades, o racismo e o preconceito, são abordados em um dos encontros de forma conjunta às identidades indígenas. Nessa entrevista, a recém graduada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP), Lais dos Santos, do povo Maxacali, fala um pouco de sua pesquisa

sobre a construção histórica do “índio”, frisando as aspas, construída em cima de um processo de racialização, através de diferenças fenotípicas, ignorando a diversidade de povos e, assim, construindo o “índio” com base em uma suposta pureza racial. A pesquisa da indígena Maxacali também diz um pouco da sua própria experiência, como indígena do Nordeste do Brasil. Lais fala do senso comum que molda identidades a partir de traços físicos, como se o tom da pele e tipo de cabelo tornasse alguém menos ou mais indígena.

Nessa mesma entrevista, o indígena do povo Tuxá de Rodelas na Bahia, Felipe Sotto, fala das experiências da negação vivenciadas não apenas pelos indígenas do Nordeste brasileiro, como ele próprio. Independente da origem, é comum que indígenas tenham suas identidades questionadas de variadas formas, portanto tais situações ultrapassam a questão do fenótipo. Diz ainda que a anulação da complexidade indígena faz parte da mentalidade colonial, que tenta fazer acreditar que ser diferente de um determinado imaginário, ou seja, ter um emprego, ir para a universidade ou usar um celular, por exemplo, é deixar de ser índio. Para Felipe, desautorizar os sujeitos negando que sejam reconhecidos como indígenas é o jeito mais fácil de dominação, é uma forma de enfraquecer a pauta de direitos e tirar-lhes, principalmente, o direito à terra. Portanto, o racismo que atinge os indígenas está atrelado à questão fundiária e das demarcações de terra, não sendo possível separar uma coisa da outra, afirma Felipe Tuxá.

Em relação às últimas três décadas, período no qual os indígenas passaram a se apropriar do espaço acadêmico nas universidades, cabe pontuar e relacionar à fala de Felipe, às iniciativas de regularização e proteção de terras indígenas no Brasil, tendo em vista o prazo legal de cinco anos estabelecido pela Constituição brasileira de 1988 e ainda não cumprido. Souza Lima (2015) afirma que foi no curto governo de Fernando Collor de Melo, entre 1990 e 1992, que a extensa pauta ambiental se estabeleceu no Brasil, consoante com a globalização das questões ambientais e com base em um desenvolvimento capitalista sustentável, utópico na visão do autor. Nesse contexto ocorreu a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD), também conhecida como ECO 92, realizada no Rio de Janeiro, de 3 a 14 de junho de 1992. Junto a preparação e realização desse evento internacional, ocorreram os acordos que se desdobraram por toda a década de 1990 e chegaram até os anos 2000. Recursos financeiros e cooperação técnica internacionais, principalmente alemães, chegaram ao Brasil, possibilitando a reorganização da área ambiental sob novos contornos e práticas seguidos pelos governos de Fernando Henrique Cardoso, entre

1994 e 2002. Souza Lima (2015) salienta o ideário neoliberal que induzia as políticas dos governos de Cardoso, que resultou na transferência para a cooperação técnica internacional e ONGs a criação de uma área socioambiental no Brasil, como executoras de políticas de governo, deixando de exercer apenas o papel político de controle social e de correções ao seu exercício. Freire e Oliveira (2006) ressaltam que a retórica e atuação das ONGs passou por mudanças. Se nas décadas de 1970 e 1980 voltavam-se principalmente para a questão dos direitos humanos e a implantação da democracia, nos anos 1990 as ONGs passaram a atuar nas questões relativas ao uso e à conservação dos recursos naturais, em interlocução com os órgãos de governo e com a cooperação internacional.

Nesse aspecto, podemos destacar o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL)¹⁶⁴, iniciado em 1996 em parceria com a FUNAI e que resultou na demarcação de milhões de hectares de terras na Amazônia. Esse projeto foi fruto de acordos entre Brasil e Alemanha, contou com recursos financeiros e técnicos do KFW, agência de fomento alemã, e do Banco mundial. O PPTAL estava integrado ao Projeto Piloto de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7) programa financiado pelos sete países mais ricos, com o objetivo de proteger a maior floresta tropical do planeta em cooperação técnica internacional para o desenvolvimento, sob a justificativa do reconhecimento da importância das terras indígenas na conservação dos recursos naturais e a necessidade de limitar o desmatamento na Região Amazônica. Isso ocorreu em um contexto no qual as preocupações ambientais ganhavam visibilidade e tornavam-se foco das políticas de desenvolvimento no campo da cooperação internacional, integrando o Brasil aos foros internacionais que buscavam compatibilizar proteção ambiental e desenvolvimento.

Porém, se da década de 1990 até a primeira década do século XXI, ocorreram avanços no mapa das terras indígenas regularizadas em função das parcerias governamentais estabelecidas com agências multilaterais em projetos de preservação ambiental, recentemente avançam os projetos cada vez menos vinculados a uma proposta de desenvolvimento sustentável, na ótica de uma macropolítica internacional na qual as áreas indígenas sejam pensadas como importantes unidades de conservação.

¹⁶⁴ Sobre o tema ver Lima (2002) e Montanari Júnior (2012). Ver também <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/pptal-projeto-integrado-de-protecao-populacoes-e-terras-indigenas-da-amazonia>, acesso em 03/08/2020 e <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2405-politicas-de-gestao-territorial-e-desenvolvimento-sustentavel-sao-inspiradas-no-ppg7>, acesso em 03/08/2020.

A pesquisa de Dambrós (2019) mostra-nos um panorama acerca da demarcação de Terras Indígenas no Brasil dos anos 2000 até meados de 2018 (Anexo XVI). No seu estudo, a autora considera os importantes avanços da legislação indigenista no Brasil nesse período, como, por exemplo, o Decreto nº 5051 de 2004¹⁶⁵. Mas, por outro lado, esse período também foi marcado pelo incentivo à produção de commodities agrícolas, aos empreendimentos de grande porte, sobretudo na Região Norte do Brasil, à agropecuária, e, nesse caso, em todo território nacional, com maior expressividade nas áreas onde se estabeleceu a fronteira agrícola, além da mineração, do turismo, entre outras atividades que aumentaram sobremaneira a pressão sobre áreas e terras indígenas. No primeiro mandato de Luiz Inácio Lula da Silva houve um aumento nas homologações de Terras Indígenas e na liberação de portarias declaratórias¹⁶⁶. Mas, essa situação não se sustentou, e no final do segundo mandato de Lula e no primeiro mandato de Dilma Rousseff o número de homologações chegou a quase zero, analisa Dambrós (2019). O projeto desenvolvimentista das últimas décadas trouxe transformações profundas na vida das comunidades indígenas, mesmo na Região Amazônica, onde ocorreram as grandes demarcações, perpetuando situações de violência seculares, sejam elas físicas ou simbólicas, como as discriminadas por Felipe.

Felipe Tuxá é antropólogo de formação e atua no curso de formação de professores indígenas na Universidade do Estado da Bahia (UNEB) em Paulo Afonso. Ele argumenta sobre uma outra face da negação sofrida pelos indígenas ao afirmar que a chegada de estudantes indígenas nas universidades já não é tão recente, é uma realidade que tem um acúmulo de experiências. Ainda assim, os cotistas negros e indígenas que

¹⁶⁵ A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, realizada em Genebra no dia 27 de junho de 1989 tratou sobre os Povos Indígenas e Tribais, definiu que suas deliberações passariam a ter valor internacional no dia 5 de setembro de 1991. Porém, no Brasil, apenas doze anos depois, ou seja, em 25 de junho de 2003, a decisão foi promulgada pelo Decreto 5051 de 19 de abril de 2004. O Decreto 5051/04 tem como diretriz consolidar o Estado Democrático e Pluriétnico de Direito, bem como garantir o reconhecimento das “aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram” (DAMBRÓS, 2019, p. 180). Ou seja, a Convenção 169 reuniu instrumentos avanços nos direitos indígenas, principalmente no direito das coletividades indígenas à autodefinição.

¹⁶⁶ De acordo com a Constituição Federal vigente, os povos indígenas detêm o direito originário e o usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam, definidas por Decreto da Presidência da República. As terras homologadas são as que possuem os seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial. A expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça, autorizada a demarcação física das terras, com a materialização dos marcos e georreferenciamento. Sobre a situação das Terras Indígenas no Brasil e suas modalidades ver FUNAI. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acesso em 04/10/2020.

entram na universidade através de políticas afirmativas, não se veem nos currículos, sentem carência de ler o que os seus estão escrevendo ou ver seus pares ocupando aquele espaço como professor. Felipe relata que ao constatar essa carência promoveu uma disciplina cuja ementa contava somente com autores indígenas e autores negros e negros. Como resultado “a aula era uma verdadeira catarse coletiva de simplesmente expurgar os fantasmas do que aquela vivência que a universidade estava causando nas pessoas [...] em alguma medida, subvertendo essa lógica conteudista de dentro” (2 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE 2 - Identidades Indígenas, o racismo e preconceito que enfrentamos, anexo IX).

Subverter uma lógica curricular bastante consolidada nas universidades, no sentido de tornar o espaço acadêmico mais aberto aos conceitos e saberes indígenas e validá-los também como conceitos e lógicas acadêmicas, é uma demanda expressa em falas como as do indígena antropólogo Francisco, do povo Apurinã, pesquisador do licenciamento ambiental sob a perspectiva da licença dos espíritos. Preocupado com os impactos de empreendimentos de grande porte, Francisco afirma que todo processo de licenciamento ambiental é maléfico em si mesmo, por partir da premissa que se pode invadir territórios sagrados para a instalação de rodovias ou hidrelétricas sem pedir licença aos guardiões que ali moram, sendo o pajé o “diplomata do cosmo” (14 de abril de 2020: #ABRILINDIGENA 14 - Indígenas Antropólogos, anexo X). Francisco também afirma que:

O maior desafio em sair da minha aldeia e ir à universidade aprender o conhecimento do homem branco foi para não tornar inferior o meu conhecimento científico Apurinã. Dizem que só os ocidentais têm ciência, tem um grupo que acredita que também os indígenas têm ciência. Esse foi o maior desafio para mim na academia, não deixar que o conhecimento científico ocidental tornasse o conhecimento Apurinã e o conhecimento que eu tive a oportunidade de aprender com outros povos indígenas que eu trabalhei, tornar inferior esse conhecimento (idem, anexo X).

A construção de uma ciência ou epistemologia indígena, com base em saberes, práticas e linguagens próprias, esbarra na sua legitimação acadêmica. Formada pela universidade de Brasília, a antropóloga e ativista do movimento indígena, Braulina Baniwa, fala de povos da oralidade, referindo-se aos povos indígenas, e da importância do exercício da escrita por parte dos indígenas acadêmicos e da necessidade de se afirmarem como intelectuais. Dessa forma, podem ler seus “parentes” e se referenciar mutuamente, dando visibilidade e empoderando o debate da diversidade de conhecimentos e linguagens. Braulina entende que esse movimento é um trabalho árduo e paulatino, exige quebrar barreiras, “a academia precisa aceitar o que eu estou falando”

(idem, anexo X), como por exemplo, o fato de não poder citar alguém com um conhecimento singular porque essa pessoa não tem um texto escrito publicado. Portanto, ela ressalta a necessidade de pautar a questão da referência oral, e, nesse processo, trazer novos formatos de pesquisa e elementos como o urucum, o jenipapo, o áudio, o vídeo, as anciãs, os mestres, os pajés, nas pesquisas acadêmicas.

Nesse mesmo encontro que reuniu indígenas antropólogos, em sua maioria mulheres, Eliene Rodrigues¹⁶⁷, do povo Baré do Médio Rio Negro no Amazonas e doutoranda na Universidade Federal do Pará (UFPA), fala, a partir de sua experiência nessa universidade, sobre o aumento significativo do número de indígenas formados no período de 2009, quando teve início o programa de reserva de vagas para os povos indígenas em todos os cursos da graduação, até 2019. Eliene ressalta alguns números que considera importantes, como os 310 estudantes indígenas pertencentes a 40 etnias de todo o Brasil na UFPA, com 6 na pós graduação entre mestrado e doutorado e o fato de que, independente do curso, a maioria dos trabalhos de conclusão de curso, dissertações e teses falam de povos indígenas, o que para Eliene traz um diálogo para a universidade, ainda assim com muitos desafios, tendo em vista racismo estrutural e predominante no Brasil, que inevitavelmente chega à universidade. Para Eliene, diante desse acúmulo de dez anos de presença indígena na universidade do Pará, “a gente tem que começar a fazer nossas perguntas à universidade” (14 de abril de 2020: #ABRILINDIGENA 14 - Indígenas Antropólogos, anexo X). Portanto a tradicional pergunta sobre o que a universidade significa para vocês, deve ser revertida para “o que a Universidade Federal do Pará aprendeu? O que a Universidade do Pará consegue dialogar com a gente hoje a nível de povos indígenas e se ela consegue dizer quem somos nós hoje” (idem, anexo X).

Souza Lima (2018) e Dambrós (2019) lembram que caminharam ao lado das políticas de governo das últimas décadas, que chegaram às aldeias como nunca tinham chegado antes, a expansão de commodities para exportação, como projeto desenvolvimentista desses mesmos governos, comprimindo ainda mais a situação fundiária de povos para os quais a terra é um valor que extrapola possibilidades de exploração econômica. Para Souza Lima (2018), a expansão do número de matrículas de estudantes indígenas nas universidades públicas e, com maior número de estudantes matriculados, nas instituições privadas, diz-nos sobre as grandes transformações na

¹⁶⁷ Eliene Rodrigues Putira Sacuena, foi a primeira mulher indígena a concluir uma graduação na Universidade Federal do Pará, no curso de Biomedicina.

vida social e cultural dos povos indígenas nas mais variadas regiões do país, expostos cada vez mais ao modo urbano hegemônico, com empregos e salários fazendo parte da realidade de muitos indígenas na atualidade. A introdução de diversas comunidades indígenas em uma economia de mercado gerou novas necessidades e aspirações, no entanto, as antigas reivindicações e demandas não deixaram de existir, ao contrário, fazem-se ainda mais urgentes, sobretudo em relação aos seus direitos territoriais.

Desde as décadas de 1970 e 1980, o associativismo indígena tem sido a estratégia desenhada pelos indígenas para enfrentar as mudanças e lutar por seus direitos. Os entrevistados deixam entrever em suas falas de autorrepresentação no âmbito da etnomídia produzida pela Rádio Yandê, a importância de sua presença nos espaços acadêmicos, destacando sua capacidade de articulação, resistência e luta, diante dos percalços que enfrentam. Para os indígenas, o sentido de equidade que buscam na universidade reflete-se em políticas concretas, que deem conta dos problemas que os atingem em termos de demandas diferenciadas e que exigem projetos nos quais valores comunitários, saberes, modos de ser e estar no mundo, quebra de preconceitos e estereótipos, sejam também compartilhados e implementados nas universidades, sempre levando em consideração a diversidade dos costumes.

A presença indígena nas universidades já não é mais uma novidade, mas é notável nas falas a dificuldade da esfera acadêmica em dialogar e legitimar epistemologias e metodologias singulares e específicas, que fogem aos padrões dos cânones da instituição universitária. Mas, ainda assim, pesquisas já concluídas ou em curso, demonstram que esse caminho é possível, e que esses sujeitos já impactaram o meio acadêmico trazendo novos debates a partir de suas vivências e pautas, com forte centralidade no pertencimento étnico, na vida comunitária e em seus territórios. Pesquisas como a da entrevistada Braulina Baniwa, que trata dos espaços de atuação política e produção de conhecimento de mulheres indígenas, desde as suas comunidades até a universidade, por exemplo, citada pela historiadora Cristiane de Assis Portela, professora do Departamento de História da Universidade de Brasília (UnB)¹⁶⁸, junto a outros exemplos.

O horizonte das políticas públicas diferenciadas desenvolvidas nas últimas duas décadas, com erros e acertos, defendidas pelos indígenas em suas argumentações e

¹⁶⁸ A fala de Cristiane Portela ocorreu em entrevista concedida ao site de divulgação científica “Café História”. Disponível em <https://www.cafehistoria.com.br/ao-acessar-narrativas-de-autoria-indigena-devemos-estar-muito-atentos-ao-risco-de-reforçar-visoes-exotizadas-ou-essencializadoras/>. Acesso em 24/09/2020.

articulações políticas, vê-se ameaçado no conjunto de ações do atual governo. Ao que interessa mais de perto a discussão desse item, eventos do ano corrente de 2020 ilustram essa ameaça. Ao declarar seu ódio ao termo “povos indígenas” e sua crença em um só povo, o povo brasileiro, o então ministro da Educação, Abraham Weintraub, não apenas renega o artigo 231 da Constituição e todo o arcabouço jurídico e políticas públicas dele proveniente, como, e principalmente, acena para uma perspectiva integracionista e de transitoriedade dos povos indígenas, postura que já se julgava superada. Ratifica essa postura, a revogação da portaria publicada em maio de 2016, que exige que as universidades federais promovam políticas de cotas em programas de pós-graduação para negros (pretos e pardos), indígenas e pessoas com deficiência. Esse ato político e simbólico foi o último de sua gestão e, posteriormente, tornado sem efeito. Vale repetir aqui a perspectiva de Felipe Tuxá, acerca da negação, como estratégia para inviabilizar direitos.

3.3.2 Mulheres indígenas

Em publicação do Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), Verdun (2008) traça uma breve trajetória das organizações brasileiras exclusivas de mulheres, que surgiram na década de 1980, na Amazônia. Desde as décadas de 1970 e 1980, mulheres indígenas participaram de campanhas pelos direitos humanos representando seus povos nas reuniões nacionais e internacionais e, assim, obtiveram visibilidade junto à Funai, ao Congresso Nacional, no meio indigenista, além de conquistarem financiamentos para seus projetos junto a ONGs e agências de cooperação nacionais e internacionais. As associações pioneiras foram a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (Amarn) e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuí, Rio Uaupés e Tiguié (Amitrut). Outras associações foram constituídas a partir da década de 1990. No ano 2000, em Assembleia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em Santarém, Pará, houve a reivindicação da criação de um espaço específico para as demandas das mulheres indígenas. No ano de 2002 foi realizado em Manaus o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia

Brasileira¹⁶⁹. Nessa mesma década, alguns encontros regionais de mulheres indígenas também marcaram a presença feminina, como os encontros realizados em 2007 na Região Nordeste, a partir da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoimne) e na Região Centro-Sul, realizado pela Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpin-Sul), eventos que se desdobraram na década seguinte.

Seguindo a perspectiva do INESC, podemos acrescentar um outro marco da presença feminina indígena nos movimentos reivindicatórios, a I Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida em agosto de 2019. O CIMI registrou a marcha em seu *site*¹⁷⁰, divulgando também o documento final da marcha, intitulado “Território: nosso corpo, nosso espírito” (anexo XII). Segundo o documento, o evento reuniu cerca de 2.500 mulheres indígenas na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, e contou com representantes de mais de 130 povos indígenas. No cenário brasileiro, as mulheres indígenas passam cada vez mais a participar das discussões e das campanhas reivindicatórias mais gerais dos indígenas com o Estado e em relação a temas diversos, como o direito territorial, o direito à saúde, à educação escolar diferenciada, às questões ambientais e à autodeterminação sobre os recursos naturais dos seus territórios.

O documento produzido em 2019 indica novas pautas e preocupações trazidas pelas mulheres indígenas no contexto social, político e jurídico brasileiro, afirmando ser esse movimento construído a partir do diálogo com mulheres de diversos movimentos e pela clareza de sua especificidade, que deve ser compreendida. Traz também novas demandas à organização política indígena, no sentido de aumentar a representatividade das mulheres nos espaços políticos, não apenas dentro das aldeias, mas em qualquer ambiente de importância para a implementação dos direitos indígenas, conforme diz o documento, “não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão” (Território: nosso corpo, nosso espírito, anexo XII). A marcha de 2019 vem à tona em algumas falas das entrevistadas pela Rádio Yandê, no sentido de unir forças e aumentar os vínculos entre as mulheres indígenas de diferentes povos e regiões.

¹⁶⁹ Sobre as organizações de mulheres indígenas que se proliferaram, principalmente nas décadas de 1980 e 1990, ver Sacchi (2003).

¹⁷⁰ Disponível em <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em 08/08/2020. Também disponível em <https://cimi.org.br/2019/08/em-marcha-historica-mulheres-indigenas-afirmam-que-irao-ocupar-todos-os-espacos/>. Acesso em 08/08/2020.

Cabe ressaltar a força da presença feminina indígena em espaços de representatividade na atualidade, antes ocupados apenas por homens, inclusive na estratégia de lançamento de candidaturas aos pleitos eleitorais de forma comprometida com propostas de políticas públicas capazes de assegurar os direitos dos povos indígenas. Joênia Batista de Carvalho, mais conhecida como Joênia Wapichana, foi a primeira mulher indígena eleita deputada federal, no ano de 2018. O último indígena que assumiu esse cargo no Brasil foi o cacique xavante Mário Juruna, no ano de 1983. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) conta com a coordenação executiva de Sônia Bone Guajajara, que concorreu em uma chapa à presidência da República, como candidata à vice-presidente ao lado de Guilherme Boulos, candidato a presidente, em 2018. O número de mulheres caciques nas aldeias tem aumentado, como o exemplo de Kerexu Yxapyry, primeira cacique Guarani, da aldeia Itaty, no Morro dos Cavalos, município de Palhoça. Kerexu lançou sua candidatura à Câmara Federal e foi a mulher indígena com mais votos e não eleita no estado de Santa Catarina.

No conjunto de entrevistas virtuais da Rádio Yandê, ganhou destaque a participação das mulheres indígenas ou indígenas mulheres, como algumas das entrevistadas preferem, no sentido de posicionar as causas de seus povos acima das questões relativas ao gênero. Sob diferentes enfoques, dois encontros foram dedicados a elas, que tiveram presença massiva em todos os programas, assumindo o lugar de fala de seus povos, sob suas perspectivas. Os dois programas, intitulados “Mulheres Indígenas”, tiveram como pauta a violência enfrentada pelas mulheres, a saúde, a sexualidade, a economia e vida criativa. As entrevistadas e interlocutoras desses temas que dizem respeito às indígenas que vivem nas aldeias e nas cidades, são mulheres engajadas nos movimentos políticos de seus povos ou regiões, apresentam-se como lideranças e por vezes mencionam suas experiências acadêmicas, seja na graduação ou na pós-graduação.

Em um desses encontros, O-e Kaiapó, de Tucumã, sul do Pará, graduada em Serviço Social, afirma que culturalmente as mulheres Kaiapó têm um movimento próprio dentro da aldeia, atuando na socialização do grupo e que em todas as aldeias dos Kaiapó do Pará há uma chefe guerreira que comanda a organização para a dança, a pintura, as festas e para limpeza dentro da aldeia, destacando o protagonismo feminino de seu povo, como marca cultural. A indígena Kaiapó ressalta o fato de atualmente existirem sete “cacicas” no sul do Pará, participando ativamente das reuniões junto com os homens, demonstrando de que o espaço das mulheres na liderança de seus povos vem

se ampliando. Ela considera equivocada a interpretação de que a mulher Kaiapó não tenha autonomia, por ser sempre o homem a traduzir a sua fala. Isso não a inferioriza, pois a fala é da mulher, ao homem ao cabe apenas a mediação. Dentro da aldeia as decisões são tomadas pelas mulheres. Na questão da economia Kaiapó, a maior mão de obra é a das mulheres, que atuam na pintura, artesanato, tarefas dentro das aldeias, afirma O-e Kaiapó, procurando destacar as esferas da vida comunitária nas quais as mulheres sempre tiveram participação ativa. São as mulheres que estão na linha de frente da saúde, cuidando das mães, dos pais e dos filhos, destaca O-e ao falar da importância do papel feminino na saúde nas décadas correntes do século XXI. Hoje são as jovens que desempenham a mediação nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIS), atuando como agentes de saúde. Essa mediação é de fundamental importância, tendo em vista que na cultura Kaiapó as mulheres não falam com outros homens que não sejam os seus próprios maridos.

Watatakalu Yalapiti é do Alto Xingu. Filha de uma liderança indígena, o cacique Pirakumã Yawalapiti, já falecido, Watatakalu tem contato com o movimento indígena desde a infância. Ela e sua irmã Ana Terra Yawalapiti foram responsáveis pela construção da Casa das Mulheres¹⁷¹, no ano de 2015. Na sua aldeia já havia a Casa dos Homens, local de reuniões na qual as mulheres não têm acesso, comum nas aldeias alto xinguanas. As reuniões das mulheres aconteciam ao ar livre, expondo-as, e também a seus filhos, a intempéries, deixando-as pouco à vontade, não só para suas discussões, como também para a transmissão de conhecimentos tradicionais, responsabilidade atribuída às mulheres Kaiapó, daí a decisão de construir um espaço feminino na aldeia. Watatakalu trabalha na coordenação de mulheres da Associação Terra Indígena do Xingu (ATIX), no departamento que atua somente com mulheres xinguanas. Em sua entrevista, ela ressalta que a questão das mulheres indígenas é muito ampla, são muitos povos, é necessário considerar as particularidades de cada etnia, citando o exemplo de sua região. No Xingu são 16 povos em 4 regiões e 114 aldeias, mas ainda assim, considerando toda essa diversidade, Watatakalu afirma que a participação das mulheres nos povos do Xingu é muito forte, como por exemplo, no atual enfrentamento da pandemia, que conta com a atuação fundamental das mulheres na articulação interna das aldeias na prevenção da doença e na participação das reuniões com a Secretaria Especial

¹⁷¹ Sobre o tema ver reportagem do Instituto Sócio Ambiental (ISA). Disponível em <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/mulheres-yawalapiti-constroem-uma-casa-so-para-elas-no-parque-indigena-do-xingu>. Acesso em 13/08/2020.

de Saúde Indígena (SESAI) através de um aplicativo de mensagens. Ela também destaca o papel atual das jovens, que já falam muito bem o português, dispensam a mediação não indígena e têm participado ativamente nos encontros de lideranças da região.

Elisa Ramos, do povo Pankararu¹⁷², chega a afirmar no programa que trata sobre a violência enfrentada pelas mulheres indígenas, que o movimento indígena está contaminado pelo machismo, mazela trazida pelo colonizador, portanto as condições injustas que enfrentam teriam sido impostas pela sociedade dominante e posteriormente adotadas em suas comunidades. Essa fala vai ao encontro do documento final da marcha das mulheres indígenas, que considera o machismo como mais uma epidemia trazida pelos europeus. O documento de 2019 vê a necessidade de um retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem conferir uma essência para o homem e para a mulher, e a retomada dos valores e memórias matriarcais, como estratégias para avançar nos pleitos sociais relacionados aos territórios. Há um consenso entre as participantes dos programas: uma atribuição ao colonizador quanto a inferiorização do papel das mulheres indígenas em seus povos, como construção e herança colonial, não correspondente às tradições dos povos indígenas, não fazendo parte dos conhecimentos ancestrais.

Ao abordar a questão das indígenas mulheres, a entrevistada Eliene Rodrigues Putira Sacuena também considera a ação do processo colonizador dentro das comunidades, nas quais os próprios antropólogos no decorrer do século XX, em sua maioria homens, atribuíam poder apenas aos homens. Portanto, pajés, caciques ou qualquer outra liderança só poderia ser um homem. As mulheres pajés eram chamadas de rezadeiras. Para Eliene, “foi um processo colonizador que dizia assim, só os homens, as mulheres não” (14 de abril de 2020: #ABRILINDIGENA 14 - Indígenas Antropólogos, anexo X), ressaltando a ênfase dada ao papel masculino como agente de contato com o mundo exterior e a representação da mulher indígena como um elemento passivo, marca de um silenciamento das mulheres indígenas nos estudos etnológicos e antropológicos no Brasil, conforme a abordagem de Lasmar (1999).

As falas das mulheres aqui destacadas, na contramão dessa tradição etnológica, parecem, à primeira vista, alinhadas ao campo das lutas feministas ou a um tipo de

¹⁷² Elisa Urbano Ramos é indígena professora, mestre em antropologia pelo programa de pós-graduação em antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e coordenadora do departamento de mulheres indígenas da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Também é membro do Conselho Estadual de Direitos da Mulher e faz parte da missão permanente de mulheres rurais de Pernambuco representando a rede de mulheres indígenas do estado. Disponível em: <https://papodegalo.com.br/entrevista-elisa-urbano-ramos/>. Acesso em: 24/09/2020.

feminismo indígena, mas essas aproximações não são tão simples e exigem igualmente distanciamentos necessários. A professora da UNB, Cristiane Portela¹⁷³, afirma ser significativa a rejeição por parte de muitas mulheres indígenas, quilombolas e de outros contextos comunitários a um feminismo hegemônico que nasceu branco e sem questionamentos de raça ou etnia. Mas, segundo Portela, isso não resulta em um silenciamento da parte dessas mulheres, ao contrário, são elas que ensinam sobre atos de insubmissão. A rejeição teria sua origem na falta de um diálogo simétrico com outras formas de luta e resistência, que pode vir a desconsiderar experiências de mulheres marcadas por opressões diversas e igualmente urgentes. No entrecruzamento de opressões, mulheres oriundas de comunidades tradicionais chamam a atenção para a centralidade do pertencimento étnico ou comunitário e o território em suas vidas, elementos desconsiderados tanto pelo feminismo branco quanto pelo feminismo negro, circunscritos aos contextos urbanos e não comunitários, que tendem a interpretar nos coletivos como os de mulheres indígenas ou quilombolas uma falta de consciência da opressão de gênero em que vivem. Nesse caso, as importantes bandeiras do movimento feminista na luta contra a desigualdade de gênero e pela equidade nas relações sociais e até mesmo o feminismo negro, não contemplam as especificidades das formas organizativas das mulheres indígenas, nas quais o sentido de coletividade se choca com o individualismo.

Vão ao encontro dessa perspectiva algumas falas das entrevistadas. Com dezoito anos de experiência no movimento político e com atuação na coordenação da Organização das Mulheres Indígenas do Acre, Sul da Amazônia e Noroeste de Rondônia (SITOAKORE), Letícia Yawanawa é contundente ao afirmar que “nós não queremos competir com os homens, queremos somar, para a defesa dos nossos direitos e dos nossos territórios, e na preservação da nossa história, mas nós temos que ter nosso espaço” (9 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE 9 - Mulheres Indígenas 2: saúde, sexualidade, economia, vida criativa, anexo XI). Portanto, em sua fala, Letícia justifica a organização das mulheres indígenas primordialmente pela defesa de direitos e territórios, nunca de forma descolada da coletividade, mas também defende a necessidade de que as mulheres tenham seu “espaço”. A experiência do contato trouxe transformações profundas na vida das comunidades indígenas de forma geral, inclusive

¹⁷³ A fala de Cristiane de Assis Portela ocorreu em entrevista ao *site* de divulgação científica Café História. Disponível em <https://www.cafehistoria.com.br/ao-acessar-narrativas-de-autoria-indigena-devemos-estar-muito-atentos-ao-risco-de-reforçar-visoes-exotizadas-ou-essencializadoras/>. Acesso em 11/08/2020.

na Amazônia, lugar de fala de Letícia Yawanawa, transformações que repercutem diretamente nos papéis de gênero, como as alterações na divisão do trabalho, da importância do trabalho assalariado e convivência nos centros urbanos. Apesar das representações tradicionais, as mulheres indígenas têm buscado formas de lidar com esses processos de mudança nas quais estão inseridas com suas famílias, lidando também com as relações existentes em sua própria comunidade, ao mesmo tempo que buscam ampliar seus direitos, sua participação política e econômica na vida comunitária, combatendo opressões que as atingem dentro de suas próprias comunidades.

Nesse aspecto, podemos considerar os relatos de Letícia sobre sua experiência no Acre, ao percorrer grandes distâncias para alcançar comunidades e desenvolver um trabalho “no passo de formiguinha” (idem, anexo XI). Ela afirma que é comum, ao chegar em algumas localidades, ser abordada por alguns líderes indígenas ou presidentes de associações que dizem: “ah, é mulher, já vem trazendo a (Lei) Maria da Penha” (idem, anexo XI), ao que ela retruca: “eu digo que não, que nós já temos a Maria da Penha dentro da gente. Nós já temos nossa cultura e nossos costumes, nós queremos colaborar” (idem, anexo XI). Portanto, as questões específicas de gênero e do direito das mulheres se apresentam como um aspecto importante a ser debatido, mas ditados pela cultura, mediação que as mulheres têm se esforçado para concretizar. Letícia ressalta que na tradição do seu povo Yawanawa, uma mulher jamais poderia pisar no terreiro sagrado, local reservado somente aos homens. Mas foi o seu povo a reconhecer a primeira mulher pajé¹⁷⁴ no Brasil. “Nós queremos dizer que as coisas mais bonitas e puras da nossa cultura, nós também podemos e queremos continuar, queremos estar ao lado dos homens” (idem, anexo XI), diz Letícia, que incentiva as mulheres, mesmo aquelas que têm filhos, a dar continuidade aos seus estudos e tornarem-se profissionais ou até mesmo uma pajé.

Os relatos de Letícia convergem com a perspectiva de Sacchi (2003) de que a presença das mulheres indígenas na arena política, tem complexificado a configuração

¹⁷⁴ Uma reportagem do ISA aborda as circunstâncias nas quais Rucharlo Yawanawá, tornou-se a primeira mulher pajé do seu povo e talvez do país, em 2014. Os pajés foram morrendo, e havia o risco de perda de seus conhecimentos e grande crise na comunidade. Os únicos pajés vivos até então tinham 102 e 97 anos. Mesmo enfrentando a resistência de parte do grupo, Rucharlo deu início ao processo para se tornar líder espiritual, que, de acordo com a matéria, exige, além de vocação, grandes sacrifícios e provações, como a dieta que dura 12 meses e na qual não se pode tomar água nem comer carne de grandes animais. Na matéria, Rucharlo declara que diante do rigor do processo ritualístico ela tinha que provar que era capaz, pois sabia que era sua missão colocar as mulheres em “um novo patamar”. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=143950>. Acesso em 16/08/2020.

de identidades étnicas e de gênero no contexto atual do movimento indígena. As representantes das mulheres indígenas, ou lideranças, termo usado com recorrência nas entrevistas, têm questionado diversos posicionamentos e até mesmo tradições, na defesa do direito das mulheres sob vários aspectos, mesmo em questões delicadas como o acesso às informações sobre controle da natalidade, tendo em vista um provável risco de diminuição no crescimento demográfico indígena.

Rayanne França¹⁷⁵, da etnia Baré, discute o futuro indígena no sentido de proteger o futuro das crianças e daqueles que ainda virão, mas pondera em sua fala: “esses que ainda virão, eu não falo nem dos meus filhos, porque hoje a gente já passa por outros processos de entender se a gente quer ter filhos, se a gente não quer ter filhos. Só que a gente tem que se colocar nesse sentido do direito coletivo” (9 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE 9 - Mulheres Indígenas 2: saúde, sexualidade, economia, vida criativa, anexo XI). Rayanne defende a coletividade ao mesmo tempo que afirma seu posicionamento sobre planejamento familiar em áreas indígenas, como tema possível de ser discutido, promovendo um questionamento por parte das mulheres sobre sua posição na sua família e comunidade.

Outro tema que perpassa pelas entrevistas é a Lei 11.340 de 2006¹⁷⁶, mais conhecida como Lei Maria da Penha, citada por Letícia, importante instrumento no combate a violência contra a mulher no Brasil. As situações de violência contra as mulheres no nosso país também atingem as indígenas. O documento final da marcha das mulheres indígenas de 2019 (Território: nosso corpo, nosso espírito, anexo XII) reconhece a violência que atinge as mulheres nas aldeias e que não pode ser negligenciada. Porém, quando a lei é aplicada no contexto indígena, faz-se necessário considerar especificidades culturais, valores, práticas e representações sobre a condição feminina, não convergentes nas diferentes conjunturas sociais. O documento de 2019 procura elucidar essa questão, afirmando que o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser assim considerado pelas mulheres indígenas. O documento afirma que “o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós” (idem, anexo XII). Portanto, as reivindicações das mulheres

¹⁷⁵ Rayanne Cristine Máximo França é considerada uma ativista brasileira da juventude indígena. Ela faz parte Rede de Juventude Indígena (REJUIND) que atua na luta pelos direitos indígenas usando também as redes sociais. Sobre a REJUIND ver as obras de Oliveira b (2014, 2015).

¹⁷⁶ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em 27/08/2020.

indígenas por direitos através de órgãos e associações engajadas na causa feminina, buscam afetar as aldeias como um todo e dialogar com as questões culturais de seus povos. São elas que têm chamado a atenção para o problema da violência intrafamiliar com ênfase, porém, sua abordagem e a aplicação das leis, exige um duplo diálogo, o interétnico, com as leis brasileiras, e com a cultura local.

Segundo Luana Kumaruara, liderança indígena da região do Tapajós, município de Santarém, no Pará, são as mulheres líderes que fazem esse “meio de campo”, ou seja, mediações necessárias na aplicação das leis que “são escritas por homens e brancos, julgadas por homens e brancos” (14 de abril de 2020: #ABRILINDIGENA 14 - Indígenas Antropólogos, anexo X) e que, por vezes, penalizam as próprias mulheres, como o exemplo citado por Luana, da “parenta” que foi chamada ao conselho tutelar porque estava em um ato político com o filho no colo. Para a indígena Kumaruara, a Lei Maria da Penha não contempla as mulheres indígenas por estar distante das realidades dos variados povos, “como você vai dizer que é para o parente ficar longe da mulher se a gente é movido no coletivo? São duas, três famílias que moram naquela casa, naquele lugar. Então é muita coisa diferente” (idem, anexo X), questiona Luana. Dando continuidade aos seus questionamentos, afirma, “feminismo, machismo, são palavras que não existem na nossa realidade, não tem nem tradução. Como levar esses debates?” (idem, anexo X). Para Luana, ela mesma uma Kumaruara antropóloga, forma como prefere se autoafirmar, no sentido de priorizar sua etnia à sua formação acadêmica, as mulheres indígenas têm essa responsabilidade, apropriando-se desses conceitos e levando-os para dentro das aldeias para falar sobre violência com as demais mulheres, no sentido de barrá-la, mas considerando as diferenças étnicas.

Outro ponto levantado nas argumentações de Luana é o papel pedagógico das ações das mulheres nos movimentos reivindicatórios e sua influência nas novas gerações, que, por sua vez, têm participado cada vez mais dos movimentos indígenas. Ela afirma que os jovens que participam ativamente desses movimentos na atualidade, são aqueles que estavam no colo de suas mães ativistas. É o caso de Yara Macuxi, uma das entrevistadas. Ela fala que sua grande referência é a sua mãe, mulher tuxaua da Aldeia Boca da Mata, em Pacaraima, o que sempre causou estranheza quando mencionava o status de sua mãe na aldeia, “e perguntavam, mas existe isso?” (idem, anexo X).

O protagonismo de mulheres indígenas no campo político no Brasil na atualidade, deve-se em parte a temas gerados em contextos não indígenas, e aqui

podemos fazer uma aproximação, ainda que cautelosa, com o feminismo hegemônico. Sacchi (2003), em sua análise sobre a consolidação de organizações de mulheres indígenas na Amazônia, onde surgiram as primeiras formas associativas femininas no Brasil, chama a atenção para as categorias e conceitos utilizados no campo discursivo das ONGs e agências de cooperação, com ênfase no empoderamento feminino e equidade de gênero, com a participação das mulheres indígenas nos projetos desenvolvidos sob uma perspectiva transposta de um campo feminista e ocidental para realidades diferentes daquelas em que foram criados. As mulheres indígenas engajadas nos movimentos sociais e líderes em suas comunidades, conforme o perfil das participantes das *lives* promovidas pela Rádio Yandê, buscam um redimensionamento dos papéis sociais de gênero, tendo em vista as transformações provocadas pelo contato interétnico e por suas próprias experiências nos associativismos femininos. Benefícios como acesso à escola, atenção à saúde e políticas específicas não podem ser subtraídos das mulheres indígenas. O sentido de autonomia discursivamente afirmado e prevalente em suas narrativas nas entrevistas, tensionam a pauta feminista por envolver coletividades, culturas e territórios, priorizando a pauta pela demarcação das terras da mesma forma que o movimento indígena como um todo.

As falas aqui analisadas vão na direção de que não há uma agenda feminista que contemple as especificidades das mulheres indígenas, mesmo naquilo que é comum às mulheres em geral, como a questão da violência intrafamiliar e a saúde e direitos reprodutivos. São muitos os contextos e experiências constitutivas das identidades nas comunidades indígenas e mesmo nas cidades, atreladas às demandas de gênero. Porém, algumas inquietações das indígenas organizadas, que buscam uma relação mais equânime em relação aos homens de suas comunidades e da sociedade não indígena, encontram respaldo na pauta feminista. Vejamos o relato de Watatakalu Yalapiti:

Tem gente que pergunta, vocês são feministas? Até hoje eu não sei responder isso. Mas se for para brigar pelos mesmos direitos, para garantir o direito das mulheres, o bem-estar das mulheres, brigar pela igualdade, se isso é ser feminista, então eu sou. Não tem outra explicação. A Letícia (Yawanawa) falou, a gente não vai brigar, eu não posso ser inimiga do meu marido, do meu filho, dos meus tios, dos meus irmãos, não existe isso. A mulher indígena briga pelos direitos de todo mundo. (9 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE 9 - Mulheres Indígenas 2: saúde, sexualidade, economia, vida criativa, anexo XI).

Dutra e Mayorga (2019), destacam em sua pesquisa algumas lideranças indígenas como Rosimery Teles, Valéria Paye Pereira Kaxuyana e Maria Gavião (2018), por nomearem o movimento das mulheres indígenas como feminista, enquanto

outras lideranças como Lindomar Terena (2017) criticam a atribuição desta categoria ocidental aos movimentos das mulheres indígenas¹⁷⁷. Uma das mulheres indígenas que participou da série de entrevistas da Rádio Yandê, a Pankararu Elisa Urbano Ramos, em outro momento¹⁷⁸, afirmou que se considera feminista, apesar de reconhecer que a expressão “feminismo indígena” seja carregada de contestações. Para Elisa, a palavra feminismo se torna apenas um vocábulo, quando se estende às várias especificidades dos povos, como no caso do feminismo negro, ou comunitário, fora dos padrões do feminismo branco, europeu. Elisa afirma que o movimento indígena pode falar tranquilamente sobre o machismo, então, por que não falar do feminismo, dentro de suas especificidades? Questiona.

Portanto, diante de tamanha diversidade no contexto brasileiro, não é possível generalizar os posicionamentos das mulheres que participam dos diversos movimentos indígenas quanto a uma identificação com o feminismo. Torna-se necessário considerar as múltiplas possibilidades de narrativas, realidades e estratégias de lutas das mulheres indígenas. Nesse processo demonstram o dinamismo de suas culturas e sociedades. As mulheres têm questionado uma visão das tradições de forma estanque, como algo fixo e preso na dicotomia tradição/modernidade, dentro de suas próprias comunidades. Tradições são construções sociais e também envolvem relações de poder, portanto, daí surgem as demandas por mudanças nessas tradições que as oprimem ou excluem, provocando modificações como as relatadas por Letícia Yawanawa, no reconhecimento de uma mulher pajé em seu povo, ou no aumento do número de mulheres caciques ou tuxauas, ou a construção de uma “Casa das Mulheres” no Xingu. Dessa forma, sobrepõem novas pautas às antigas reivindicações da equidade na diferença, marca do movimento indígena no Brasil e enriquecem as agendas políticas feministas, ocupando posição de protagonismo no movimento indígena ao mesmo tempo que ocupam outros espaços políticos estratégicos como a Academia, que se vê tensionada pelo rompimento da invisibilidade das pautas específicas das mulheres indígenas.

3.3.3 Mídias indígenas e indígenas nas mídias

¹⁷⁷ Convém mencionar que essas lideranças indígenas não participaram das *lives* da Rádio Yandê.

¹⁷⁸ O depoimento de Elisa Ramos ocorreu em entrevista a Gabriel Galo. Disponível em: <https://papodegalo.com.br/entrevista-elisa-urbano-ramos/>. Acesso em: 24/09/2020.

Um dos programas da série de entrevistas ao vivo promovidas pela Rádio Yandê trata das mídias indígenas e indígenas nas mídias, título do programa. Os experientes Anapuáka Tupinambá e Renata Tupinambá, criadores da Rádio Yandê, são entrevistados juntamente com os jovens Erisvan Bone Guajajara, que atua no ativismo virtual da Mídia Índia e o *Youtuber* Cristian Wariu Xavante, divulgador da cultura Xavante em seu canal que já alcançou 20.000 inscritos e mais de 190.000 visualizações. Também participou desse programa Mayra Wapichana, que atua como assessora de comunicação da deputada Joênia Wapichana. Mayra afirma que, diferente dos demais entrevistados, atualmente não está especificamente em algum espaço midiático, pois a deputada Joênia em si já seria uma “mídia”, referindo-se a importância do cargo assumido no Congresso Nacional, potencialmente capaz de dar visibilidade às causas dos povos indígenas. Portanto, não é homogênea a atuação desses sujeitos no espaço virtual. Abordagens sobre mídias, redes sociais e internet, não ficaram restritas a esse programa específico, emergiram em diversos momentos das entrevistas e sob enfoques diferenciados.

Os usos políticos das redes sociais alcançadas pela internet passaram por vários depoimentos ao longo dos trinta programas, nem sempre de forma otimista, muitas vezes suas desvantagens também foram acionadas. Nesse sentido, a fala de Kretã Kaingang¹⁷⁹, indígena que vem de uma linhagem de lideranças de seu povo, é categórica ao falar dos movimentos indígenas e dos indígenas sem vínculo com esses movimentos, mas que surgem ao lado de autoridades do governo tentando legitimar certas ações que vão na contramão dos interesses dos povos indígenas¹⁸⁰. Vendo limites e riscos da visibilidade indígena proporcionada pelas mídias digitais, ele afirma:

¹⁷⁹ Romancil Gentil Kretã ou Kretã Kaingang é liderança indígena dos quadros da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), coordenador político da Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPIN-Sul), fundador do Acampamento Indígena Revolucionário (AIR), Cofundador e presidente da associação denominada ORCCIP CURIM - Organização de Resgate Crítico da Cultura Indígena Curitiba e Região Metropolitana. É Filho de Ângelo de Souza Kretã, líder Kaingang assassinado numa tentativa de retomada de terras indígenas nos anos 1980 e neto de Francisco Luís dos Santos (Chico Luis dos Santos) liderança que se destacou nas assembleias indígenas e na Constituinte. Sobre a trajetória dos Kretã ver a dissertação de Patrick Leandro Baptista (2015).

¹⁸⁰ Em seu discurso para a Assembleia Geral da ONU no dia 24/09/2020, ao se referir aos grandes incêndios na Amazônia, Jair Bolsonaro atribuiu sua causa aos índios e populações locais. O discurso de Bolsonaro foi repudiado por líderes de várias associações indígenas, tais como a Associação do Território Indígena do Xingu (Atix), da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), da Associação Floresta Protegida (AFP) e da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), tendo em vista que a maioria dos incêndios ocorreram fora de terras indígenas. A presença da indígena Ysani Kalapalo na delegação presidencial, também provocou o repúdio da Atix. Ysani é Youtuber e, de acordo com a presidente da Atix, não representa os 16 povos indígenas que habitam o Território Indígena do Xingu (MT), ela é apoiadora de Bolsonaro e usa as redes sociais com o objetivo de desmoralizar

Antigamente para ser uma liderança a gente tinha que ralar muito. Hoje em dia, se você tiver um bom *Facebook*, um bom *WhatsApp*, um bom *Instagram*, você se torna uma liderança. Muito mais conhecido que uma liderança que está lá em uma retomada, que está lá sendo criminalizado, preso, respondendo processo. Hoje é muito mais fácil. Então tem que ter um pouco de cuidado com isso aí, para que o governo não use isso contra nós, porque ele é um fake news, o governo Bolsonaro é um fake news, mas nós não podemos ser um fake news. Temos que ser liderança verdadeira, lutar pelo que a gente acredita que sejam os nossos povos (15 de abril de 2020: #ABRILINDÍGENALIVE 15 - Desafios do indigenismo: o que esperamos, anexo VII).

A fala contundente de Kretã Kaingang remete às mensagens disparadas em massa nos aplicativos de mensagens e nas redes sociais com o objetivo de disseminar notícias falsas, as *fake news*, em benefício de um determinado grupo político, em detrimento de outros, que sofrem os ataques. Existem evidências da interferência antidemocrática desse tipo de utilização das redes sociais nas eleições presidenciais de 2018 no Brasil, chegando até os dias atuais de forma capilarizada e massiva, com consequências bastante danosas à democracia brasileira. A jornalista Patrícia Campos Mello aborda essa questão e afirma que o presidente Jair Bolsonaro e seus aliados têm espalhado o ódio *online* contra as instituições que protegem a democracia no Brasil. Esse ódio disseminado chega às ruas, como por exemplo, nas ações da milícia de extrema direita formada por apoiadores do presidente contra o Supremo Tribunal Federal em Brasília. A jornalista destaca a ação de assessores de Bolsonaro, que dão suporte a uma rede de blogs e perfis em redes sociais que espalham desinformação e ataques contra aqueles que se colocam publicamente contrários aos posicionamentos do presidente, sejam jornalistas, políticos, artistas, veículos de imprensa ou ativistas políticos indígenas ou não indígenas, formando, assim, o “gabinete do ódio”¹⁸¹.

lideranças indígenas. Sobre o tema ver a reportagem da BBC News/Brasil. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49819045>. Acesso em 29/09/2020.

¹⁸¹ “O governo Bolsonaro enfrenta atualmente três investigações diretamente ligadas a essa máquina do ódio. O Supremo Tribunal Federal está investigando ataques contra seus ministros, financiados por empresários e disseminado pela rede bolsonarista. Outro inquérito do Supremo examina o financiamento dos atos antidemocráticos, protestos pedindo o fechamento do Congresso e intervenção no Judiciário. Quatro ações correm no Tribunal Superior Eleitoral investigando o uso de disparos em massa de WhatsApp na tentativa de influenciar a campanha eleitoral de 2018, que teriam sido financiados por empresários. Em 8 de julho, o Facebook removeu inúmeras contas, algumas usadas por um funcionário de Bolsonaro e por seus filhos. Algumas estavam registradas no nome de Tércio Arnaud Tomaz, assessor de Bolsonaro que é apontado como um dos líderes do chamado gabinete do ódio” (MELLO, Patrícia Campos. Por que os brasileiros deveriam ter medo do gabinete do ódio. The New York Times, 4 ago 2020. Disponível em <https://www.nytimes.com/pt/2020/08/04/opinion/international-world/bolsonaro-gabinete-do-odio.html>.

Acesso em 17/09/2020. A jornalista também aborda a temática no livro de sua autoria intitulado *A Máquina do Ódio: notas de uma repórter sobre fake news e violência digital* (2020).

Na origem dessa disseminação do ódio e desinformação, que prejudica os interesses de grupos historicamente aliados de direitos, como os povos indígenas, podemos considerar as análises do jornalista Marlos Ápyus, a partir da obra de Eli Pariser¹⁸², *O filtro Invisível: O que a internet está escondendo de você* (2012). Pariser destaca o papel das grandes empresas de informação e comunicação, as “gigantes do Vale Silício” no desenvolvimento de tecnologias para a individualização e personalização dos conteúdos acessados na *Web*. Com esse tipo de filtro tecnológico, o usuário, que por vezes desconhece tais mecanismos tecnológicos, não acessa os resultados mais relevantes em suas buscas ou interações nas redes sociais, mas sim os conteúdos de maior interesse daquele determinado indivíduo, calculados pelo sistema de algoritmo, como estratégia de alavancar as vendas dos anunciantes, fontes dos lucros dessas empresas, que, por sua vez, passaram a negociar os dados dos próprios usuários. Surgem, assim, as bolhas virtuais, segundo Pariser (2012), nas quais os compartilhamentos se dão entre pares, aproximando indivíduos com os mesmos valores e afastando aqueles com valores diferentes.

As consequências políticas do uso dessas informações sem compromisso com a veracidade e que priorizam os lucros das empresas que as negociam, tornaram-se bastante preocupantes, tendo em vista, as polarizações ideológicas já produzidas e estimuladas por práticas hostis no meio digital. Projetos autoritários podem facilmente distorcer a realidade para cooptar eleitores que não dialogam com visões de mundo distintas. Sobre a eleição de Jair Bolsonaro para a presidência do Brasil, Ápyus denuncia fraudes de empresas nos disparos de mensagens em massa no WhatsApp, provocando o linchamento virtual de seus adversários e iniciando uma “máquina do ódio”, o que vai ao encontro das denúncias de Patrícia Campos Mello. Portanto, os limites e riscos dos usos das redes sociais, que podem distorcer realidades e dar visibilidade aqueles que não lutam ou possuem interesses contrários às causas indígenas, em prol de seus próprios interesses econômicos ou políticos, tornam as afirmações de Kretã Kaing bastante consistentes.

Como reflexo dessa situação, Cristian Wariu relata que o *site* de compartilhamento de vídeos *YouTube*, onde atua, é um dos únicos que não impõe um algoritmo como restrição de bolha, portanto, o *Youtuber* Xavante consegue alcançar um público bastante eclético em seu canal, pessoas que têm origem indígena ou aqueles que

¹⁸² Disponível em <https://www.jornalismo.art/filter-bubble-eli-pariser-bolhas-virtuais-fragilizam-democracias/>. Acesso em 17/09/2020.

tenham curiosidades em relação aos povos indígenas. Ela relata que também é comum encontrar um público muito agressivo, nas palavras de Cristian, “com muita dificuldade de querer entender quem são os povos indígenas” (29 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE - Mídias indígenas e indígenas nas mídias, anexo XIII). O que parece demonstrar que as “bolhas virtuais” já se estabeleceram como prática, mesmo na ausência do filtro algoritmo.

Outros tipos de riscos e, por outro lado, possibilidades de avanços nas causas indígenas a partir do uso dos meios digitais e da internet nas aldeias são ressaltados por Enoque Raposo, representante indígena Macuxi da comunidade Indígena Raposa I na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima. Enoque é graduado em Secretariado Executivo pela Universidade Federal de Roraima (UFRR) e especialista em gestão de turismo. Ele fala dos 35 anos de luta pela homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que foi concretizada somente no ano de 2005. Essa luta sempre esteve associada à manutenção dos conhecimentos tradicionais, e, nesse sentido, ele coordena desde 2012 um festival de panelas de barro, panelas que fazem parte do conhecimento dos mais velhos de seu povo. Ele inicia sua entrevista na língua Macuxi e demonstra preocupação com o impacto da cultura ocidental nas aldeias, tendo em vista que a língua Macuxi não é mais falada nas casas, as crianças da Terra Indígena já sabem manusear um celular e frequentam escolas com acesso à internet. Ao mesmo tempo, ele aponta para possibilidades desses meios digitais em dar visibilidade às histórias, rituais e saberes de seu povo, como, por exemplo, aqueles que envolvem o fabrico das panelas de barro, e acrescenta: “eu creio que esse desafio é colocar isso para novas gerações que estão vivendo a tecnologia e o mundo globalizado” (4 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE 5 – Demarcação já! A luta pelo território, anexo XIV).

As línguas indígenas, uma das preocupações de Enoque Macuxi, foram abordadas em um programa específico (13 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE - 13 - Línguas Indígenas, anexo XV). Cabe lembrar que o ano de 2019 foi declarado o Ano Internacional das Línguas Indígenas pela ONU. No programa dedicado às línguas indígenas, o potencial pedagógico dos meios digitais e audiovisuais para as novas gerações que já os utilizam, como forma de reafirmar identidades e estimular o uso e aprendizado de línguas indígenas, vieram à tona. Hugo Fulni-ô é linguista, professor e trabalha com recursos audiovisuais para revitalizar a língua de seu povo, o Yaathe¹⁸³,

¹⁸³ Elvis Ferreira de Sá ou Hugo Fulni-ô, é um dos fundadores do Coletivo Fulni-ô de Cinema, voltado para a manutenção da língua Yaathe, as seis produções desse coletivo são narradas na língua Yaathe. O

língua indígena do Nordeste brasileiro, região na qual quase todas as línguas nativas foram extintas.

Hugo afirma que a “língua carrega a verdade” (13 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE - 13 - Línguas Indígenas, anexo XV) e abre um leque de conhecimentos que só se aprende naquela língua, portanto, seu fim representa o fim desses conhecimentos. Uma das estratégias de revitalização da língua Yaathe mencionada pelo professor Hugo é o canto, que dá suporte aos aprendizes para aprender. Para o indígena Fulni-ô, os processos de revitalização de línguas indígenas não devem ficar restritos à Academia, faz-se necessária uma política de Estado nesse sentido, a ser desenvolvida dentro das comunidades, a partir de cursos e treinamento para que os próprios indígenas possam revitalizar suas línguas, afirma Hugo Fulni-ô.

Nesse mesmo programa, a indígena Kokama, docente e pesquisadora do Departamento de Linguística do Instituto de Letras da UnB, Altaci Corrêa Rubim, afirma que só se aprende uma língua falando-a, tendo-a de volta no cotidiano, sendo a língua um dos principais aspectos das identidades indígenas. A professora Altaci ressalta a década das línguas indígenas declarada pela UNESCO, que ocorrerá no período de 2022 a 2032 e fala do trabalho que realiza na Amazônia brasileira com a colaboração da Amazônia peruana¹⁸⁴, em oficinas itinerantes, de município a município do Amazonas, nas comunidades, com os professores, produzindo materiais didáticos físicos e digitais. Para a professora, ocupar os espaços nas mídias contribui para o fortalecimento da língua Kokama, pois, ninguém fala uma língua para a qual não atribui importância. Com esse objetivo, o projeto no qual participa desenvolveu um aplicativo de tradução, um dicionário digital *on-line* que traduz a Língua Kokama para a Língua Portuguesa, dispondo de mais de 900 palavras da Língua Kokama para a tradução. Também foi desenvolvido um desenho animado na Língua Kokama e materiais

primeiro documentário, Yoonahle, foi produzido em parceria com o projeto Vídeo nas Aldeias (VNA), a partir de uma formação em produção audiovisual para seis indígenas do povo Fulni-ô. As produções do Coletivo foram traduzidas para a Língua Portuguesa e servem como suporte didático para o aprendizado do Yaathe nas escolas. Sobre o tema ver FUNAI. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5375-yaathe-o-misterioso-mundo-fulni-o-especial-ano-internacional-das-linguas-indigenas?start=1>. Acesso em 10/09/2020.

¹⁸⁴ A população Kokama no Brasil está distribuída por comunidades localizadas no alto e médio rio Solimões, no estado do Amazonas. Também habitam a Colômbia, mas é no Peru que vive a maior parte das comunidades Kokama. Disponível em <https://www.indios.org.br/pt/Povo:Kokama>. Acesso em 07/09/2020.

didáticos digitalizados, como estratégia de valorização da língua e ocupação de um espaço no qual predominam as línguas não indígenas¹⁸⁵.

Altaci fala de um planejamento linguístico para ver resultados que não podem ser alcançados a partir das experiências com o material didático não indígena. Portanto esses materiais devem partir dos saberes, das histórias dos antigos das comunidades Kokama e das metodologias próprias desses indígenas, afirmando que “antes de ocupar esses espaços virtuais e físicos, a língua tem que estar dentro de nós” (13 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE - 13 - Línguas Indígenas, anexo XV). Portanto, as mídias produzidas com o objetivo de vitalizar a Língua Kokama e promover a sua fala e fortalecimento, não podem ser entendidas de forma isolada de toda uma ação política e coletiva de reafirmação étnica e identitária, engendradas em um processo de territorialização, que envolve fortalecer culturas e tradições a partir dessa importante marca diacrítica que é a língua, o que contribui com os processos de autodefinição dos agentes sociais e com a visibilidade de suas demandas (RUBIM, 2016). O conjunto de ações pedagógicas materializado em mídias digitais, abordado por Altaci Rubim e presentes nas iniciativas audiovisuais realizadas por Hugo Fulni-ô, não fica restrito às escolas, podemos considerá-lo como ato político, conforme a abordagem de Oliveira (1998).

Um outro tipo de ação política que busca dar visibilidade às lutas e reivindicações dos indígenas no Brasil conta com os instrumentos da Comunicação como ferramenta fundamental. É o que afirma Erisvan Bone Guajajara no programa dedicado às mídias indígenas, referindo-se ao grande alcance das redes sociais nas quais é atuante. Ao lado de Edvan Guajajara e Flay Guajajara, fundou a Mídia Índia, que surgiu na rede social *Facebook* no ano de 2017 durante o Acampamento Terra Livre (ATL)¹⁸⁶, com o objetivo de dar visibilidade às causas indígenas. Atualmente a Mídia Índia conta com 10 integrantes, jovens indígenas que atuam na área da Comunicação e, segundo Erisvan, são mais de cem colaboradores de diferentes povos atuando na base, ou seja, nas aldeias, enviando o conteúdo a ser noticiado e assim contemplando aquilo que a grande mídia negligencia ou aborda de forma negativa ou tendenciosa.

¹⁸⁵ Sobre a trajetória e o desenvolvimento do aplicativo para celular *android* “Kokama Tradutor” e sobre os materiais didáticos produzidos para a vitalização da língua Kokama, ver a tese de Altaci Corrêa Rubim (2016). Disponível em <https://repositorio.unb.br/handle/10482/20961>. Acesso em 07/09/2020.

¹⁸⁶ O ATL será abordado no próximo item. Os jovens citados fizeram parte da primeira turma de formação do projeto Coisa de Índio, que proporciona formação na área do audiovisual a jovens indígenas. Erisvan Guajajara é formado em Jornalismo pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

O indígena Guajajara afirma em sua entrevista que “a revolução será indígena e será a partir da Comunicação” (29 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE - Mídias indígenas e indígenas nas mídias, anexo XIII), atribuindo um potencial emancipatório às redes sociais, a partir da sua capacidade de mobilização para ações e protestos e da conquista do apoio popular para a causa indígena. Erisvan fala em ocupar espaços da comunicação, uma ocupação das telas, como forma de resistência e de “contar o outro lado da história” (idem, anexo XIII), como estratégia de fortalecer a defesa dos direitos dos povos indígenas, continuamente ameaçados. As falas de Erisvan apontam para um uso das novas técnicas comunicativas, amplamente utilizadas socialmente, no sentido de viabilizar a criação e veiculação de novas narrativas, em novos contextos, fazendo emergir novos sujeitos que buscam construir uma democracia capaz de incorporar as vozes indígenas, possível apenas em um modelo de comunicação alternativo, viável com a popularização da internet e distanciado dos modelos de mídias hegemônicos, alinhados ao discurso liberal e consumista. Essa perspectiva esbarra nas lógicas impostas no espaço da internet, como o uso dos filtros algoritmos e, em contiguidade, as bolhas virtuais, que polarizam o debate, inviabilizam o diálogo e limitam o potencial emancipador das mídias digitais no espaço público. Nesse ambiente os discursos contra hegemônicos dos movimentos indígenas perdem impacto social quando enquadrados em negacionismos por parte de grupos que desejam manter hierarquias sociais tensionadas nas últimas décadas pela luta por direitos, sobretudo territoriais, pondo em xeque as demandas indígenas.

Mayra Wapichana fala de sua formação em jornalismo na Universidade Federal de Roraima, através de uma ação afirmativa, um processo seletivo para indígenas, sendo ela formada na primeira turma de indígenas que ingressaram em 2010. Para Mayra, a formação acadêmica não é um objetivo em si, é um viés para a atuação política, precedida de uma imprescindível formação de base, nas aldeias. Para Mayra, é necessário trazer para o debate público a invisibilidade indígena no espaço do Congresso Nacional, onde está atuando, e relata “é como se nós indígenas não existíssemos” (29 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE - Mídias indígenas e indígenas nas mídias, anexo XIII). Portanto, a comunicação indígena, que, para Mayra, hoje já é uma realidade, possibilita não somente a organização, mobilização e repercussão de protestos e reivindicações, mas também possibilita evidenciar o descaso de governantes e da própria mídia tradicional televisiva e jornalística com os povos indígenas, e conclui “a internet é esse espaço” (idem, anexo XIII), como recurso para

quebrar a invisibilidade denunciada e disputar narrativas que favoreçam os direitos indígenas. Mayra cita a obra de Ailton Krenak, *Ideias para a Adiar o Fim do Mundo* (2019) e afirma que utilizar os espaços midiáticos é uma forma de se fazer existir, construir um futuro e adiar o fim das populações indígenas, por isso, na sua perspectiva, a comunicação precisa ser uma pauta das políticas públicas para os povos indígenas, assim como a saúde e a educação, construída por pautadores e editores indígenas.

Ocupar as “terras digitais”, utilizando a expressão cunhada por Anapuáka, o criador da Rádio Yandê, espaço virtual onde ocorreram as entrevistas aqui analisadas, é uma das demandas dos movimentos indígenas. É uma forma de fazer política, mesmo com os limites aqui abordados, “a gente está aqui on-line fazendo política, muita política” (29 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE - Mídias indígenas e indígenas nas mídias, anexo XIII), afirma Anapuáka. É um fazer político na luta por direitos, sobretudo em momento no qual esses direitos se encontram ameaçados de forma bastante acelerada.

3.4. A APIB ocupando as telas: O ATL em tempos de pandemia

O Acampamento Terra Livre (ATL) é uma grande mobilização indígena nacional realizada anualmente na capital federal durante o mês de abril, marcando o Abril Indígena, ressignificado pelos movimentos indígenas organizados como mês de luta por direitos, em função da data cívica já consagrada em 19 de abril, o Dia do Índio. O eixo articulador de realidades indígenas diferenciadas é a questão fundiária, da demarcação de terras, principal reivindicação e pauta desse movimento. O ATL tem se apresentado como a mais importante mobilização indígena ocorrida em contexto brasileiro. O primeiro ATL ocorreu entre os dias 15 e 19 de abril de 2004, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, passando a se repetir nos anos subsequentes. Naquele ano, cobrava-se a imediata homologação da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, em Roraima, e, na mesma perspectiva, buscava-se evitar retrocessos nas conquistas garantidas pela Constituição Federal, constantemente ameaçadas.

Para uma melhor compreensão da formação do ATL, podemos considerar as formulações de Matos (2006) quanto a experiência de três décadas do movimento indígena no Brasil, desde as primeiras assembleias na década de 1970 e que hoje orientam a política indígena no atual contexto interétnico do Estado brasileiro. Esse contexto é marcado pela formação de um bloco de parlamentares que se organizaram no

Congresso Nacional para fazer oposição aos direitos indígenas garantidos constitucionalmente, o que exige por parte dos movimentos indígenas, uma avaliação de suas ações e definição de novas estratégias.

Vão ao encontro do argumento da autora alguns Projetos de Lei (PL) e Projetos de Emendas Constitucionais (PEC) que tramitaram nas últimas décadas, levando-nos a perceber que os direitos territoriais indígenas colidem frontalmente com as bases desenvolvimentistas apoiadas em alianças com o agronegócio e grandes obras de infraestrutura, defendidas por seus representantes no Congresso Nacional. Nesse sentido, são exemplares o PL 1610/1996¹⁸⁷, que dispõe sobre a exploração e o aproveitamento de recursos minerais em terras indígenas, a PEC 215/2000¹⁸⁸, que propõe a transferência de responsabilidades sobre a demarcação de terras indígenas do Poder Executivo para o Legislativo e o PL 3729/2004¹⁸⁹, que dispõe sobre o licenciamento ambiental, admitindo flexibilizações.

Durante o governo de Michel Temer, ganhou força a tese do “Marco Temporal”, a partir de um parecer emitido pela Advocacia Geral da União (AGU) em 2017. A decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) favorável à criação da reserva indígena Raposa-Serra do Sol, Roraima, em 2009, apoiou-se no fato de que os povos indígenas daquele território já viviam ali à época da Constituição de 1988. Com base nessa decisão específica do STF, a AGU defendeu a abertura de jurisprudência dessa medida, de forma que só seriam consideradas terras indígenas as áreas que estavam sob posse das comunidades na data da promulgação da Constituição. Mesmo que a medida tomada pela AGU contrarie o entendimento do STF quanto às demarcações de terras indígenas, tendo em vista o que determina o artigo 231 da Constituição Federal, o parecer de 2017 é usado como argumento jurídico para evitar ou retardar a demarcação de novas terras indígenas.

Matos (2006) analisa que os povos indígenas depositaram grande expectativa na eleição de Lula. Durante a campanha presidencial de 2002, o movimento indígena entregou uma carta compromisso ao então candidato, selando um apoio recíproco no caso de sua eleição. No entanto, meses após a eleição, essa carta foi queimada em uma

¹⁸⁷ Disponível em <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=16969>. Acesso em 09/10/2020.

¹⁸⁸ Disponível em <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>. Acesso em 09/10/2020. Ver também nota da Funai. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3494-nota-da-funai-sobre-a-pec-215-00>. Acesso em 09/10/2020.

¹⁸⁹ Disponível em <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=257161>. Acesso em 09/10/2020.

manifestação pública, como protesto ao não cumprimento do compromisso político do Presidente Lula com os povos indígenas do Brasil. A carta compromisso tornou-se referência para as principais reivindicações do movimento indígena naquele período¹⁹⁰.

Para Matos (2006) esse contexto do início do século XXI redefiniu os rumos do movimento indígena no Brasil. Entre as décadas de 1970 e meados de 1980, o movimento indígena assumiu um caráter pan-indígena, com base em uma organização pluriétnica em defesa de seus direitos dentro do Estado brasileiro, sobretudo na articulação do movimento e na criação da União das Nações Indígenas (UNI), de caráter nacional, conforme a abordagem do segundo capítulo. A autora analisa que após a Constituição Brasileira de 1988, o movimento indígena iniciou uma nova fase em um novo cenário político. A partir da década de 1990, foram criadas organizações indígenas de naturezas distintas, sejam de caráter nacional, regional, local, associativismos de categorias sociais e econômicas, organizações pluriétnicas ou étnicas. Nesse período as organizações indígenas se tornaram menos articuladoras políticas, atuando mais como gestoras e executoras de ações, como as que são ligadas à saúde indígena e à proteção das terras indígenas. Nos últimos anos a oposição aos direitos indígenas garantidos na Constituição de 1988, traduzida em Projetos de Emendas Constitucionais e Projetos de Lei, tem tensionado organizações indígenas, levando a retomada da articulação política do movimento em nível nacional, como forma de enfrentamento às sérias ameaças aos direitos indígenas no Congresso Nacional.

Em consonância com uma articulação política do movimento indígena em nível nacional, Souza Lima (2015) afirma que nos últimos anos, uma das principais reivindicações indígenas era a criação de um conselho propositor e deliberativo para as políticas indigenistas, com paridade entre Estado e organizações indígenas, do qual também participariam elementos da sociedade civil organizada e do Ministério Público Federal, no sentido de evitar uma dispersão das políticas indigenistas e a fragmentação da participação política indígena. A proposta de criação desse conselho foi sedimentada durante o Fórum Social Mundial de 2003, realizado na cidade de Porto Alegre, que também contou com a presença dos movimentos indígenas. Em 2006, o presidente Lula assinou o decreto de criação da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), coordenada pela Funai para criar o Conselho. Em 2008, o decreto para a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), reivindicado desde 2003, foi enviado

¹⁹⁰ Disponível em <https://fpabramo.org.br/csbn/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/08-compromissocomospovosindigenas.pdf>. Acesso em 13/10/2020.

ao Legislativo e fora aprovado somente em 2015 pelo Decreto nº 8.593, no governo de Dilma Rousseff.

No Abril Indígena de 2005, momento de avaliação e redefinições do movimento indígena, líderes indígenas decidiram pela extinção do Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), organização indígena com caráter nacional, mas desarticulada naquela altura. Nesse mesmo evento realizado em Brasília, foi criado o “Fórum Nacional dos Povos Indígenas”, com a proposta de organizá-lo a partir da articulação com as comunidades indígenas e suas respectivas organizações políticas locais. Isso representa uma retomada da articulação política do movimento em nível nacional, como forma de enfrentamento às ameaças aos direitos indígenas.

Nesse mesmo evento de 2005, foi criada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Desde então, a APIB faz uma articulação entre organizações indígenas regionais e atua na mobilização dessas organizações nas reivindicações junto ao Estado e à sociedade brasileira, unificando pautas de reivindicações e demandas indígenas¹⁹¹. Em seu site, a APIB informa que sua instância superior é o Acampamento Terra Livre. O ATL reúne lideranças de todas as regiões do país, sob a coordenação dos dirigentes das organizações indígenas regionais que compõem a APIB. Dessa forma permite um intercâmbio de realidades e experiências distintas, identificando os problemas comuns, o que permite definir quais são as principais demandas e reivindicações, e, a partir daí, deliberar eixos programáticos e ações prioritárias da APIB.

Em 2002 a promessa da campanha do então candidato à presidência, Luis Inácio Lula da Silva, apontava para um compromisso com os povos indígenas, compromisso frustrado ao longo dos anos, período marcado pelo recrudescimento das forças políticas e econômicas opositoras aos direitos territoriais indígenas. Em um período inferior a duas décadas, a promessa de campanha de um dos candidatos ao pleito presidencial de 2018, tomou um sentido oposto ao acenado em 2002. Refiro-me a Jair Bolsonaro, em uma entrevista na cidade de Dourados, no Mato Grosso do Sul, antes de uma palestra com produtores rurais, na qual afirmou que ao assumir a presidência da república “índio

¹⁹¹ De acordo com as informações contidas no site da APIB, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil é representada em todos os estados brasileiros através das organizações regionais que a compõe, são elas: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); Conselho do Povo Terena; Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE); Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL); Grande Assembléia do povo Guarani (ATY GUASU); Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guarani Yvyrupa. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 14/10/2020.

não terá mais 1cm de terra”¹⁹². Em 2019, já na presidência da república, após a decisão do STF em suspender a medida provisória que transferia ao Ministério da Agricultura a incumbência de realizar demarcações de terras indígenas, permanecendo essa atribuição à FUNAI, Bolsonaro voltou a afirmar que em seu governo não haverá novas demarcações¹⁹³.

A pandemia provocada pelo Corona Vírus, exigiu o distanciamento social de indígenas e não-indígenas. A princípio, o ATL de 2020 foi adiado. Porém, diante da urgência das reivindicações dos diversos povos indígenas, a APIB optou pela realização do ATL 2020 em formato virtual, que ocorreu entre os dias 27 e 30 de abril. Os debates ao vivo se deram pelas redes sociais da APIB e estão disponíveis em seu canal no *YouTube*¹⁹⁴. A edição do ATL de 2020 foi considerada histórica pela APIB, conforme afirma em seu *site*¹⁹⁵, como reinvenção de uma estratégia de resistência e pelo alcance do evento, no qual ocorreram mais de 300 mil visualizações e milhares de compartilhamentos. Participaram das *lives* lideranças indígenas de diferentes gerações e de todas as regiões do país, de suas casas e aldeias, além de apoiadores não indígenas, sejam artistas, juristas, acadêmicos, indigenistas, entre outros.

¹⁹² Houve ampla divulgação nas mídias sobre essa fala de Bolsonaro. A seguir alguns exemplos. Disponível em: https://www.esquerdadiario.com.br/Bolsonaro-Se-eu-assumir-indio-nao-tera-mais-1cm-de-terra?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=Newsletter. Acesso em: 15/10/2020. Disponível em: <https://www.msnoticias.com.br/editorias/politica-mato-grosso-sul/bolsonaro-se-eu-assumir-indio-nao-tera-mais-1cm-de-terra/77394/>. Acesso em 15/10/2020.

¹⁹³ Ver matéria no *site* Carta Capital. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-enquanto-eu-for-presidente-nao-tem-demarcacao-de-terra-indigena/>. Acesso em 16/10/2020. Ver também *site* Valor Econômico. Disponível em: <https://valor.globo.com/politica/noticia/2019/08/16/nao-vou-demarc-terra-indigena-enquanto-for-presidente-diz-bolsonaro.ghtml>. Acesso em: 16/10/2020.

¹⁹⁴ Disponível em: https://www.youtube.com/results?search_query=APIB. Acesso em: 16/10/2020.

¹⁹⁵ Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/05/01/indigenas-realizam-edicao-historica-do-acampamento-terra-livre/>. Acesso em 19/10/2020.



Figura 53: Indígenas realizam edição histórica do Acampamento Terra livre - 01/maio/2020
Apiboficial.org

A coordenadora executiva da APIB, Sonia Guajajara, iniciou o ATL destacando a expertise da resistência acumulada em 520 anos. Tendo em vista a necessidade de seguir as orientações da OMS para evitar um novo genocídio entre os povos indígenas, foi necessário mudar a estratégia do ATL e “demarcar as telas” (Abertura ATL - Acampamento Terra Livre 2020 | Dia 1)¹⁹⁶. Sonia Guajajara ressalta que usar o celular não diminui identidades indígenas, fazendo-se necessário usar esse tipo de tecnologia para fazer denúncias, marcar posicionamento e assim unificar lutas coletivas para enfrentar o atual governo. Além das *lives* das mesas de discussão, ocorreram transmissões de apresentações artísticas, mostra de filmes, rituais e cantos tradicionais, compondo o ATL 2020.



¹⁹⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=he1Y0GkIF8I&t=746s>. Acesso em: 19/10/2020.

Figura 54: Sonia Guajajara divide a tela com a cantora Djuena Tikuna na abertura do ATL 2020 – 27/abril/2020- Abertura ATL - Acampamento Terra Livre 2020 | Dia 1

Nas falas da coordenação da APIB no ATL 2020 emergem as novas e velhas ameaças. Nessas falas, o governo de Bolsonaro e suas declarações desde a campanha presidencial de 2018, sobre não demarcar terras indígenas, são abordados como um marco no agravamento das ações contrárias aos direitos indígenas, sem precedentes desde o fim da Ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985). O coordenador executivo da APIB, Dinaman Tuxá, lembra que a epidemia da COVID-19 é uma experiência nova para as novas gerações, mas historicamente não é novidade para os povos indígenas, que muitas vezes já foram impactados por epidemias. A situação se torna mais grave na medida em que garimpeiros e madeireiros, vetores de contaminação, invadem terras indígenas. Para Dinaman, as violações de direitos foram “insufladas pelo governo Temer e potencializadas pelo governo Bolsonaro que colocou em curso esse projeto genocida que veio a se agravar com o Coronavírus” (Abertura ATL - Acampamento Terra Livre 2020 | Dia 1). Para Kretã Kaingang, o momento já era difícil antes da COVID-19 e convoca a todos para bradar: “sangue indígena: nem uma gota a mais! Demarcação já! Fora Bolsonaro!” (idem, Dia 1).



Figura 55: Kretã Kaingang – 27/abril/2020- Abertura ATL - Acampamento Terra Livre 2020 | Dia 1

A urgência do ATL 2020, a impossibilidade de seu adiamento e sua realização de forma virtual, justifica-se por ações como a Medida Provisória 910/2019, que tratava da regularização fundiária de ocupações em terras da União. Também conhecida como MP da Grilagem, essa Medida Provisória pretendia estender de julho de 2008 para maio de 2014 a data máxima de posse de propriedades a serem regularizadas por

autodeclaração para lotes de terra maiores que o permitido pela legislação anterior. Dessa forma, favoreceria a grilagem de terras e anistiarium possíveis crimes ambientais¹⁹⁷. A MP 910/2019 perdeu a validade sem ser votada nos Plenários da Câmara dos Deputados e do Senado. Porém, deputados favoráveis à medida, apresentaram um Projeto de Lei em sua substituição, a PL 2.633/20, com poucas alterações em relação a Medida Provisória anterior.

Outra medida que vem no conjunto de ações que deram origem à MP 910/2019 e a PL 2.633/20, é considerada um duro golpe para os indígenas em suas narrativas durante o ATL 2020. Trata-se da Instrução Normativa nº 9 (IN 09), publicada no Diário Oficial da União (DOU) em 22 de abril de 2020¹⁹⁸, marcando categoricamente uma cisão da atual gestão da FUNAI, na figura de seu presidente, o delegado da Polícia Federal Marcelo Augusto Xavier da Silva, com os interesses daqueles aos quais o órgão se destina. É recorrente nas falas do ATL 2020 a afirmação de que a FUNAI nesse momento é um órgão anti-indígena.

Uma nota técnica¹⁹⁹ produzida pela associação Indigenistas Associados (INA), formada por servidores da FUNAI, considera a IN 09 uma “mudança administrativa da máxima gravidade e, em flagrante contraste com a razão de ser da autarquia indigenista, da mais gritante parcialidade contra os direitos indígenas” (INA, 2020), caracterizando um conflito de interesses. A IN 09 revoga a IN 03/ 2012 e passa a permitir a exploração e a comercialização de terras indígenas que ainda não foram homologadas pelo presidente da República, cabendo a própria FUNAI a emissão da Declaração de Reconhecimento de Limites sem atestar a situação geográfica em relação às terras indígenas regularizadas ou em processo de demarcação. O 2º parágrafo do Art. 1º da IN 09 determina que “Não cabe à FUNAI produzir documentos que restrinjam a posse de imóveis privados em face de estudos de identificação e delimitação de terras indígenas ou constituição de reservas indígenas” (DOU, 2020). Dessa forma, desconsidera todo o processo preexistente ao ato homologatório das áreas reivindicadas e ainda em processo

¹⁹⁷ Sobre o tema ver Agência Senado. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/05/20/mp-da-regularizacao-fundiaria-perde-validade-e-e-substituida-por-projeto-de-lei>. Acesso em 21/10/2020.

¹⁹⁸ Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/instrucao-normativa-n-9-de-16-de-abril-de-2020-253343033>. Acesso em: 22/10/2020.

¹⁹⁹ Nota Técnica: a Instrução Normativa da Funai nº 09/2020 e a gestão de interesses em torno da posse de terras públicas. Disponível em: <https://indigenistasassociados.org.files.wordpress.com/2020/04/2020-04-27-nota-tc3a9cnica-in-09.pdf>. Acesso em: 21/10/2020. Essa nota técnica foi encaminhada ao Ministério Público Federal pela INA para as providências cabíveis, tendo em vista o distanciamento de um ato da Funai à sua missão institucional. O MPF ajuizará ações judiciais pertinentes.

de identificação, delimitação e de demarcação, além de ignorar as terras da União cedidas para usufruto indígena e em restrição de uso por serem de referência de índios isolados.

No último dia do ATL 2020, referindo-se ao discurso de campanha de Bolsonaro em relação aos indígenas, Sônia Guajajara afirma que esse discurso se materializa nesse ano, na contramão dos direitos indígenas. Nessa fala consensual entre os participantes, pode-se entrever a percepção de uma ruptura a partir de 2018, acelerada nos anos subsequentes. Dessa forma, configura-se “um dos momentos mais trágicos da nossa história. [...] Ele (Jair Bolsonaro) faz de tudo para que a política de extermínio se efetive” (Painel jurídico: Os riscos de genocídio dos indígena no contexto da Covid-19 e proteção internacional dos direitos humanos - Acampamento Terra Livre 2020 | Dia 4), afirma Sônia Guajajara, que também comemora a ocupação das redes sociais com o ATL em sua 16ª edição, com mais de 180 mil acessos diários na página da APIB e transmissão para mais de 50 páginas virtuais. O documento final do ATL 2020²⁰⁰ ratifica a fala da coordenadora da APIB afirmando que atualmente os mais de 305 povos indígenas do Brasil são atacados “pelo pior vírus da nossa história, o Governo Bolsonaro” (Documento Final Acampamento Terra Livre, 2020).

Nas falas dos líderes indígenas e, por consequência, no documento final do ATL 2020, o governo Bolsonaro é abordado como uma irrupção, como uma ruptura a ser combatida, ameaça aos processos de territorialização, acenando para um sentido oposto aos seus modos diferenciados de estar e se relacionar no e com o mundo. O documento final do ATL 2020 denuncia o atual governo como “subserviente aos interesses econômicos nacionais e ao capital internacional” (APIB, 2020), restringindo direitos territoriais e incentivando práticas ilegais sobre terras indígenas, como o garimpo, exploração de madeira, pecuária, práticas agrícolas monocultoras, a grande mineração, entre outras atividades. Segundo o documento, tais práticas constituem uma “clara tentativa de transformar as terras públicas em mercadoria” (idem, 2020). O incremento da prática do garimpo e da grande mineração em terras indígenas pode ser explicada pelas demandas do mercado financeiro internacional, tendo em vista ser este metal valorizado em momentos de crise, por sua relativa estabilidade nesse mesmo mercado.

²⁰⁰ Disponível em: <file:///C:/Users/mpdom/Desktop/cap%C3%ADtulo%203/documento-final-atl-2020.pdf>. Acesso em 23/10/2020.

O Subprocurador-Geral da República, Antonio Carlos Bigonha²⁰¹, em sua fala afirma que o governo atual adota o ideário integracionista, ressuscitando-o do início do século XX. Coerente com esse ideário integracionista, no primeiro dia do governo, o presidente Bolsonaro editou a Medida Provisória 870²⁰², que, no bojo da reorganização dos órgãos da presidência, dos ministérios e suas atribuições, pretendia transferir a pauta da demarcação de terras indígenas para o Ministério da Agricultura, como em 1910, afirma Bigonha. Nessa mesma perspectiva, foi feita a transferência da assistência indígena para Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, o avanço dos movimentos evangélicos internacionais entre os índios isolados é flagrante desde então. Outro aspecto ressaltado por Bigonha foi a adoção de uma agenda integracionista por parte do presidente da FUNAI, que considera o plantio de soja, aos moldes do que ocorre entre os Pareci no Mato Grosso, em parceria com o agronegócio brasileiro, como o modelo ideal de emancipação indígena. Mas o Procurador da República alerta que a agenda integracionista ao longo do século XX foi responsável pelo extermínio de muitos povos indígenas, por isso, torna-se motivo de preocupação na atualidade.

Dessa forma, o presente indígena se vê marcado por ameaças de retrocessos, levando essas populações a uma situação de grande vulnerabilidade, conforme afirma a indigenista do ISA, Adriana Ramos, participante do segundo dia do ATL²⁰³, ao abordar o desafio das mudanças climáticas. A vulnerabilidade indígena ressaltada por Adriana Ramos, diante das ações para retirada de direitos e agravada pela premente ameaça da COVID-19, traz à tona outras questões. A ameaça aos povos indígenas no Brasil não fica restrita a essas populações, atinge frontalmente a agenda ambiental. A abrangência da questão ambiental e sua extensão à humanidade fica registrada no documento final do ATL 2020:

Todos esses atos ilícitos e inconstitucionais constituem um projeto de morte para os nossos povos. Eles implicam na destruição das nossas matas, dos nossos rios, da biodiversidade, das nossas fontes de vida, enfim, da Natureza, da Mãe Terra; patrimônio preservado há milhares de anos pelos nossos povos

²⁰¹ Antonio Carlos Bigonha é Subprocurador-Geral da República e Coordenador da 6aCCR/MPF de populações indígenas e comunidades tradicionais. Participou do Painel jurídico: Os riscos de genocídio dos indígenas no contexto da Covid-19 e proteção internacional dos direitos humanos, no dia 30 de abril de 2020. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=jhS5K4VobYs&list=PLZyVojcJuBpQ3c9LxkrqQfz7_bUfEr1cX&index=6. Acesso em 28/10/2020.

²⁰² A MP 870 foi aprovada, mas houve o retorno da decisão sobre as demarcações de terras indígenas para Ministério da Justiça. Disponível em <http://www.mpf.mp.br/pgj/noticias-pgr/mp-870-e-aprovada-com-retorno-da-demarcacao-de-terras-indigenas-para-o-ministerio-da-justica>. Acesso em 26/10/2020.

²⁰³ Adriana Ramos participou da mesa Enfrentamento às mudanças climáticas, aumento do desmatamento e o impacto disto no pós pandemia, no dia 28 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yagC2BBZ9kg>. Acesso em 28/10/2020.

e que até hoje contribui estrategicamente para a preservação do equilíbrio ecológico e climático e do bem-estar da humanidade, prestando importantes serviços ambientais ao planeta (APIB, 2020).

Portanto, a dimensão climática, da ordem da natureza, coloca indígenas e não indígenas numa interseção²⁰⁴. O papel estratégico dos povos indígenas na preservação e equilíbrio ecológico e climático, a partir de modos de vida e cosmologias diferenciadas, nas quais a fauna, a flora e o território, “fontes de vida”, conforme a afirmação do documento, e também fatores estruturantes de identidades e culturas, é reforçado nos debates do ATL. Na abertura do ATL, o líder espiritual Guarani, Pedro, narra que Nhanderu criou o mundo e deixou os guaranis como seu pilar, a missão Guarani é proteger o mundo e mostrar a Nhanderu o cumprimento dessa missão. Por isso, crianças e jovens devem ser protegidos, pois são os futuros pilares do mundo. Da mesma forma, é necessário fortalecer o espírito, o conhecimento e a sabedoria Guarani e pedir ao juruá (branco) que ouça os povos indígenas e seus líderes espirituais, vindo para a aldeia, sentando na roda de conversa e perguntando qual mensagem têm para passar para as pessoas que vivem no mundo, para entender melhor o universo e a natureza, criados por Nhanderu (APIB, 2020).

A destruição de biomas ameaça a continuidade da experiência humana no planeta. A pandemia de COVID-19 também é tratada como parte de um desequilíbrio, com o desrespeito à natureza. Ana Paula Vargas, representante da ONG Amazon Watch no ATL²⁰⁵, afirma que incêndios na Amazônia e em outras partes do mundo têm sido denunciados, a pandemia é a segunda fase desse desrespeito à natureza. Para Ana Paula, hoje a “ficha de todo mundo caiu” (APIB, 2020). Se antes parecia que a defesa dos povos indígenas era uma coisa distante, apenas uma questão de direitos humanos, hoje fica evidente que proteger os povos indígenas é proteger o mundo todo, são esses povos os “mestres na relação saudável com a natureza” (idem, 2020). Nessa perspectiva, o *site* da APIB destaca a fala de Sônia Guajajara sobre o ATL 2020: “a sociedade precisa

²⁰⁴ “Vivemos um tempo repleto de tempos: o tempo das reivindicações identitárias, os tempos pós-colonial e decolonial, o tempo da globalização, o tempo fantasmagórico das reparações traumáticas, o tempo acelerado das novas tecnologias, o tempo da urgência do capital financeiro, o tempo suspenso da patrimonialização, entre tantos outros. Todos esses tempos convivem, se cruzam, combatem uns aos outros, constituem modos distintos de projetar-se no mundo. Mas quais os centros de gravidade que fazem que eles se encontrem, se articulem, ainda que assimetricamente? Em meio a toda a fragmentação do presente, um dos elementos mais fortes que nos obrigam a nos colocarmos em um mesmo tempo é, sem dúvida, a dimensão climática. Diante do tempo catastrófico da natureza, todos nos tornamos contemporâneos” (TURIN, 2019, p. 14).

²⁰⁵ A fala de Ana Paula Vargas ocorreu na abertura do ATL, dia 27/04/2020, na mesa Mensagens de apoiadores aos indígenas do Brasil. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ycV9S6tMzpU>. Acesso em 31/10/2020.

entender o papel dos povos indígenas no combate às mudanças climáticas, para garantir a água, o clima, a alimentação mundial” (idem, 2020).

Essa abordagem nos aproxima de alguns debates acerca do Antropoceno²⁰⁶. Chakrabarty (2013) aborda a crise planetária da mudança climática ou do aquecimento global a partir do conceito de Antropoceno, termo que se refere a uma nova era geológica, na qual os seres humanos se tornaram uma força não apenas biológica, mas, geológica. De forma não intencional, histórica e coletivamente os seres humanos se tornaram agentes geológicos, tendo em vista a escala grande o suficiente a causar impacto no planeta. Fatores antropogênicos estão na base das causas do aquecimento global, como, por exemplo, a queima de combustíveis fósseis, a indústria de estoque de animais, o desmatamento das florestas tropicais, potencializados com o desdobramento do capitalismo no Ocidente nos três últimos séculos. Entre os cientistas há um consenso de que a mudança climática é provocada pela ação humana, as divergências concentram-se no rumo e intensidade dessas mudanças.

Latour (2014) aponta para algumas armadilhas do conceito que os “geólogos-feitos-filósofos” (LATOURE, 2013, p. 12) tem chamado de Antropoceno, sobretudo no que diz respeito a uma visão reducionista dos humanos. Mas, por outro lado, o autor admite ser este um conceito útil para as análises que não admitem a separação entre Natureza e Humanidade, tal separação, ao seu ver, tem paralisado a ciência e a política. Latour também chama a atenção para um negacionismo climático, marcado por um debate espúrio sobre a ciência do clima, marcado por irracionalidades, através da oposição ciência versus política, como se a política, como campo distinto da ciência, contaminasse ideologicamente a ciência. Dessa forma o lobby político negacionista, atrelado aos interesses econômicos, atua discursivamente para que o grande público se convença dessa distinção e possível contaminação, mantendo um dissenso artificial, na contramão da ciência, e dessa forma, engessando ações. Romper com a oposição entre política e ciência, conceitos permanentemente abertos à dúvida e à revisão, seria uma opção racional para conduzir o debate climatológico, ciência com política, afirma o autor.

Latour afirma que “a política ganha gravidade quando tem um território a defender” (LATOURE, 2014, p. 18), tendo como referência o filme de Alfonso Cuarón,

²⁰⁶ Donna J. Haraway (2016) se refere a esse período como Capitaloceno e, mais recentemente, Chthulucene (2016). O intelectual indígena Ailton Krenak aborda o Antropoceno em seu livro Ideias para adiar o fim do mundo (2019).

Gravidade, de 2013. No ATL 2020 não houve a discussão se atualmente vivemos no Holoceno ou no Antropoceno, povos indígenas têm sua própria temporalidade, o que não os livra de sentirem de forma bastante agressiva os efeitos do CO2 e das políticas nacionais e globais. As discussões gravitaram em torno da defesa do território ameaçado por uma destruição sem precedentes, em função de interesses econômicos ratificados por discursos e ações radicalizadas no atual governo. A luta política pelo território indígena ganha magnitude diante do que está em jogo, ou seja, a manutenção de formas de vida indígenas e não indígenas, humanas e não humanas. Proteger o território é proteger Gaia, a Mãe Terra, conforme o registro do documento final do ATL 2020, e tudo que nela vive e é fonte de vida. O conceito de Antropoceno, não é consensual, mas se propõe multidisciplinar, envolvendo as ciências naturais e sociais, buscando romper com essa bifurcação. Nessa perspectiva, os saberes e modos de vida dos povos indígenas têm muito a oferecer, não somente em seus aspectos pedagógicos, mas para que se estabeleçam novas políticas para a Terra.

CONCLUSÃO

O presente estudo analisa uma trajetória do audiovisual indígena no Brasil ao longo dos séculos XX e XXI. No âmbito do SPI, coube à agência indigenista estatal a produção imagética e audiovisual indígena. A partir dos anos 1970, líderes indígenas começaram a se destacar nas mídias e dispensar os mediadores. No século XXI as mídias digitais são bastante utilizadas pelos indígenas em suas reivindicações, no ativismo político e projetos no âmbito cultural. Os capítulos dessa tese foram organizados tendo em vista esse percurso. Porém, ao concluir o trabalho, fica evidente que essa trajetória não é linear. Há um entrecruzamento temporal e discursivo nessa abordagem em seu conjunto. O passado colonial emerge de forma recorrente nas falas analisadas, assim como formas de reatualização da tutela e as lutas por direitos, que, mesmo garantidos na Constituição Federal de 1988, representam processos ainda em construção.

A empreitada civilizatória realizada pela Comissão Rondon e documentada no farto material audiovisual e imagético produzido pelo SPI, atribuía aos povos indígenas um distanciamento temporal, uma representação do passado do observador, ‘a sensação dos remotos tempos do Descobrimento’, conforme a descrição de um dos filmes analisados. No conjunto de fotos e filmes emergia uma ideia de transição inevitável de um modo de vida tradicional para um modelo civilizado e não indígena, tendo em vista a supressão da alteridade como condição para a estabilização de um imaginário de nação.

No contexto pós-guerra da década de 1950, sob o influxo da Declaração Universal de Direitos do Homem em 1948 e da Convenção nº 107, de 1957, da Organização Internacional para o Trabalho (OIT), os novos aportes da antropologia no Brasil, conviveram com a ideia de transitoriedade indígena. Vão ao encontro dessa perspectiva os dois filmes produzidos pela Seção de Estudos do SPI por Darcy Ribeiro e Heinz Forthmann, destacados na pesquisa, nos quais os modos de vida de indígenas descendentes dos Tupinambás seriam o melhor exemplo disponível de conservação de uma cultura original e ancestral.

Essa visão começou a ser questionada academicamente a partir dos anos 1970, momento no qual o contexto brasileiro foi marcado pela ditadura civil-militar e de intensificação de exploração das terras indígenas, em função dos projetos

desenvolvimentistas desses governos. Nesse cenário surgiu uma nova modalidade de resistência, com base no protagonismo indígena organizado em um movimento social de cunho pan-indígena e pluriétnico. Contando com aliados não indígenas, os próprios indígenas organizados agiram de forma desvinculada do indigenismo oficial tutelar na luta por direitos no âmbito do Estado brasileiro.

Dessa forma, nas primeiras assembleias indígenas surgiram os novos líderes. Em 1980 surgiu a União das Nações Indígenas (UNI) que se consolidou como organização indígena nacional, reforçando o caráter pluri e interétnico do movimento indígena daquele momento, reivindicando a demarcação de terras e a autodeterminação dos povos indígenas, além de questionar a tutela oficial. Ganharam projeção nas mídias da época líderes indígenas como Álvaro Tukano, Ailton Krenak, Marcos Terena e Mário Juruna, este sempre fazendo uso do seu gravador para registrar promessas não cumpridas pelos políticos. Mário Juruna se tornou o primeiro indígena deputado federal do Brasil no ano de 1983. Esses líderes eram os porta-vozes das denúncias e reivindicações indígenas, fazendo amplo uso dos meios de comunicação, ou seja, jornais, revista, televisão. Dessa forma, perante a opinião pública, os próprios indígenas seriam os legítimos representantes de suas causas, não mais os agentes do Estado. Portanto, mobilizar a opinião pública pelos meios de comunicação era um dos pontos estratégicos do movimento indígena organizado, aspecto que considero pouco valorizado em trabalhos sobre o tema e que procurei abordar na presente pesquisa.

Tendo em vista esse entendimento, analisei uma parte dos 200 programas veiculado entre os anos de 1985 e 1990 pela Rádio USP, intitulado “Programa de Índio”, apresentado por líderes indígenas da UNI, como Álvaro Tukano, Ailton Krenak, entre outros, interagindo com ouvintes indígenas e não indígenas. Os programas de rádio analisados demonstraram a identidade supra-étnica da UNI, estrategicamente construída como organização com caráter nacional. Ao mesmo tempo, os programas divulgavam e defendiam pertencimentos étnicos, hábitos e costumes próprios, o que não seria impedimento para que também fizessem parte da nação brasileira, como cidadãos que compõem a nação e ao mesmo apresentam distintividades culturais. Os programas apresentados nos anos de 1987 e 1988 destacaram à intensa participação de indígenas de diversos povos na Assembleia Nacional Constituinte, agiram no sentido de pressionar os parlamentares através da opinião pública e garantir direitos na Constituição brasileira, o que se concretizou no capítulo VIII da Ordem Social - “Dos Índios” na Constituição brasileira de 1988.

No período posterior à promulgação da Constituição Brasileira de 1988, a UNI perdeu força e surgiram diversas associações indígenas, não mais de cunho nacional, mas regionais, locais ou relativas a um povo específico. Nesse modelo de organização, os líderes das comunidades indígenas assumiram o papel de interlocutores nos diálogos interculturais com os não-indígenas. As ONGS continuaram atuando como parceiras. Nesse contexto, também marcado pelas renovações curriculares como a nova Lei de Diretrizes e Bases (LDB) de 1996 e os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) de 1997, uma série educativa produzida pela ONG Vídeo na Aldeias, intitulada “Índios no Brasil”, demonstra a promoção do protagonismo indígena em sua diversidade. Nesses vídeos produzidos originalmente em VHS²⁰⁷, voltados ao público escolar e consoantes com as novas diretrizes para educação, representantes de nove povos indígenas narraram histórias e memórias de seus povos, contando com a mediação dos antropólogos conteudistas da série e com o aparato tecnológico e expertise da ONG.

Para assumir o papel de interlocutores no diálogo interétnico e intercultural ao qual se propõem, o *site* Índios Online faz a utilização das mídias digitais do século XXI. Esse portal foi ao ar em abril de 2004, reunindo grupos indígenas do Nordeste brasileiro. O projeto foi desenvolvido pela ONG Thydêwá, cuja gestão conta atualmente com quatro indígenas de diferentes etnias. Demandas e reivindicações do presente indígena ganham evidência nesse projeto, demonstrando que os recorrentes conflitos por territórios catalisam as ações do ativismo indígena, que busca visibilidade no portal.

Sob o enfoque da etnomídia, as trinta *lives* realizadas pela webrádio Yandê no mês de abril de 2020 foram produzidas durante a pandemia do novo coronavírus e no distanciamento social necessário. Essa forma alternativa de mídia permite a visibilidade de novos atores e de antigas e novas demandas que se sobrepõem nas falas. O papel da Academia, a ‘nova borduna’, ficou bastante evidente nas entrevistas. Beneficiados por políticas de ações afirmativas no ensino superior, os indígenas que participaram das *lives* deixaram entrever em suas narrativas que estar na instituição universitária, instrumento dominador e ainda bastante colonizador, conforme se pôde concluir dos relatos, é fundamental aos processos de territorialização indígena. Nesse espaço ainda encontram dificuldades para legitimar seus modos de vida específicos, suas línguas e saberes. As falas revelam não apenas as dificuldades que enfrentam na esfera acadêmica, mas a forma como impactaram o meio acadêmico trazendo novos debates a

²⁰⁷ Video Home System é um tipo de gravação analógica.

partir de suas vivências e pautas, com forte centralidade no pertencimento étnico, na vida comunitária e em seus territórios.

A força da presença feminina indígena em espaços de representatividade na atualidade, antes ocupados apenas por homens, é ressaltada na pesquisa, sobretudo em sua atuação política e acadêmica. As disputas narrativas evidenciam que não há consenso quanto a uma agenda feminista que contemple as especificidades das mulheres indígenas e suas pautas coletivas, ligadas ao território. Diante da grande diversidade indígena no contexto brasileiro, torna-se necessário considerar as múltiplas possibilidades de narrativas, realidades e estratégias de lutas das mulheres indígenas.

A edição virtual inédita do Acampamento Terra Livre (ATL), a grande mobilização indígena nacional realizada anualmente na capital federal durante o mês de abril desde o ano de 2005, também foi produzida no contexto do distanciamento social em virtude da pandemia de 2020. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) é a promotora do ATL e faz uma articulação entre organizações indígenas regionais, mobilizando-as nas reivindicações junto ao Estado e à sociedade brasileira, unificando pautas de reivindicações e demandas indígenas. A pesquisa demonstra que a longevidade da APIB e do ATL representa a retomada de uma articulação política do movimento em nível nacional, sem o caráter supra-étnico do movimento indígena dos anos 1970/80, mas a partir da união das diversas organizações regionais, como forma de enfrentamento às ameaças aos direitos indígenas, acentuadas na última década.

Dados da APIB²⁰⁸ apresentam um panorama geral dos efeitos da pandemia nas populações indígenas no Brasil. Esse quadro é atualizado diariamente e na data de hoje nos informa 161 povos afetados, 38.643 casos confirmados e 870 indígenas vítimas fatais da doença. Em todo o Brasil o número de infectados chegou a 5.590.025 e até agora são 161.106 óbitos acumulados. Os números exprimem a gravidade da situação. Trago nessa conclusão a música dos jovens artistas indígenas Kandú Puri e Kaê Guajajara, intitulada Pandemia²⁰⁹. A canção não fala apenas da pandemia de 2020, mas, principalmente, das experiências temporais dos povos indígenas realçadas pela situação do presente. É nesse aspecto que enquadro a relevância da canção nessa conclusão e a relaciono ao texto aqui apresentado. Conforme afirmei anteriormente, os capítulos que estruturam essa tese e buscam dar conta de uma trajetória, em seu conjunto, são menos

²⁰⁸ Disponível em: <https://apiboficial.org/>. Acesso em 21/10/2020.

²⁰⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3NmY2F61GY8>. Acesso em 21/10/2020.

lineares do que aparentam e nos depoimentos aqui analisados parecem entrecruzar-se discursivamente, como na canção.

Pandemia

Não foi só a bala que matou meu povo não
Tanta epidemia amontoou mais de uma nação
Um rio de sangue na água cristalina
Até o contato com suas roupas me assassina

Andando na minha miséria
Na mente lapsos de uma velha floresta
Tô tipo uma onça rugindo da cela
Indígena gritando na favela

Vendo culturas inteiras sumindo
A epidemia vem matando
O maior grupo de risco há mais de 500 anos
Eu tentei, me isolei

E sempre ficam nessa de querer fazer contato
Nume'e kwaw hehe, a'e rupi nuexak kwaw
Ima'eahy haw
Nuvem de doença que contagia

Causando falência múltipla de órgãos
Eu tava na mata vem e me mata numa
Falência múltipla de povos
Vi um parente indo se lavar

Num grande rio de lama tóxica
Prevenir ou se contaminar
Isso é uma Guerra biológica
E tu que nunca foi de banho

Tá aprendendo a lavar a mão
Vai, compra tudo de álcool em gel
Olha pra tua poluição

Ah ando ure day gran txori ï pa omi xute
Txahé kapuna prika ï ambo nam ah ando
Heta kran
Ah ando hon upolatxa-ma tigagika tangweta
Ah ando hon upolatxa-ma ï ne pa kwandom-na

Não foi só a bala que matou meu povo não
Tanta epidemia amontoou mais de uma nação
Um rio de sangue na água cristalina
Até o contato com suas roupas me assassina
Como a varíola

Como a gripe
Tantas que o tamuz suportou
Ninguém solta a mão de ninguém
Ainda bem que ninguém segurou

Amo teko uzeeng ihewe hekepe
Ekize zo ma' e wi nehe
Epita me neràpuz pupe
Ah ando hon upolatxa-ma tigagika tangweta
Ah ando hon upolatxa-ma ï ne pa kwandom-na

Referências:

ABUD, K. M. A. História nossa de cada dia: saber escolar e saber acadêmico na sala de aula. In: MONTEIRO, A. M. F. C.; GASPARELLO, A. M.; MAGALHÃES, M. de S. (Orgs.). *Ensino de História: sujeitos, saberes e práticas*. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, Jan./Abr. 2012.

ALMEIDA, Fábio Chang de. O historiador e as fontes digitais: uma visão acerca da internet como fonte primária para pesquisas históricas. *Aedos: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós Graduação em História da UFRGS*, Porto Alegre, v. 3, n. 8, p. 9-30, 2011.

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

_____. O Lugar dos Índios na História entre Múltiplos Usos do Passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política”. In: SOIHET, R.; ALMEIDA, M. R. Celestino de ; AZEVEDO, C; GONTIJO, R. *Mitos, Projetos e Práticas Políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 207-230.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANIVERSÁRIO [programa de rádio]. Programa de Índio, 1º jun. 1986. Disponível em: <<http://www.programadeindio.org/index.php?s=pi&n=programa&pid=42>>. Acesso em: 30 dez. 2017.

ARRUTI, José Mauricio. A Emergência dos “Remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, v.3, n.2, 1997. pp. 7-38.

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil [APIB]. (2020). Documento Final do XV Acampamento Terra Livre. Brasília, DF. Disponível em: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2019/04/26/documento-final-do-xv-acampamento-terra-livre/>. Acesso em 31/10/2020.

BACIA AMAZÔNICA [programa de rádio]. Programa de Índio, 14 jul. 1985. Disponível em: <http://ikore.com.br/programa/bacia-amazonica/>. Acesso em 25/07/2018.

BAPTISTA, Patrick Leandro. “Cacique” Kretã: aquele que olha por cima da montanha enxerga mais alto. Dissertação de Mestrado em Antropologia social apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes. 2015.

BANIWA, G. Lei das Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade. *Cadernos de Pensamento Crítico Latino-Americano*, Rio de Janeiro, v. 35, p. 18-21, jan. 2013.

BARROS, Claudia; RUSSO, Kelly. Tecnologias digitais na educação escolar indígena: o que as pesquisas apontam? In: AMARO, I.; SOARES, M. C. S. (Org.). *Tecnologias digitais nas escolas: outras possibilidades para o conhecimento*. Petrópolis: DP et Alii, 2017. v. 1, p. 65-88.

BARROS, José Assunção de. As crises recentes da historiografia. *Diálogos*, v. 14, n. 1, 2010, p. 133-158.

BITTENCOURT, C. M. F. História das populações indígenas na escola: memórias e esquecimentos. In: MONTEIRO, A. M.; PEREIRA, A. A. (Org.). *Ensino de História e Culturas Afro-brasileiras e Indígenas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013, p.101-132.

BÖCCARA, Guillaume. “Antropologia Diacrônica”. *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, revista eletrônica, 2005. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/589>. Acesso em 04/09/2018.

BRASIL. Câmara dos Deputados. LDB: Lei de diretrizes e bases da educação nacional recurso eletrônico. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. 9. ed., Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/2762/ldb_5ed.pdf>. Acesso em: 12 de julho de 2014.

_____. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual / Secretaria de Educação Fundamental, Brasília: MEC/SEF, 1997.

_____. Ministério da Educação e do Desporto: Referencial curricular nacional para as escolas indígenas. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Fundamental, 1998.

_____. Ministério da Educação: Referenciais para a formação de professores indígenas. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Fundamental, 2002.

_____. Presidência da República. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao_compilado.htm>. Acesso em: 30 dez. 2017.

_____. Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Cria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais e aprova o respectivo regulamento. *Diário Oficial*: p. 4788, 24 jun. 1910 (Publicação Original). Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-8072-20-junho-1910-504520-publicacaooriginal-58095-pe.html>. Acesso em 13/11/2019.

_____. Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911. Dá novo regulamento ao Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Diário Oficial da União: Seção 1, p. 16996, 31 dez. 1911 (Publicação Original). Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9214-15-dezembro-1911-518009-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 13/11/2019.

_____. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Diário Oficial da União, 5 jan. 1916 (Publicação Original). Vigência Revogada pela Lei nº 10.406, de 2002. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071/imprensa.htm#art147. Acesso em 13/11/2019.

_____. Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Diário Oficial da União: seção 1, p. 17125, 14 jul. 1928, (Publicação Original). Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>. Acesso em 13/11/2019.

_____. Presidência da República. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em 13/11/2019.

_____. lei nº 9.472, de 16 de julho de 1997. Dispõe sobre a organização dos serviços de telecomunicações. Brasília, 16 de jul 1997. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9472.htm. Acesso em 02/04/2020.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pela Emenda constitucional nº 48, de 10 de agosto de 2005. Brasília, DF, 10 de ago 2005. Disponível em https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_26.06.2019/art_215_.asp. Acesso em 05/04/2020.

_____. Decreto-Lei nº 1.794, de 22 de novembro de 1939. Cria, no Ministério da Agricultura, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, p. 27203, 24 nov. 1939 (Publicação Original). Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1794-22-novembro-1939-411595-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 13/11/2019.

_____. Decreto nº 10.652, de 16 de outubro de 1942. Aprova o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios, do Ministério da Agricultura. Diário Oficial da União: seção 1, p. 15604, 20 out. 1942 (Publicação Original). Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-10652-16-outubro-1942-464627-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 13/11/2019.

_____. Decreto nº 12.318, de 27 de abril de 1943. Modifica o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios. Diário Oficial da União: seção 1, p. 6565, 29 abr. 1943 (Publicação Original). Disponível em

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-12318-27-abril-1943-458928-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 13/11/2019.

_____. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências. DOU, 6 dez.1967 (Publicação original). Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/1950-1969/L5371.htm. Acesso em 13/11/2019.

_____. Lei Geral de Telecomunicações. Lei n. 9 472, de 16 de julho de 1997. Dispõe sobre a organização dos serviços de telecomunicações, a criação e funcionamento de um órgão regulador e outros aspectos institucionais, nos termos da Emenda Constitucional n. 8, de 1995. Publicada no Diário Oficial da União de 17 de julho de 1997.

BRIDGE, Marco F.; DI FELICE, Massimo. *Votán-Zapata: a marcha indígena e a sublevação temporária*. São Paulo: Xamã, 2002.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. O movimento indígena no Brasil. In: WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). *Ensino de história indígena*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 143-175.

BUCCHIONI, Xenya de Aguiar. *Blog Diários: reflexões sobre a identidade indígena na virtualidade*. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – UNESP, Bauru, SP, 2010.

BURKE, Peter. *A escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

CASTRO, Hebe. História Social. In: FLAMARION, Ciro Cardoso; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 76-96.

CATARINA GUARANI [programa de rádio]. Programa de Índio, 16 nov. 1986. Disponível em: <http://ikore.com.br/programa/catarina-guarani/>. Acesso em 03/08/2018.

CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. Faça aqui o seu login: os historiadores, os computadores e as redes sociais online. *Revista História Hoje*, v. 3, nº 5, 2014, p. 165-188.

CHAKRABARTY, Dipesh. “O clima da história: quatro teses”. *Sopro*, n. 91, p. 4-22, 2013.

CEDI: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. *Povos Indígenas no Brasil: 1980*. São Paulo: CEDI, 1981.

_____. *Povos Indígenas no Brasil: 1981*. São Paulo: CEDI, 1982.

_____. *Povos Indígenas no Brasil: 1982*. São Paulo: CEDI, 1983.

_____. *Povos Indígenas no Brasil: 1983*. São Paulo: CEDI, 1984.

_____. *Povos Indígenas no Brasil: 1984*. São Paulo: CEDI, 1985.

_____. Povos Indígenas no Brasil: 1985. São Paulo: CEDI, 1986.

_____. Povos Indígenas no Brasil: 1986. São Paulo: CEDI, 1987.

_____. Povos Indígenas no Brasil: 1987-1990. São Paulo: CEDI, 1991.

CINEASTAS indígenas [vídeo]. Direção de Vincent Carelli. Vídeo nas Aldeias, 2010. Disponível em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=89>>. Acesso em: 30 dez. 2017.

COHN, Sérgio (org.). *Ailton Krenak*. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

COMMISSÃO RONDON. *Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas*: photographias da construcção, expedições e explorações desde 1900 a 1922. Rio de Janeiro: [s.n.], 1922.

COSTA, Eliane Sarmiento. Com quantos gigabytes se faz uma jangada, um barco que veleje: o Ministério da Cultura, na gestão Gilberto Gil, diante do cenário das redes e tecnologias digitais. 2011. 112 f. Dissertação (mestrado) - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais. Orientadora: Mariana Cavalcanti.

COSTA, Marcella Albaine Farias da. Currículo, história e tecnologia: que articulação na formação inicial de professores? Dissertação de mestrado. Orientada por Carmen Teresa Gabriel Le Ravallec. UFRJ, 2015.

COUTO, Ione Helena Pereira. A Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios - SPI. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011. p. 223-231.

CUNHA, L. O. P. da. Participação na mesa: “Rumo ao Ensino Superior – o que houve, o que há e o que se espera que exista”. In: SOUZA LIMA, A. C. de; BARROSO-HOFFMAN, M. (Org.). *Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil: políticas públicas de ação afirmativa e direitos culturais diferenciados*. Publicação do material referente ao seminário realizado em agosto de 2004. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ/Laced, 2007. p. 99-101. Relatório técnico publicado. Disponível em: <<http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/Desafios.pdf>>. Acesso em: 7 set. 2017.

DAMBRÓS, Cristiane. Contexto histórico e institucional na demarcação de terras indígenas no Brasil. *Revista NERA*, v. 22, n. 48, p. 174-189, Dossiê Território em Movimento, 2019.

Diário Oficial da União, Brasília, DF, 22 abr. 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/instrucao-normativa-n-9-de-16-de-abril-de-2020-253343033>. Acesso em 22/10/2020.

Documentos da Cúpula Mundial sobre a Sociedade da Informação [livro eletrônico]: Genebra 2003 e Túnis 2005 / International Telecommunication Union; [traduzido por Marcelo Amorim Guimarães]. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2014. Disponível em https://www.cgi.br/media/docs/publicacoes/1/CadernosCGIbr_DocumentosCMSI.pdf. Acesso em 08/04/2020

DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol. A noção de civilização na visão dos construtores do Império. 1989. Dissertação de mestrado. Niterói, Departamento de História, UFF.

Dutra, J. C. O.; Mayorga, C. (2019). Mulheres indígenas em movimento. *Psicologia: Ciência e Profissão* 2019 v. 39(n.spe)., e221693,113-129.

ELIAS, Norbert. Processos de formação de Estados e construção de nações. In: _____. *Escritos & ensaios 1: Estado, processo, opinião pública. Organização e apresentação* Frederico Neiburg e Leopoldo Waizbort. Rio de Janeiro: Zahar, 2006 (1972), p. 153-165.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, 1976. V.1.

FONTANA, Joseph. Em busca de novos caminhos. In: *História dos Homens*. Bauru: Edusc, 2004. p.471-490.

FRAGMENTOS de filmes produzidos pela Comissão Rondon. Produção: Comissão Rondon. Brasil: SPI, 1913. Internet. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RmJeOiLCS4I&list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec300ksIOu1W0Ys&index=22. Acesso em 13/11/2019.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2011.

_____. *Sagas sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/MN, UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

FUNERAL Bororo. Produção: Seção de Estudos/SPI. Brasil: SPI, 1953. Internet. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-Kdca9fgXMQ&list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec300ksIOu1W0Ys&index=1. Acesso em: 13/11/2019.

GABRIEL, Carmen Teresa. Currículo de História: entre experiências temporais e espaciais. Trabalho encomendado. In: *VIII Encontro Nacional Perspectivas do Ensino de História e III Encontro Internacional de Ensino de História*, 2012, p. 1-17.

GALLOIS, Dominique T.; CARELLI, Vincent. “Índios eletrônicos”: a rede indígena de

comunicação. *Sexta Feira: Antropolgia, Artes e Humanidades*, n. 2, p. 27-31, 1998]. Disponível em: <http://www.usp.br/revistasexta/fles/n2-web_1.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2017.

GOMES, Mércio Pereira. Por que sou rondoniano. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 23, n. 65, p. 173-191, 2009. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10446/12174>>. Acesso em: 10/11/ 2019.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada Alfabetização e Diversidade, 2006.

_____. Quando a Antropologia se defronta com a Educação: formação de professores índios no Brasil. *Pro-Posições*, vol.24, n.2, p. 69-80, maio/ago. 2013.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. Vendo o passado: representação e escrita da história. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v.15. n.2. p. 11-30. jul- dez. 2007

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A, 2006.

HARTOG, François. Situações postas à História. *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 17-33, jan./jun. 2012.

_____. Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A INVENÇÃO DAS TRADIÇÕES*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IANNI, Octávio. *Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia (1964-1978)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

IPEA. *Objetivos de Desenvolvimento do Milênio: Relatório Nacional de Acompanhamento/ Coordenação: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e Secretaria de Planejamento e Investimentos Estratégicos; supervisão: Grupo Técnico para o acompanhamento dos ODM*. Brasília: Ipea: MP, SPI, 2014. 208 p.

IPHAN. *Revista Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade para ações de preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro*, volume único, 2009. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/revista_2009.pdf>. Acesso em: 30/07/2016.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2008. 415 pg. Orientador: João Pacheco de Oliveira. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Indigenistas Associados [INA]. (2020). Nota Técnica: a Instrução Normativa da Funai nº 09/2020 e a gestão de interesses em torno da posse de terras públicas. Disponível em:

<https://indigenistasassociadosorg.files.wordpress.com/2020/04/2020-04-27-nota-tc3a9cnica-in-09.pdf>. Acesso em: 21/10/2020.

ÍNDIOS NA CONSTITUINTE [programa de rádio]. Programa de Índio, 05 jun. 1988. Disponível em: <http://ikore.com.br/programa/indios-na-constituente/>. Acesso em 06/08/2018.

ÍNDIOS NO CINEMA I [programa de rádio]. Programa de Índio, 28 jul. 1985. Disponível em: <http://ikore.com.br/programa/indios-no-cinema-i-2/>. Acesso em 29/07/2018.

INSPETORIA Especial de Fronteira. Produção: Inspetoria de Fronteiras. Brasil: SPI, 1938. Internet. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=yji9pw4tESo&list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec30OksIOu1W0Ys&index=30. Acesso em: 13/11/2019.

JACOB, Livia Penedo. Encontro com Ailton Krenak organizado por Sérgio Cohn. Palimpsesto, Rio de Janeiro, Ano 15, n. 22, jan.-jun. 2016, p. 444-448. Disponível em: <http://www.pgletras.uerj.br/palimpsesto/num22/resenha/palimpsesto22resenha03.pdf>. Acesso em: 20/08/2018. ISSN: 1809-3507.

JESUS, Graziela Menezes de. “*Para todos, tudo! Para nós, nada!*”: o poder nos discursos do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Dissertação (Mestrado em História) – UFES, Vitória, ES, 2007

KAXUYANA, Valéria Paye Pereira; SILVA, Suzy Evelyn de Souza. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, Ricardo (Org.). Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas. Brasília: Inesc, 2008. cap. 3, p. 38.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. Revista Estudos Feministas. 7 (1 e 2). 1999. 143-156.

LASMAR, Denise Portugal. O acervo imagético da Comissão Rondon: no Museu do Índio 1890-1938. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008, 264 p.

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. Revista de Antropologia, 57(1), 2014, 11-31.

LIMA, L. M. Cooperação e parceria no contexto de um projeto piloto: a experiência do PPTAL. In: SOUZA LIMA, A. C. de. Gestar e gerir: para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: Nuap: Relume-Dumará, 2002. p. 147-198. Disponível em: <<http://laced.etc.br/site/acervo/livros/gestar-e-gerir/>>. Acesso em: 03/08/2020.

LIMA, Natasha Correa. Juruna, único índio eleito no Congresso Nacional, gravava promessas de políticos. *Acervo O Globo*, Rio de Janeiro, 07 jul. 2017. Disponível em

<https://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/juruna-unico-indio-eleito-no-congresso-nacional-gravava-promessas-de-politicos-21564758>. Acesso em 12/08/2018.

LUCCHESI, Anita. A história sem fio: questões para o historiador da Era Google. In: XV Encontro Regional de História da ANPUH-RJ, 2012, Rio de Janeiro. Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-RJ, Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012, pp. 1-9.

_____. Digital History e Storiografia Digitale: estudo comparado sobre a Escrita da História no Tempo Presente (2001-2011). Dissertação (Mestrado em História Comparada). Programa de Pós-graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

LUCCHESI, Anita; MAYNARD, Dilton C. S. Novas tecnologias. In: Dicionário do ensino de história. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019.

LUCIANO, Gersem dos Santos (Baniwa). *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.

MACIEL, Laura Antunes. Sobre centenários, memórias e testemunhos da Comissão Rondon: pontos para reflexão. *Projeto História*, São Paulo, v. 58, p. 270-297, jan./mar. 2017.

MASSEY, Doreen. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, Antonio Augusto. O espaço da diferença. Campinas: Papirus, 2000, p. 176-185.

MATOS, Lucineide Magalhães de. Índios online: reflexões sobre comunicação, reconhecimento e cidadania / Lucineide Magalhães de Matos. – 2013. 225 f.; il. Orientador: Marco Antonio Roxo da Silva. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, 2013.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari. Campinas, SP, 2006. Orientador: John Manuel Monteiro. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

MAUAD, Ana Maria; LOPES, Marcos Felipe de Brum. História e Fotografia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.) *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 263-281.

MAYNARD, Dilton Cândido Santos. Escritos sobre história e internet. Rio de Janeiro: Luminária academia, 2011.

MELLO, Rodrigo Piquet Saboia de. A biblioteca Marechal Rondon e a disseminação de informações de natureza etnológica. *Bibliomar*, São Luís, v. 16, n. 2, jul./dez, 2017, p. 29-43.

MENDES, Marcos de Souza. *Heinz Forthmann e Darcy Ribeiro: cinema documentário no Serviço de Proteção aos Índios, SPI, 1949/1959*. Tese (Doutorado). UNICAMP, Campinas, SP, 2006.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de Meneses. História e imagem: iconografia/iconologia e além. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.) *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 243-262.

MINTZ, Sidney. Cultura: uma visão antropológica. *Revista Tempo*. Vol. 14, n.28. [1982] 2010. pp.223-237.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre-Docência) UNICAMP, Campinas, 2001.

_____. O desafio da História Indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís D. Benzi (Orgs.) *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus*. Brasília: MEC/ Mari/ Unesco, 1995. p. 221-228.

MOREL, Cristina Massadar; MOREL, Marco. *Almanaque Histórico Rondon: a construção do Brasil e a causa indígena*. Brasília: 2009. Suplemento: guia do professor. Disponível em: http://www.projetomemoria.art.br/rondon/arquivos/material_pedagogico/pm_2009_rondon_almanaque_historico.pdf. Acesso em 10/11/2019.

MUNDURUKU, Daniel. A literatura indígena e as novas tecnologias da memória. In: _____. *Roda de conversas sobre os indígenas brasileiros*. São Paulo: Prumo, 2012a, p. 27-31.

_____. Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou. In: _____. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012b.p. 43-58.

_____. Somos aqueles por quem esperamos. In: _____. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012c. p. 61-175.

NICOLAZZI, Fernando. A história entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 53, p. 229-257, jul./dez. 2010.

NIGRI, Sarah Domingues da Rocha, ¡Nunca más un México sin nosotros!: um estudo sobre as novas representações do indígena construídas pelo movimento zapatista mexicano (1994-1996) / Sarah Domingues da Rocha Nigri. – 2009. 180 f.: il. Orientador: Antonio Carlos Amador Gil. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

NÚCLEO de Cultura Indígena. Programa de índio, [s.d.]. Disponível em: <http://www.programadeindio.org/index.php?s=pi&n=pi_nucleo>. Acesso em: 30 dez. 2017.

Objetivos de Desenvolvimento do Milênio: Relatório Nacional de Acompanhamento/ Coordenação: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e Secretaria de Planejamento e Investimentos Estratégicos; supervisão: Grupo Técnico para o acompanhamento dos ODM. - Brasília: Ipea: MP, SPI, 2014. 208 p.

OLIVEIRA, Bruno Pacheco de. *Mídia índio(s): comunidades indígenas e novas tecnologias de comunicação*. – Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2014.

_____. *Quebra a cabaça e espalha a semente: desafios para um protagonismo indígena* / Bruno Pacheco de Oliveira. - Rio de Janeiro: E-Papers, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. In Souza Lima, Antonio Carlos (org) *Tutela: Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

_____. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA*. Rio de Janeiro, n. 4, p. 47-77, 1998.

_____. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. 1ª. ed. Brasília: MEC/UNESCO, 2006, v. 1, 268p.

ONU – DIREITOS HUMANOS I [programa de rádio]. Programa de Índio, 18 ago. 1985. Disponível em: <http://ikore.com.br/programa/onu-direitos-humanos/>. Acesso em 31/07/2018.

ONU – DIREITOS HUMANOS II [programa de rádio]. Programa de Índio, 25 ago. 1985. Disponível em: <http://ikore.com.br/programa/onu-direitos-humanos-ii/>. Acesso em 01/08/2017.

OS ÍNDIOS Urubu: um dia na vida de uma tribo da floresta tropical. Produção: Seção de Estudos/SPI. Brasil: SPI, 1949. Internet. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gMeYmyxKRDY&list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec300ksIOu1W0Ys&index=28. Acesso em: 13/11/2019.

PAPPIANI, Ângela. Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas. *Revista Novos Olhares*, vol.1, n.1, p. 107-118, jun., 2012.

PARIMÃ: fronteiras do Brasil. Produção: Inspetoria de Fronteiras. Brasil: SPI, 1927. Internet. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tsTyVgRo_xU&list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec300ksIOu1W0Ys&index=31. Acesso em: 13/11/2019.

PEREIRA, Eliete da Silva. *Ciborgues indígenas@s.br: a presença nativa no ciberespaço*. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas). Brasília: UnB, 2007.

_____. *Ciborgues indígenas@.br: a presença nativa no ciberespaço*. São Paulo: Annablume, 2012.

PEREIRA FILHO, José Eduardo. A EMBRATEL: da era da intervenção ao tempo da competição. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, n.18, p. 33-47, 2002.

PROGRAMA DE ESTREIA [programa de rádio]. Programa de Índio, 30 jun. 1985. Disponível em: <http://ikore.com.br/programa/programa-de-estreia/>. Acesso em 22/07/2018.

RENESE, Nicodème de. Perspectivas indígenas sobre e na internet: ensaio regressivo sobre o uso da comunicação em grupos ameríndios no Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – USP, São Paulo, SP, 2011.

RIBEIRO, Darcy. A política indigenista brasileira. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura – Serviço de Informação Agrícola, 1962.

_____. *O indigenista Rondon*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura – Serviço de Documentação, 1958.

_____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. 495p.

_____. *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia da Letras. 1996.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Papirus, vol. 1-3, 1997.

RITUAIS e festas Borôro. Produção: Comissão Rondon. Brasil: SPI, 1917. Internet. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ein6eKqMBtE&list=PLXjOjQuQ72zTYoYxm_ec30OksIOu1W0Ys&index=32. Acesso em: 13/11/2019.

RONDON, Cândido Mariano Silva. *Índios do Brasil: norte do rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Conselho Nacional de Proteção aos Índios. v.3. (Publicação n.99). 1956.

_____. *Índios do Brasil: cabeceiras do Xingu/rio Araguaia e Oiapóque*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Conselho Nacional de Proteção aos Índios. v.2. (Publicação n.98). 1953.

_____. *Índios do Brasil: do centro ao noroeste e sul de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Conselho Nacional de Proteção aos Índios. (Publicação n.97). 1946.

RUBIM, Altaci Corrêa. O reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre o Brasil e o Peru. Orientadora Enilde Leite de Jesus Faulstich. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, 2016.

SACCHI, Angela. Mulheres Indígenas e Participação Política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológicas*, v. 14, p. 105-120, 2003.

SANTOS, Claudia Faria Gomes dos. Sabemos a lo que vamos y qye vale la pena: um estudo sobre a resistência zapatista à globalização (1994-2008), 2012. Orientador:

Antonio Carlos Amador Gil. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

SILVA, Frederico A. Barbosa da. Cultura Viva e o Digital. In: *Pontos de cultura: olhares sobre o Programa Cultura Viva* / organizadores: Frederico Barbosa, Lia Calabre. - Brasília: Ipea, 2011. 245 p.

SILVA, Giovani José da. Perspectivas do Ensino de História e Diversidade Étnico-cultural: contribuições a um debate transdisciplinar. In: ZAMBONI, Ernesta; GALZERANI, Maria Carolina B.; PACIEVITCH, Caroline. *Memória, Sensibilidades e Saberes*. Campinas, SP: Alínea, 2015, p. 52-63.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, 21(2) 425-457, 2015.

_____. O exercício da tutela sobre os povos indígenas no Brasil: um itinerário de pesquisa e algumas considerações sobre as políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. In Souza Lima, Antonio Carlos (org) *Tutela: Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

_____. Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011. p. 201-211.

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

_____. (Org.). *Gestar e Gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2002, 316 pp. (Coleção Antropologia da Política).

_____. Ações afirmativas no ensino superior e povos indígenas no Brasil: uma trajetória de trabalho. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 50, p. 377-448, jan./abr. 2018.

SCHWARCS, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. In. *Novos estudos*. CEBRAP, Jul 2005, nº. 72, p.119-135.

TACCA, Fernando de. O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. v.18, n.1, jan.-mar. 2011, p.191-223.

_____. A amplitude cinematográfica de Luiz Thomas Reis. *Cadernos de Antropologia e Imagem (UERJ)*, v. 18, p. 1-2, 2005.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TURIN, Rodrigo. O “selvagem” entre dois tempos: a escrita etnográfica de Couto de Magalhães. *Varia História*, Belo Horizonte, vol.28, nº 48, p.781-803, jul/dez, 2012.

VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora. Introdução. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Orgs.). *Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries*. Lisboa: Fim de Século, 2003, p. 9-17.

VITALI, Marcela Araújo. A identidade étnica indígena no discurso político do movimento zapatista: a voz do —Viejo Antonio” (1994-1998) / Marcela Araújo Vitali. – 2014.160 f.: il. Dissertação de mestrado. Orientador: Antonio Carlos Amador Gil. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

VERDUM, Ricardo (Org.). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008.

WEBER, Max. Burocracia; In: _____. *Ensaio de sociologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. pp. 229-282.

WERÁ, Kaká. *Álvaro Tukano*. Tembete. Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (7ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, pp.7-72.

XAVANTE EM SÃO PAULO [programa de rádio]. Programa de Índio, 21 jul. 1985. Disponível em: <http://ikore.com.br/programa/xavante-em-sao-paulo/>. Acesso em 25/07/2018.

ANEXOS

Anexo I - Programa de estreia

Data: 30/06/1985

Ailton Krenak, Álvaro Tukano e Biraci Yawanawá (Biraci Yawanaw, líder do Acre (Amazônia Ocidental) coordenador da UNI naquela região), falam sobre a UNI, a FUNAI, conflitos nas áreas Pankararé, Tukano, Kaingang, Uruê wau-wau, Xocó, e territórios indígenas em Roraima e Acre e da precária assistência às aldeias nas áreas de saúde e educação.

Música povo Suruí

Narrador: primeira experiência radiofônica da comunidade indígena do Brasil. Um programa produzido e apresentado pelo pessoal do Núcleo de Cultura da União das Nações Indígenas. A cultura, a música, as histórias e mitos e a luta pela manutenção da vida e do meio ambiente, tudo isso apresentado da forma como o índio mantém a sua história há milhares de anos, falando, contando.

Álvaro Tukano inicia sua narrativa em língua Tukano.

Tukano: Estas são as minhas palavras na minha língua o que quer dizer: esta é uma saudação com o nosso pronunciamento nessa rádio, o símbolo de nossa história, o símbolo de nossa resistência, que até hoje não podíamos falar antes, mas hoje com a Nova República, esta é uma grande esperança para o povo brasileiro, principalmente para as nações indígenas que nunca tiveram a vez de falar nas emissoras. A língua Tukano é uma das 120 línguas faladas no Brasil. É um idioma além do português. Essa língua é falada na Amazônia Oriental. Nosso povo vive tanto no Brasil, na Colômbia e na Venezuela meu nome de cerimônia é “Doetihiro”, o meu nome de batismo católico eu me chamo de Álvaro, que na verdade não tem muito sentido na minha cultura, mas no sentido dos brancos tem valor porque consta como documento. Comigo está o Ailton Krenak, grande companheiro que deve ter uma nova experiência da sua cultura e um grande companheiro de nossa luta.

Krenak: Eu sou Ailton, sou filho de uma pequena nação, nação Krenak, que habita a região do Vale do Rio Doce, na fronteira do estado de Minas Gerais com Espírito Santo. Eu estou desde o início da década de 70 morando no estado de São Paulo e junto com parte do meu pessoal, da minha família. Eu venho desenvolvendo a mais de 3 anos um trabalho de coordenação de movimento indígena, atualmente eu sou coordenador de publicações da União das Nações Indígenas e a partir desse programa que nós estamos

realizando, nós vamos fazer, nós vamos buscar uma maneira de estar trazendo sempre aqui algum parente, algum índio que esteja ou de passagem por São Paulo ou através de entrevistas feita nas aldeias trazer um pouco da cultura indígena, um pouco da realidade dos povos indígenas para essa população urbana que tem muito pouca informação sobre o nosso povo. É uma tentativa nossa de nos aproximarmos e de diminuir essa distância, fazendo com que possamos viver, na medida em que conhecemos mais a cultura do outro vivermos em paz, existir algum nível de solidariedade entre os nossos povos. Na medida em que entendermos que somos uma nação pluricultural, pluriétnica com diversidade cultural imensa e que essa diversidade não empobrece, mas ao contrário só enriquece nossa experiência como seres humanos nós vamos ser muito mais fortes. Agora nós vamos ouvir uma cantiga dos nossos parentes do povo Suiá...

Krenak: Para prosseguir, o Álvaro vai explicar o que é a União das nações Indígenas, afinal de contas nós estamos iniciando um contato com o público que não tem conhecimento da existência de uma população indígena no Brasil e de uma organização das nações indígenas. Então Álvaro, o que é a União das Nações Indígenas?

Álvaro Tukano: União das Nações indígenas é a força das 180 nações indígenas que temos aqui no Brasil, é a expressão viva de uma população de 200 mil índios. A União das Nações Indígenas é a forma de manter a cultura, a crença, toda a ciência milenar que temos ainda hoje no Brasil. A União das Nações Indígenas surgiu de uma ideia que surgiu de vários companheiros índios que morreram durante todo esse tempo de colonialismo que se instalou no Brasil.

Ailton Krenak: Nós sabemos do nosso parente Ângelo Kretã que foi assassinado em 81 e sabemos de Marçal Guarani que foi assassinado também em Mato Grosso em 83.

Álvaro Tukano: A bem dizer, a história do Brasil para o índio não mudou nada, não houve nenhuma justiça, embora que a Funai está ali disposta a tratar, assistir o índio, está deixando casa vez mais marginalizado, então por isso existe a União das nações Indígenas, tanto é que é um órgão de consciência da população indígena no Brasil que de certa forma vem perturbando aqueles ditadores que ficam ocupando, roubando nossas riquezas aqui no Brasil. Por exemplo em 81, o general Golbery Couto e Silva interferiu bravamente dizendo que a União das nações indígenas significava uma ameaça para o Brasil, que só tinha uma nação que é o Brasil. Isso nós temos que compreender que o branco pensa diferente do índio, toda vez que o branco pensa em nação ele só pensa em guerra, ele não pensa em festa, ele não pensa na educação, ele não pensa em nada pelo futuro, simplesmente a vontade dele é de berrar, esse não é o objeto da União das nações Indígenas, o nosso objetivo é harmonizar como nações indígenas, fortalecer a cultura brasileira, fortalecer a imagem do país e limpar toda a sujeira que a Funai impôs em toda a sua história nos últimos tempos. Nós tivemos várias reuniões, desde Roraima até o Rio Grande do Sul, de Pernambuco até o estado do Acre, então nós realmente existimos, nós não somos assim uma entidade do governo, nós somos um movimento de índios, onde nossos sacerdotes, nossos pajés, as nossas crenças estão simplesmente dando uma força para que possamos ser reconhecidos como nações indígenas e o que nós exigimos é simplesmente o direito de viver como qualquer ser humano. É isso que o estado brasileiro tem que compreender, é essa civilização que estamos querendo educar, a civilização dos brancos que parece ser uma única

civilização, esta única civilização para 180 nações indígenas, sendo ela, esta educação estatal, não tem nenhuma esperança para as nações indígenas o que o estado deve fazer a partir de hoje é assimilar a cultura, o conhecimento da ciência das populações indígenas. Este é o objetivo das nações indígenas.

Música Suruí...

Krenak: Biraci, a secretaria de cultura lá do Acre firmou um convênio com as comunidades indígenas lá do Acre e está e está apoiando um trabalho de formação de monitores em educação para as aldeias indígenas, como é que tá esse trabalho?

Biraci: Surgiu desde que a Comissão Pró-índio do Acre organizou um projetozinho pra treinar nossos monitores que é uma coisa que é muito importante pra nós hoje, nós vemos que a maioria dos funcionários da Funai não são comprometidos com as culturas das comunidades indígenas, no entanto nossos próprios parentes são pessoas de sangue, eles têm dois compromissos de uma vez só: primeiro que ele tá trabalhando com seu povo e segundo que ele é índio também da mesma comunidade, então isso é uma coisa muito importante pra nós.

Krenak: Biraci, nós sabemos que a Funai acabou de fazer um concurso admitindo 200 funcionários para trabalhar em áreas indígenas, como vocês se sentem, qual a interferência que ocorre quando a Funai indica esses funcionários para trabalhar dentro da comunidade indígena?

Biraci: isso pra nós é uma forma de controlar a nossa vida, de tirar a nossa liberdade de trabalhar junto de nosso povo, porque eu acredito que nós índios somos pessoas que temos capacidade de fazer qualquer trabalho que qualquer branco funcionário da Funai faz dentro da nossa comunidade, fazemos até muito mais melhor e com mais compromisso. Então isso é uma forma da Funai de não deixar a gente participar dentro do seu movimento, dentro do que lhe pertence. Mas lá no nosso estado, lá na nossa região no Acre nós não aceitamos qualquer funcionário como chefe de posto, como enfermeiro, como professor da Funai.

Tukano: muitas vezes também, a medicina do branco desapropria o nosso conhecimento, por exemplo, penicilina geralmente é remédio pra ser aplicado no índio, isso dói muito. E como é que você vê a situação triste como essa diante do pajé? Porque o médico branco vai sempre desvalorizar o nosso sacerdote, os nossos feiticeiros.

Biraci: eu acredito que temos que mostrar a resistência que tivemos até hoje e muito antes sem precisar de remédio de branco e que os nossos próprios pajés vêm curando nós. Agora, hoje as nações indígenas têm enfrentado uma dificuldade muito grande, porque existem muitos remédios que curam doença de índio, mas só que é uma doença trazida por eles mesmos. Porque de primeiro a gente não tinha essas doenças tão perigosas que a gente vê hoje. Então a gente não precisava desses remédios, agora a gente tá precisando porque tem essa doença que não existia dentro das nossas comunidades, então isso é uma coisa muito ruim porque, primeiro de tudo, nossos pajés nunca vão poder curar uma tuberculose ou doença muito perigosa.

Tukano: eu quero ressaltar uma coisa bem clara para os ouvintes, que a medicina indígena é uma medicina natural e talvez mais eficiente do que essa medicina que tem

nessa sociedade, que fica simplesmente explorando os pobres, quer dizer, o pobre que fica doente aqui ele morre, as vezes salvo por milagre. Então essas coisas que o branco tem que compreender, nossa medicina é uma cultura milenar, nossas formas de conhecimento em astronomia e outras coisas é o calendário que trazemos na nossa cabeça. Então o objetivo da União das nações indígenas sempre estará promovendo esse tipo de debate, seja nas comunidades indígenas, nas escolas dos brancos, é por isso que chegamos aqui para dar a primeira rodada da palavra dos dirigentes da União das Nações indígenas.

Canção entoada pelos suruí.

Notícias: conflitos nas áreas Pankararé, Tukano, Kaingang, Uruê wau-wau, Xocó, e territórios indígenas em Roraima e Acre e da precária assistência às aldeias nas áreas de saúde e educação (denúncias).

Produção de Ângela Pappiani e Ailton Krenak

Anexo II – Bacia Amazônica

Data: 14/07/1985

Ailton Krenak e Álvaro Tukano falam sobre a Organização dos Povos Indígenas da Bacia Amazônica e sobre os problemas enfrentados pelas comunidades que vivem na Amazônia e em áreas de fronteiras.

Música Povo Guajibo (o povo Guajibo vive na Colômbia e Venezuela)

Krenak: Boa noite. Música Guajibo. [...] Quais são os países membros da Bacia Amazônica?

Álvaro Tukano: Segundo os Estados com conceito de mundo ocidental, o Brasil faz parte da Bacia Amazônica com as seguintes fronteiras: Bolívia, Peru, Colômbia, Venezuela e Guianas, né?

Krenak: Sim. Isso aí é da parte do, do... (Álvaro Tukano diz “branco” e Ailton continua) tem o pacto da Bacia Amazônica que foi feito por parte de cada um dos governos dessas nações-Estados, né Álvaro? E quando foi que iniciou esse trabalho das comunidades indígenas, das organizações indígenas desses diversos países buscando uma representação supranacional da Bacia Amazônica, a partir de quando?

Tukano: Foi numa reunião que tivemos na primeira assembleia técnica no Instituto Indigenista Interamericano em Tulio (Equador) de 29 a 31 de junho de 1981. Depois nós fizemos uma reunião somente de índios em Lima e depois nós fizemos uma outra reunião com os antropólogos e indigenistas entre 08 a 11 de março de 83 [...] na Venezuela, onde encontramos nossos parentes que moram na Venezuela, que são grandes guerreiros. Quer dizer, lá na Amazônia pra nós não tem fronteira. Agora existe fronteira no mundo dos brancos. Isso criou uma divisão como sempre na história do Brasil, eles continuam dividindo as tribos indígenas.

Krenak: Álvaro, no caso do povo Yanomami que vive na banda do Brasil em Roraima e que é um povo que são aproximadamente 18.000 pessoas. Quase a metade do povo Yanomami vive do lado venezuelano. O pacto da Bacia Amazônica e agora essa coordenação dos povos indígenas da Bacia Amazônica tem uma maneira de interceder junto ao governo de Venezuela? Como está sendo visto isso para a demarcação do território Yanomami?

Tukano: Todos os povos indígenas da Bacia Amazônica, nós estamos buscando uma coesão dos entendimentos de manter a nossa cultura, então por isso os índios da Bacia

Amazônica Venezuelana têm uma interferência junto ao governo venezuelano pra preservar uma terra que sempre foi deles, sabe por quê? Quer dizer na cultura indígena o que é o mais importante é a terra, pra caçar, pra pescar, pra fazer festa. Então uma terra faz parte do mundo de qualquer tribo indígena. Por isso, existe na Amazônia toda mais ou menos, quer dizer, são mais de 300 tribos indígenas e mais de 1 milhão e meio.

Krenak: Isso contando com a população indígena dos 5 países da bacia.

Tukano, exatamente, incluindo o Equador.

Krenak: Como é que tá a situação do povo Guajibo, na fronteira do território federal de Amazonas, do lado venezuelano? Eles estão com estradas, semelhantes a Transamazônica cortando o território deles.

Tukano: Tem estradas, tem as empresas petroleiras, as madeireiras que estão sempre derrubando a mata onde é importante no mundo dos índios. Também as novas tribos, chegaram junto aos Yanomami, do lado venezuelano, e começaram a se catequizar, sempre impondo uma evangelização bastante paternalista que prejudicou a maioria das tribos da Amazônia, né?

Krenak: A maior parte dos ouvintes não sabe o que é “novas tribos”, então seria importante se você esclarecesse.

Tukano: As novas tribos é uma seita protestante lá dos EUA do tipo da Igreja Batista e que eles acreditam somente no Deus deles e tudo o que é da cultura indígena, tudo que tem o Deus dos índios eles consideram que é orgia, sabe? Então não dá pra gente entender. Então é isso que acontece aqui no Brasil também, junto com as tribos Satere e mesmo na minha região do Alto Rio Negro. Então a tribo indígena Wanano que mora no rio Içana do Alto Rio Negro, também tem interferência muito grande dos missionários da “Novas Tribos”. Então essa gente, essa “Novas tribos” simplesmente eles ficam explorando as riquezas minerais, são simplesmente como se fosse espionagem, são espões.

Krenak: Álvaro, vamos chamar a música dos Guajibo e vamos continuar nossa conversa aqui, tem muita notícia, muitas novidades da sua vinda do rio Negro. Eu queria que você chamasse a música dos Guajibo, que você passou por lá, conhece esses parentes, então eu queria que você chamasse a música deles aí. Qual é a música que a gente vai ouvir?

Tukano: Bem, nossos parentes Guajibo, eles são de outra tribo, eu não sei falar a língua deles mas sempre houve a troca de mulheres para os nossos casamentos, porque na nossa região é assim, a mulher vai pra uma tribo para casar e também a mulher daquela tribo tem que vir para nossa tribo para diminuir as intrigas. Então para bem dizer todos os nossos parentes que estão do lado venezuelano, do lado colombiano, no Brasil, nós formamos um só povo. Então essa música dos Guajibo é uma música onde as mulheres e os homens cantam numa forma de roda e quem não aguentar vai saindo, né? Sai, entra, sai, entra, até pegar espírito.

Música Guajibo.

Krenak: Álvaro. Como está essa coordenadoria dos povos da Bacia Amazônica, qual a perspectiva dessa organização dos povos da bacia Amazônica?

Tukana: As organizações indígenas da Bacia Amazônica têm dois objetivos. Um dos objetivos é para manter a cultura como nações indígenas, segundo é pra gente usufruir das riquezas existentes naquelas terras porque durante toda a história da Amazônia até hoje, as nossas riquezas sempre foram saqueadas. Então os governos fizeram um acordo para saquear mais uma vez nossas riquezas. Eles esquecem que nós somos os verdadeiros donos da terra e ficam poluindo os rios, cortando toda mata, abrindo estrada e isso leva uma série de problemas sociais às populações indígenas. Então para evitar essas coisas é que existe uma coordenadoria das populações indígenas da Bacia Amazônica que muitas vezes para o mundo do branco seja até bom demais porque estamos defendendo o que é de todos.

Krenak: Escuta, no mês de julho de 83, foi uma delegação da coordenadoria da Bacia Amazônica participar do grupo de trabalho na ONU em Genebra e você foi fazendo parte do trabalho. O que vocês levaram pra ONU?

Tukano: nós fomos dizer na ONU que as coisas da Bacia Amazônica, sobretudo do povo brasileiro e do povo em geral que vive na Bacia Amazônica, nunca são tratados num foro tão importante, sobretudo as questões indígenas. Então nós fomos lá para exigir um espaço para que as populações indígenas possam ter uma voz própria para poder falar das questões indígenas junto com as Organizações Não Governamentais.

Krenak: os representantes de governo, do governo da Venezuela, do governo brasileiro, que na ocasião e até hoje continuam defendendo políticas globais para a Bacia Amazônica, como elas se colocam lá na ONU em relação a defesa que os povos indígenas estão fazendo agora?

Tukano: Bem, é que os índios para eles é como se nós fôssemos um bando de animais homogêneos, né? Quando na verdade as nações indígenas, nós não podemos ser nivelados, as nações indígenas, cada qual, cada tribo, falando a sua língua, temos tradições diferentes. Então essas coisas os governos não entendem, eles pensam que o brasileiro é um só, quando na verdade o brasileiro são vários povos, não é? Então nós estamos querendo essa força de muitas tribos indígenas para defender a Amazônia. E também por outro lado, nós estamos percebendo que os governos, não os governos né, que os interesses das grandes empresas multinacionais querem justamente saquear tudo que tem na Bacia Amazônica, não fica nada pra Bacia Amazônica.

Krenak: Então, uma coisa que estou lembrando aqui é que, por exemplo, uma reportagem sobre a Amazônia, quando a questão é abordada na escola sobre a Amazônia, na maioria das vezes se conclui que a Amazônia é aquele pedaço que vai do Acre até o Pará, isso daí do ponto de vista de uma geopolítica brasileira, sei lá. Para o povo indígena, para o nosso povo, a Amazônia significa muito mais do que isso. Significa toda uma cadeia de ecossistemas que inclui os grandes rios, que inclui as florestas, as montanhas. Como você vê hoje a possibilidade de fazer uma defesa objetiva, uma defesa real desse território que vem sendo invadido sistematicamente?

Tukano: Para defender a Bacia Amazônica, no caso do Brasil, é que as terras indígenas devem ser demarcadas, né? Porque o índio defende muito bem a natureza. Agora o

branco não. O branco ele desconfia da natureza, ele fica depredando e isso não gostamos não, sabe. Agora o que eu posso dizer é que como é que podemos defender a Bacia Amazônica, eu diria o seguinte que os brancos não devem pensar que a Amazônia é habitada somente pelos índios, não é. A Amazônia ultimamente tem sido habitada mais pelos brancos e por isso ela está sendo fraca para se defender, porque os brancos, eles abrem estrada, leva empresa, e tudo o que não presta ele leva pra Amazônia. Então por isso os índios ficam muito tristes, eles não conseguem mais entender como é triste essa civilização que veio da Europa, porque até hoje eles continuam roubando a riqueza cultural do povo brasileiro, da população indígena. Então por isso vou chamar uma música aí, que é dos companheiros Guajibos. Essa música geralmente as mulheres cantam. Os homens, por mais que eles sejam ruins, grossos pra bem dizer, de vez em quando eles são muito bons para as mulheres, ficam com saudade e elas se sentem seguras e vice-versa, né?

Música Guajibo

Krenak: Continuando aqui com a nossa conversa, como está a situação dos Tukano, no Alto rio Negro?

Tukano: Os Tukano, Dessano, Tuyuca, Macu, Arapasso, Guanano, Baniwa, Baré e mais outros grupos, nós formamos uma família, e atualmente, para bem dizer, infelizmente por um lado, a maioria fala a língua Tukano porque sempre a civilização matou a língua de outras minorias, né? A nossa situação é meio triste.

Krenak: É semelhante a dos guajibo do lado da Venezuela?

Tukano: É muito semelhante porque a terra não está demarcada porque ultimamente a Funai fica dizendo que as terras indígenas que estão na área de segurança nacional dificilmente podem ser demarcadas, sabe. Então isso revoltou os índios do rio Negro, porque eles disseram o seguinte, puxa nós vivemos aqui, nossos pais já viveram aqui, nós nascemos, crescemos e morremos aqui. Por que que o governo gosta de vigiar tanto, gosta de abraçar a fronteira, por que que ele não ajuda a demarcar as terras indígenas? Essa é a interrogação dos índios. É o que eles desafiam também. Dizem que os militares chegam e passam 2, 4 ou 6 meses e depois vão embora. Os pares também, eles vêm e depois vão embora. O índio não. Ele fica lá, sempre defendendo aquelas fronteiras, impostas. Então a nossa situação está triste, está havendo uma grande invasão de empresas mineradoras como Gold Amazon, que é do Mestrinho, que tem o apoio do Gilberto Mestrinho, o governador do Amazonas.

Krenak: Mas isso é um apoio oficial do estado ou é uma coisa feita oculta, invasão?

Tukano: É que no Amazonas, principalmente rio Negro e Roraima, existe potencial de minério muito grande. Então existem vários garimpeiros que trabalham dia e noite, as mãos deles ficam cheias de calo, os pés perdem até o couro, eles andam no meio do mato até 8 dias para chegar no garimpo, com quilos de farinha nas costas, perdem até as unhas dos dedos dos pés. Depois eles vão vender aos pequenos e grandes comerciantes. Então tudo que está acontecendo de exploração de ouro lá, não está legalizado, mas formou-se assim um tipo de uma máfia, que ninguém controla. Então é disso que as empresas sobrevivem, porque se alguém chegasse lá para controlar, uma coisa que justamente poderia beneficiar as comunidades indígenas.

Krenak: Beneficiar inclusive o país, né. Fica nessa demagogia de dizer que é riqueza que está em terra indígena, tem que pagar a dívida externa, beneficiar o país, quando na verdade nós sabemos que não é para beneficiar o país, é interesse pessoal desses invasores.

Tukano: Por exemplo, no rio Negro, segundo as informações vindas dos líderes, já saíram mais de 160 quilos de ouro. Embora, assim, o povo ficou mais pobre, então isso é muito ruim. Não é somente o índio que passa a ser pobre, também o pobre do garimpeiro que sai aqui do Sul ou então do Nordeste pra lá, ele fica com leishmaniose, malária, passa fome, aí, invés de gerar um progresso, gera é fome. É muito triste para as comunidades indígenas. Então essas coisas eu creio que devem ser corrigidas pelo governo brasileiro. E para corrigir o governo deveria fazer um acordo com as comunidades indígenas para explorar as riquezas existentes naquelas terras com a participação da Funai para combater os invasores, essa é a proposta dos índios.

Krenak: Essa é a proposta que a coordenação da Bacia Amazônica tem apresentado para o governo.

Tukano: Se a gente não fizer isso aí, os garimpeiros, principalmente os donos das empresas ficam dizendo, puxa o índio não trabalha, o índio é preguiçoso, então fica o índio sempre levando a culpa, pagando o pato de todo mundo. Assim também não dá, né? A gente sofrendo desde que os portugueses chegaram aqui, a gente somos considerados preguiçosos, mas nós não somos preguiçosos não, veja bem, o índio trabalha, ele pesca de noite, apanha chuva de noite, vai caçar de noite, então o índio não é tão preguiçoso quanto pensam alguns. Então eu vejo que o índio está sendo muito apartado ultimamente, não tem mais onde ele escapar, então o sistema dos colonizadores que chegaram aqui para saquear está empurrando o índio no último ponto agora.

Krenak: Álvaro, vamos chamar mais uma música de flauta, aí?

Música de flauta

Krenak: Na verdade, Álvaro, o que está ocorrendo é que quase todas as áreas de Roraima, do Amazonas, do Acre, toda aquela fronteira de Brasil ali está tudo com invasão de mineradores e garimpo.

Tukano: Está mesmo, isso é muito perigoso, para os índios e para os brancos, porque isso pode gerar um conflito por causa dos interesses externos. Então para resolver essa situação, as terras indígenas têm que ser demarcadas de qualquer forma. Essa é uma maneira de evitar briga.

Krenak: e as comunidades sofrem, têm sofrido desde a perda do território, consequências na parte da saúde, consequências na parte da cultura, uma perda muito grande. Eu creio que mesmo que se o Brasil viesse a ganhar muito com isso, não se justifica que mais uma vez a população indígena venha a ser sacrificada em nome desses interesses.

Tukano: Eu creio que o atual presidente da Funai deveria denunciar ou então que a Funai deveria ser dirigida por um colegiado de antropólogos e indigenistas com a

participação das próprias lideranças. Acho que essa seria a maneira de solucionar a questão indígena, evitar maiores conflitos por causa da terra.

Anexo III - Xavante em São Paulo

Data: 21/07/1985

Este programa traz uma conversa com Wazaé, Cidanere, Paulo Cipassé e Jurandir Siridiwê sobre a cultura do povo Xavante e sua visão da cidade de São Paulo.

Música povo Xavante.

Inicia com uma fala na língua Xavante (Aldeia Pimentel Barbosa MT).

Música do povo Xavante.

Paulo Cipassé traduz a fala do seu pai Wazaé, que não fala o português.

Paulo Cipassé: o pai estava falando a situação de hoje, do índio brasileiro. Antigamente eles viviam em paz, no Brasil existia uma floresta enorme, então hoje em dia não tem jeito assim para viver como antigamente vivia. E hoje a maior preocupação dos velhos, qualquer índio no Brasil, a maior preocupação deles é o que vai acontecer com os netos e com os filhos deles. Hoje é difícil para viver sem atrito com fazendeiro. O índio não luta à toa com o fazendeiro. Ele luta quando tem motivo. Como o meu pai estava falando hoje em dia o índio tem que estudar muito para resolver o problema de ... todos os índios do Brasil, a maioria tem que sair da aldeia para estudar, para vir para cidade para aprender, para estudar e se formar até chegar na faculdade, depois começar a lutar e resolver o problema do índio. Como meu pai estava falando, até hoje não existiu um presidente da República que goste do índio, então hoje em dia só quer massacrar o índio, enganar o índio, tomar a terra do índio para o Brasil sair da crise, que está passando necessidade no Brasil. Então conforme meu pai estava falando, o Brasil é enorme, é grande demais o Brasil como país, o país tem condição de sair da crise que todos os brasileiros estão passando hoje em dia. O Brasil é uma terra muito boa para plantar qualquer coisa, qualquer produto. No Japão, uma terra pequena, mas no Brasil é ao contrário, eles querem, mas não é só a terra do índio que tem uma terra boa para plantar. Então esses fazendeiros que têm terra mais grande que o índio, tem uns que até plantam arroz, feijão, batata, tem alguns que tem terra grande e só quer botar jagunço lá, uns 10 caras, uns 20 caras para vigiar pra ninguém tomar a terra dele.

Música Xavante - canto dos adolescentes.

Krenak: Esse programa está sendo feito com os nossos parentes Xavante e vocês acabaram de ouvir essa cantiga que é uma cantiga do povo Xavante gravada na Aldeia Pimentel Barbosa. Eu estou aqui com o Paulo que vai continuar falando sobre o pensamento do pai dele e do significado da terra para o seu povo.

Paulo: O índio tem tanta terra para ele sobreviver, mas a maioria dos fazendeiros falam que o índio não mexe com a terra, mas o índio tem a terra não é para destruir, os fazendeiros fazem plantação de soja ou de arroz ou de feijão. O índio faz o contrário com a terra. Ele conserva a natureza para não diminuir os bichos da natureza, os passarinhos, a cobra, a anta. Os fazendeiros compram uma fazenda, uma floresta, eles destroem tudo, só quer a riqueza só, e matam os bichos daquela fazenda que ele comprou. O índio não, o índio quer a terra para sobreviver, para aumentar a população do índio, o branco não, o branco faz o contrário com a terra, a maioria fala que os índios são preguiçosos, não, é o contrário, o índio trabalha e todo índio trabalha, tem suas roças, corta cana, arroz, feijão, batata, mamão. Eles falam que nós é preguiçoso (sic), porque eles é mais avançado que a gente (sic), tem equipamento, eles nem precisam usar mão de obra, eles têm trator, têm arador, então eles não têm que usar mão de obra pra plantar. Quando o índio luta, quando tem um atrito com o fazendeiro para tomar aquela terra, ele tem direito, ele tem direito a ter terra, o índio é que é o dono do Brasil.

Krenak: Paulo, como é que foi essa vinda de vocês aqui para São Paulo no mês de julho?

Paulo: Vai fazer três anos que a gente estuda lá, né, esse ano. A gente já estudou em várias cidades como Ribeirão Preto, estado de São Paulo, já estudamos 2 anos, já estudamos no Mato Grosso, em Cuiabá, Chapada dos Guimarães, estudamos 2 anos em Barra do Garça [...] então todas as férias de julho e janeiro vamos passar na aldeia, agora essas férias nós deixamos pra passar na aldeia em dezembro, resolvemos vir pra cá pra conhecer São Paulo também, estou aqui na primeira vez, conhecendo São Paulo, e meu primo é a segunda vez que está aqui, [...] nós viemos também conhecer o pessoal que está estudando e finalmente conhecemos você, né. Nós temos muitos amigos que convidaram a gente [...]

Krenak: Jurandir, como é que você ... você já veio segunda, terceira vez em SP?

Jurandir: É, eu comecei estudar em Ribeirão Preto, né. Com 12 anos eu vim conhecer, mas naquele tempo eu não sabia o que era São Paulo, a gente vê a cidade enorme [...] com convites a gente conhece grandes metrópoles do Brasil.

Música Xavante

Paulo: a aldeia Pimentel fica perto de São Felix [...] a aldeia original era São Domingo, depois eles mudaram e fundaram a aldeia de Rio das Mortes, [...]

Wazaé fala em sua língua o que achou da cidade de São Paulo.

Paulo traduz seu pai: ele está estranhando, tem um carro atrás do outro, tem que esperar o sinal verde. Aqui é muito movimento, tem muita população, aqui mora muita gente.

Krenak: Paulo, por que vocês estão estudando?

Paulo: Eu quero fazer curso de medicina para melhorar a área da saúde.

Krenak; E você?

Cidanere: quero ser veterinário [...] e advocacia, quero ser advogado.

Agradecimentos.

Anexo IV – ONU – DIREITOS HUMANOS I

Data: 18/08/1985

O tema deste programa é a participação de Álvaro Tukano, Daniel Pareci e Tobias Makuxi em um trabalho para a Subcomissão de Direitos Humanos, na ONU, em Genebra.

Música: povo Guajibo

Álvaro Tukano: Nós estamos voltando de Genebra onde fomos participar de um grupo de trabalho na Subcomissão de Direitos Humanos. Foram 3 delegados brasileiros, o Macuxi Valdir Tobias de Roraima, representando 40.000 índios; o Daniel [...], índio Pareci do Mato Grosso, representando as comunidades indígenas do Centro-Oeste; eu, Álvaro Tukano. Juntos representamos a União das Nações Indígenas. Vamos agora discutir o que se tratou na ONU, como foi a nossa presença e o que trazemos de bom para as sociedades indígenas brasileiras.

Krenak: Daniel, como foi o proveito dessa participação em Genebra?

Daniel: O proveito de uma forma bastante ampla. Ela foi positiva porque nos deu a possibilidade, a oportunidade de termos outras ideias, outros níveis de relações com outras organizações indígenas, com organizações não governamentais. Tivemos também a oportunidade de ouvir presentemente a posição de diferentes representantes de governos de estados que se fizeram presente no grupo de trabalho sobre a questão dos direitos dos povos indígenas. Então dentro deste amplo contexto vigente dentro da ONU, então dá para gente aos poucos ir vendo um horizonte, quais são as possibilidades reais, até que ponto podemos ter realmente resultados concretos para a solução, ou melhor dizendo, para encaminhamento de soluções dos problemas das questões indígenas.

Krenak: Você acha que os governos e organismos internacionais estão preocupados com a solução da questão da demarcação de terras indígenas hoje, Álvaro?

Tukano: Bem, ali não se tratou na ONU de resolver as questões indígenas de imediato, mas isto vai levar um processo a longo prazo para que a ONU faça uma política genérica para as populações indígenas para garantir suas terras, suas tradições e sobretudo para que eles tenham uma autonomia econômica e política dentro de suas

tradições. Então isso que ficou claro. Agora para solucionar a questão indígena depende da organização dentro do seu estado, buscar negociações, fazer suas alianças políticas, porque ficou muito bem claro que a questão indígena é uma questão social e que por essa razão, acho que no caso brasileiro, a Funai tem por obrigação solucionar a questão indígena e a união das nações Indígenas tem, por outro lado, a obrigação de apertar, negociar, junto com suas lideranças para a garantia de suas terras. Para fazer uma boa observação para garantir as nossas terras, vamos ouvir um canto de coração, uma canção que um pajé traz de si para curar seu paciente.

Música do povo Guajibo.

Krenak: Tobias, você pela primeira vez foi a um fórum internacional representando no caso o povo indígena do território de Roraima, e mais precisamente os Macuxi. Como você se sentiu num lugar onde se fala em primeiro lugar línguas que são línguas europeias, onde você teve um pouco de dificuldade de compreender os debates, mas você acredita na importância de um fórum desse? como você sentiu?

Tobias: Eu senti basicamente que na minha posição, no meu trabalho em Roraima, que ela me trouxe um pouco de conhecimento para fazer um movimento democrático com os Macuxi em Roraima. E por outro lado eu estive imaginando pelos trabalhos que estamos fazendo em Roraima e me deu um pouco de esforço, né, me deu uma coragem para fazer outro tipo de trabalho que estamos pensando em fazer em Roraima.

Krenak: Então eu acho que é muito positivo na medida em que um tuxaua sai de um território distante participa de um congresso desse, vê a complexidade da luta, vê como está difícil não só aqui no Brasil, porque você deve ter visto o depoimento de outros índios contando que nos outros países está muito complicado, não é Tobias?

Tobias: Sim, isso do ponto de vista que eu vi, isso que realmente em toda a ponta do mundo aí eu acho que está o sofrimento dos povos indígenas no mundo inteiro.

Krenak: Isso que o Álvaro disse de um fórum como a ONU reconhecer o povo indígena como uma questão social grave, uma questão social que esbarra hoje em relação às políticas de vários governos de 5 continentes te deu uma visão mais precisa do movimento que estamos vivendo hoje, certo Daniel?

Daniel: É realmente por que o nosso amigo Álvaro dizia que a questão indígena é uma questão social, eu completaria ainda mais, é uma questão também política porque sobretudo quando se trata de defender a terra dos povos indígenas tocamos naturalmente também no interesse de propriedades sobre as terras, interesse de exploração dos recursos naturais, dos recursos minerais existentes nessas terras. É a visão do concreto no momento no caso dos Yanomami, cuja criação do parque ainda não foi submetida ao aval do governo, porque justamente a área dos Yanomami é uma área que além de ser fronteira é uma área ricamente cheia de minérios e madeiras e tudo mais. Então, portanto, a questão do índio é muito grave e requer uma mudança de política. Então é bastante difícil no momento atual a gente perceber ou ter assim ao menos uma sensibilidade de num curto espaço de tempo a gente ver que realmente as políticas dos governos possam realmente ir de encontro (sic) aos interesses dos povos indígenas. Então é obrigação, é o dever do próprio índio, tornar-se consciente politicamente, tornar-se consciente sobretudo de sua própria situação e também criticar-se em relação

as suas próprias posturas diante da sociedade, diante das estruturas de poder. Então hoje o caminho nosso é por aí.

Krenak: Quando você fala, Daniel, dessa questão do índio tomar uma postura política, politizar-se e entender a questão da premência da terra hoje, do direito do povo indígena, você não vê perigo de, nesse processo, o povo indígena sofrer uma perda da sua característica, daquilo que é mais rico para o povo indígena que é a sua cultura?

Daniel: Eu acredito que não porque a pessoa tornar-se consciente de sua situação e tomar decisões políticas diante das diversas circunstâncias que são apresentadas, eu acredito que não vai diferir em nada em relação as culturas dos povos indígenas, porque a partir do momento que a própria comunidade ou o próprio índio tem plena consciência de sua cultura, tem plena consciência de suas tradições, tem plena consciência do valor das suas mitologias, na postura de comportamentos éticos e morais e religiosos, eu acredito que a partir do momento que ele tem plena consciência de todas essas forças oriundas de sua própria origem ele pode se tornar conscientemente político e justamente a partir dessa base fazer uma luta bastante eficaz, bastante produtiva e bastante frutífera para sua melhoria como povo distinto.

Krenak: O que será que significa para a nação Macuxi ter tido um representante seu viajando para fora do Brasil e participando de um congresso em Genebra onde se reuniu na ONU representantes do mundo inteiro, hein Tobias?

Tobias: Bom, imaginando também um certo ponto a gente lá em Roraima, que como eu sou representante de Macuxi, Wapixana e outras mais tribos que se encontram nas regiões, eu achei, você sabe muito bem, você conhece uma ponta da região de lá, como a barra lá é quente, né. Como o governo está querendo destruir, e os deputados e outros mais aí, então eu acho que pra mim é muito pesado, né, mas a gente espera que se apresente alguns adversários para trabalhar junto com a gente aí para representar o trabalho dos Macuxi com os Wapixana.

Música do povo Guajibo, rio Orinoco, Venezuela (explicação sobre o rito que envolve a dança e seus poderes curativos).

Krenak: Você sabe, Tobias, que nenhum daqueles deputados de Roraima e nem o governador de Roraima nunca foram à ONU? Eles gostariam muito de ir à ONU algum dia, isso, por exemplo, te coloca numa posição muito relativa em relação aqueles homens que são os poderosos de Roraima, eles vão ter que te respeitar mais um pouco, não só porque você é um representante Macuxi, mas também porque você veio de um fórum internacional onde você discutiu essas questões, você já pensou nisso?

Tobias: Basicamente tem outra coisa aí, eu fui daqui, pensava que ia conversar na língua portuguesa lá para falar mal dessas pessoas daí, como na Funai, né, que em Roraima a Funai eu conheço muito bem, e os deputados também e o governador também. Mas isso deu tudo ao contrário para mim, eu da minha parte não falei nem um instante, eu li um documento que foi escrito e alguém produziu por lá, mas para mim não saiu nada lá.

Krenak: Mas a sua presença dentro da ONU, a presença de um Macuxi dentro da ONU, isso, Tobias, ninguém nunca vai tirar. Um Macuxi, da pequena nação Macuxi, foi para Genebra, esteve lá dentro da ONU e acompanhou os trabalhos de direitos humanos,

apresentou documentos denunciando e vai retornar agora para o seu território com força, você vai retornar com a força de ser um representante a nível internacional de povos indígenas, da luta indígena. Você vai ter, os seus parentes todos vão ter com eles agora um companheiro que tem um pouco mais de compreensão que viu um pouco mais da realidade que cerca o povo indígena hoje e que cerca de certa maneira toda a população do mundo. Isso eu acho que fortalece, né Álvaro?

Tukano: Bem, a preocupação da gente lá foi a referência da língua oficial da ONU, né? Mas a nossa presença foi mais valiosa porque a gente conseguiu jogar de acordo com as artimanhas que já existem lá, e conseguimos sensibilizar as demais organizações não governamentais que a problemática indígena no Brasil ela é muito diferente dos outros Estados. Primeiro que existe uma lei específica que é incoerente com as realidades indígenas, e segundo que nós estamos buscando diálogo aos poucos, primeiro fazendo o pequeno trabalho junto às comunidades indígenas, segundo que cada tribo indígena tenha a sua voz e que tenha participação mais ativa e que busque a sua autodeterminação de acordo com a estrutura existente em cada tribo. Então eu creio que a presença do Cabixi, do Macuxi e mesmo do Tukano, principalmente aqui como uma delegação da União das Nações Indígenas, pela primeira vez o movimento indígena no Brasil mandou seus delegados oficiais num fórum internacional tão importante que foi na ONU. Esta é a importância do nosso movimento indígena e nossa presença aqui na volta ao Brasil.

Daniel: Eu acredito que também isso possa refletir no nível de cúpula da UNI, dos líderes do movimento indígena do Brasil, que realmente essa nossa participação na ONU venha dar mais legitimidade ao próprio movimento que eles querem levar para a frente, porque estamos aqui dois representantes autenticamente de base que é o Valdemar [...] mais eu, o movimento indígena do Brasil teve representatividade dada a presença de elementos de base na participação junto ao grupo de trabalho na Organização das Nações Unidas.

Krenak: Você estava fazendo referência ao caso de representantes da comunidade que estão junto à comunidade poder estar no fórum desse. E o Tobias estava explicando a dificuldade de poder se expressar dentro de um tribunal como esse da ONU e de poder acompanhar os trabalhos. Isso de certa maneira tem sido uma restrição, quando a gente vai constituir uma delegação uma das restrições é essa, é de como que a gente vai incluir um parente que está na aldeia numa delegação e de como ele vai poder acompanhar esses trabalhos e nós chegamos à conclusão que mesmo que ele não tenha condições de fazer uma intervenção num fórum desse, é importante que ele esteja presente lá, que ele faça presença, que o povo dele esteja presente. Você acha que essa representação sai perdendo alguma coisa pelo parente não saber falar a língua estrangeira, Daniel?

Daniel: O único aspecto negativo é que o indivíduo não participa ativamente e também não tem condições de compreender plenamente tudo o que é falado, tudo que é dito, tudo o que é comentado, tudo o que é discutido.

Música Guajibo

Tukano: Bem, companheiros, vamos continuar o nosso programa no próximo domingo que são notícias muito importantes principalmente para todos os companheiros que estão engajados na luta pela terra, pela paz, nós como índios estamos defendendo nossas terras. Este programa é um programa que busca aliados, uma conscientização clara, sincera e acima de tudo humanitária. Continue escrevendo ao Programa de Índio, rádio USP, caixa postal 8191. Agradecemos aos companheiros Flávio e Luis que nos enviaram suas cartas na qual nos sentimos orgulhosos porque percebemos que nosso trabalho é importante e nossa capacidade de desenvolver um trabalho aqui é uma simples demonstração que buscamos uma igualdade. Também no próximo domingo vamos estar sorteando para aqueles companheiros que nos enviaram suas cartas um disco suruí. Portanto aguardamos cartas e mais sugestões para melhorara o nosso trabalho.

Anexo V - Índios na Constituinte

Data: 05/06/1988 | Foto: arquivo ISA

Programa sobre o movimento indígena na Constituinte e os artigos relacionados aos direitos indígenas na Constituição com depoimentos de Ailton Krenak, Manuel Moura Tukano, Paulo Bororo, Francisco Kaingang, Didiocó, Dep. Lisaneas Maciel (PDT-RJ), Deputado Rui Nedel (PMDB-RS), Mário Juruna Xavante e Arui Gavião do Maranhão.

Música Povo Guajibo

Krenak: Nós estamos aí ouvindo o canto do povo Caiapó, os guerreiros Caiapó que estiveram em Brasília acompanhando a negociação das lideranças dos vários partidos que foram designados para fazer o acordo, o entendimento entorno do nosso texto que seria votado. Houve momentos de muita expectativa e esse canto bonito foi feito dentro do Congresso Nacional, numa sala anexa à liderança do PMDB, aonde os deputados chegaram finalmente a um entendimento e que contempla de forma positiva os interesses das comunidades indígenas.

Música de flautas Guajibo.

Krenak: [...] voltando ao tema da Constituinte que nós tivemos votado essa semana, ele teve grande dificuldade de andamento, acredito que principalmente porque havia uma insistência da Funai, havia uma insistência do governo no sentido de manter o artigo que tratava da aculturação indígena. A maioria das lideranças indígenas que estiveram acompanhando essa questão em Brasília não aceitavam e manifestaram muito temor de que se essa questão da aculturação viesse a ser confirmada seria uma maneira de legalizar a invasão das terras indígenas e a expropriação dos recursos naturais existentes nessas áreas. Nós já noticiamos aqui a criação das colônias indígenas que vinha sendo

implementada pelo governo com base justamente nesse princípio da aculturação que estava fixado no artigo 271, que era o último artigo do capítulo sobre populações indígenas. As lideranças que os partidos designaram para discutir essa questão tiveram muita resistência em aceitar o argumento de que as populações indígenas, tanto os Guarani do interior de São Paulo, os Kaingang do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande como os Yanomami lá de Roraima devem ter seus direitos assegurados sem a distinção, sem o estabelecimento de uma diferença entre índios que mantêm um contato permanente com a sociedade nacional e os grupos indígenas que ainda não têm essa convivência intensificada. A justificativa da defesa desse pensamento é de que a população indígena têm sido historicamente roubada nos seus direitos, perdido suas terras e como consequência mais grave da perda da terra a descaracterização cultural e que a maioria das práticas e que a maioria das práticas que resultam da perda das terras indígenas, na destruição desses espaços tradicionais são movidas pelo próprio governo, pelo Estado. Agora o governo não pode se apropriar ou justificar ações de expropriações de terras indígenas justamente com base na história de que os índios estão aculturados. O contato indiscriminado com a sociedade nacional que resulta na perda de aspectos da tradição, geralmente são originados da passagens de estradas dentro dos territórios indígenas, da colonização, da ocupação das regiões de habitação indígena e foi com base nisso que nós conseguimos argumentar com os deputados essa semana e conseguimos ter retirado do texto da Constituição o artigo 271. Eu acredito que foi o aspecto mais positivo que nós tivemos nessa negociação, além de puxar uma série de atribuições que antes eram do executivo, do presidente da república, da Funai, Ministério do Interior para o Congresso Nacional. Hoje, se uma empresa mineradora tiver alguma intenção de explorar minério em terras indígenas ela vai ter que encaminhar uma proposta para o Congresso Nacional, que vai apreciar essa proposta e nós achamos que na medida em que o Congresso Nacional é renovado periodicamente e está representado ali por vários partidos, por vários setores da vida nacional, os interesses das comunidades podem estar mais preservados quando apenas o executivo podia deliberar sobre questões tão fundamentais para o nosso povo. Nós vamos ter a opinião de muitos parentes aqui sobre o que acham, como pensam que daqui para frente essa legislação nos favoreça, como entendem a possibilidade de assegurar as terras indígenas, inclusive no sentido em que as próprias comunidades indígenas venham constituir propostas suas para uma participação nas economias regionais do país sem, no entanto, abrir mão de suas formas tradicionais de organização, de viver, e mesmo de aproveitar os recursos naturais existentes nas suas regiões.

Música Guajibo.

Krenak: Você deve estar pensando como que centenas de pessoas indígenas se deslocaram de regiões diferentes do país e conseguiram permanecer durante uma semana, durante quase duas semanas em Brasília no Congresso permanente. Nós tivemos muita dificuldade para assegurar isso e foi improvisado um acampamento em Brasília, num setor de chácaras próximo ao centro de Brasília que nós instalamos uma aldeia ali e dali nós nos deslocávamos diariamente para o Congresso. À noite nós nos reuníamos permanentemente também para discutir, avaliar. Conseguimos levar até alguns deputados no acampamento para ouvir a opinião de algumas das lideranças que vieram para Brasília, para debater conosco. Esse acampamento durou quase quinze dias, em algum período ele tinha cem pessoas, cento e cinquenta pessoas, algumas delegações

estiveram em Brasília no início da negociação, mas tiveram que ir embora para suas aldeias, não puderam permanecer até o final e foram substituídos por outros grupos indígenas que foram chegando. E do pessoal que mais esteve representado, numericamente o grupo que mais esteve presente ao longo de todo esse acompanhamento foi o pessoal Kaiapó, que é gente da tribo do Raoni, que é um dos Kaiapó mais conhecidos. Vieram os Kaiapó do Xingu, os Kaiapó do Pará de várias aldeias, tanto que, como era o grupo mais numeroso, foram eles que fizeram as manifestações mais expressivas de canto, de cerimônia lá no Congresso. As outras comunidades indígenas estavam representadas por três, quatro lideranças de seu povo, que se deslocaram para ali também. Ao todo nós tivemos trinta e cinco tribos representadas em todo esse período que nós ficamos em Brasília fechando essa votação do texto. O Manuel Moura é um índio Tukano, lá do Alto Rio Negro que esteve coordenando esse acampamento, recebendo as delegações e que esteve permanentemente discutindo com o pessoal e vai estar dando agora uma ideia do que foi a chegada das delegações e o acompanhamento dessa votação em Brasília.

Moura: Muitas delegações vieram com único objetivo também, para a Constituição, para que os nossos direitos sejam inseridos na Constituição brasileira. Acho que comparado às Constituições anteriores, pelo que eu vejo é a melhor Constituição que houve nesses últimos tempos, acho que vai assegurar mais os problemas de terra ao nosso lado.

Krenak: Uma parte do texto da Constituição que criou muita discussão para todo o nosso pessoal foi aquele artigo 271, que separava índios aculturados dos índios sem contato, o que você considera dessa discussão e da conclusão que nós tivemos de derrubar esse artigo 271?

Moura: Isso eu vi o movimento dos companheiros, foi uma das vitórias melhores que nós tivemos nos últimos tempos, principalmente suprimir esses artigos.

Krenak: Nós sabemos que o artigo 271 era o escudo que a Funai utilizava para enfiar as colônias indígenas nas comunidades. Como é que você acha que fica a questão das colônias indígenas agora que a gente conseguiu a supressão do 271?

Moura: Acho que nós temos que batalhar para que essa lei seja vigorada, não adianta ficar no papel porque senão vai ficar parado novamente se a gente não mexer nada. Eu entendo que se a gente mexer, que as colônias não vão continuar sendo implantadas em todo território brasileiro, principalmente nas áreas indígenas.

Música de flauta Guajibo.

Krenak: Nós vamos estar ouvindo depoimentos, o pensamento de várias lideranças indígenas sobre o que avança nesse novo texto que nós tivemos agora na Constituição.

Paulo Bororo: O texto que as comunidades, que as lideranças que estiveram aqui, nós reunidos, realmente algumas partes foram aceitas, na verdade o pouco que nós conseguimos agora nós vamos ter que exigir da Funai que a Funai execute o trabalho mediante o texto que foi, quer dizer, dessa lei nova que nós índios ajudou a que ela possa ser aprovada, não só aprovada como também da consciência dos índios, que ela seja executada pela Funai como ela deve ser feita, assim como os textos de mineração,

madeireiros, dentro das áreas. Agora que vamos ver se realmente a Funai, que ela obedeça a lei que a Constituição aprovou e com a maior parte dos votos dos deputados e que não deixe conflitos de fazendeiros, ou de mineradoras, ou de garimpeiros, madeireiros dentro da área.

Krenak: A maioria das lideranças indígenas manifestam uma expectativa de que a nova constituição restrinja a margem de manobra da Funai, que evite que a Funai tome decisões sem consultar as comunidades indígenas. Um aspecto também ressaltado pelo Paulo Bororo que acabou de falar agora, lá do Mato Grosso, é de que as comunidades indígenas poderão participar mais diretamente dessa questão e depende muito da nossa vigilância o cumprimento pelo governo desse novo texto. O que me lembra também o fato de que o texto que foi aprovado para meio ambiente, ele exige agora no capítulo de meio ambiente que toda e qualquer iniciativa que vai alterar áreas ecológicas, os rios, as florestas, elas terão que ser plenamente discutidas pelo Congresso, terá que ser feito um relatório de impacto ambiental, terá que ser previsto desde o início a possibilidade de recuperação das áreas que forem degradadas. Eu acredito que isso de alguma maneira vem reforçar a nossa preocupação e a nossa luta no sentido de preservar essas áreas de ocupação tradicional. Seu Francisco é um Kaingang, já idoso, com mais de setenta anos de idade e que vem enfrentando lá no Paraná, a muito tempo uma situação de extrema dificuldade. A área dele que é a reserva indígena de Mangueirinha é uma das últimas regiões do Brasil onde havia ainda uma floresta natural de araucária. A Funai instalou uma serraria lá dentro dessa reserva, destruiu uma grande parte da floresta e isso tem sido praticamente a luta do Seu Francisco nos últimos dez anos, o de assegurar que a área indígena seja de controle da comunidade indígena, que não haja destruição daquele lugar. Nós vamos ouvir agora um pouco o Seu Francisco, Kaingang lá do Paraná.

Francisco Kaingang: Eu achei muito bom essa votação da Constituinte que deu apoio às comunidades indígenas que nós iríamos ficar cativos pela Funai, mas agora sim nós imo (sic) conseguir o nosso palpite de trabalho, os nossos planos de desejo que é a demarcação de nossas terras e nós como índio, já como índio capacitado, como índio documentado, eleitores, já temos carteira de identidade, que nós tava (sic) a ser como índio aculturado, não poderíamos mais viver nas nossas reservas indígenas e hoje felizmente imo (sic) continuar sendo índios. Como eu tenho pensado e tenho falado que nós poderíamos formar índios na faculdade, como seja, índio na faculdade de direito, índio na faculdade de medicina, índio na faculdade de engenharia, agronomia e antropologia. Isso o índio pode ser capaz para isso e é capaz. É que nós não tivemos oportunidade ainda.

Krenak: Eu estou aqui com Didiocó lá do Silveira, do litoral de São Paulo, que junto com outras lideranças Guarani está aqui acompanhando a votação da Constituinte. Eu vou saber a opinião dele se ele gostou de participar desse trabalho.

Didiocó fala na língua Guarani.

Krenak: Você acha que esse novo texto que a Constituinte fez hoje, que o deputado votou hoje, ajuda a garantir a terra indígena?

Didiocó responde na língua Guarani.

Krenak: Você acha que com essa nova constituição agora, as comunidades indígenas do Brasil podem fazer festa ou ainda precisam tomar cuidado?

Didiocó: Podem fazer festa.

Krenak: Os Guarani aqui do litoral de São Paulo, representados pelo Didiocó, por outras lideranças dessa região, estiveram acompanhando como você ouviu aí. Acreditam que incluir no texto da Constituição do Brasil a garantia dos direitos indígenas é muito importante para manter sua tradição, para continuar fazendo suas cerimônias e acham que é um motivo de festa ter assegurado esses direitos.

Música Guajibo.

Krenak: Nós tivemos 497 votos favoráveis ao texto indígena. Os deputados que mais se destacaram no sentido da negociação favorável desse texto foi o deputado Plínio que foi designado pelo PT, o deputado Rui Nedel do PDT, o deputado Lysâneas Maciel, além do senador Severo Gomes que fez um trabalho muito intenso de articulação com o PMDB para ter aprovado esse texto. Nós temos uma avaliação aqui do deputado Lysâneas Maciel e do Rui Nedel sobre o texto final que foi aprovado, eu acho que seria importante dar uma escutadinha:

Lysâneas Maciel: Olha, a tradição nossa, dos conservadores e não permitir mudanças, e a mudança é no sentido de destruir a comunidade indígena. Aquilo que está sendo pleiteado ali, as várias medidas, o artigo 271, a questão da disponibilidade das terras, a questão da igualdade do índio sem a proteção do Estado, não há tutela do Estado, toda ela é no sentido de destruir uma comunidade que sistematicamente vem sendo destruída. De 900 tribos, hoje nós temos 180. De 6 milhões de índios, hoje nós temos 180 mil, de maneira que isso é uma marcha inexorável e a marcha do Centrão é essa, não permitir uma política até aqui adotada. Inclusive por um presidente da Funai que é um indivíduo inescrupuloso, um indivíduo sem qualquer critério, um indivíduo que está ligado às madeiras. A Funai é hoje um instrumento contra o índio e não a favor das suas reivindicações mais legítimas. Deixou de ser um instrumento de proteção ao índio para ser um instrumento de dizimar o índio, permitir que as mineradoras, as madeiras penetrem aquelas terras e causem extremo dano a toda a comunidade indígena, conforme é atestado aos diretamente interessados que são os próprios índios.

Krenak: Nós tivemos aí a fala do deputado Lysâneas Maciel que é lá do Rio de Janeiro, PDT, e vamos ouvir o deputado Rui Nedel, PMDB, Rio Grande do Sul, que tem uma posição muito firme em relação a questão dos direitos indígenas.

Rui Nedel: Nós pessoalmente temos uma posição bem firmada e dura, nessa nós não vamos ceder. Tenho dito que eu sou um dos que mais cederam, eu queria a criação do Estado indígena, sonhava com isso há anos atrás, onde houvesse uma organização que possibilitasse a aculturação de dentro para fora. Queria que o índio tivesse representação na ONU, é a única raça na humanidade que não tem representação na Organização das Nações Unidas, nisso tudo eu estou cedendo. Essa questão da aculturação, o branco não pode decidir pela aculturação do índio, porque ele vai julgar a aculturação do índio de acordo com o seu interesse e nós precisamos salvar o interesse do povo nativo. Isso é fundamental.

Canto Guajibo.

Krenak: Agora nós vamos a opinião do Mário Juruna que esteve acompanhando toda essa negociação também em Brasília que, sobretudo, ficou muito preocupado com essa história de aculturação ou de índio aculturado. Como ele não fala português, você vai ter um pouco de dificuldade de entender se ele está falando de índios torturados ou de índios aculturados, mas vamos lá.

Juruna: Esse problema, a 271, tá na cara do presidente da Funai, quem preparou isso foi o presidente da Funai, ele está querendo exterminar o índio aculturado, para poder diminuir o número de índio na aldeia. Diminuir também a terra indígena. Porque o índio também vai saindo também e vai esvaziando a reserva, vai esvaziando a comunidade indígena. Então sobrando pouca comunidade indígena, [...] pessoa que saiu não é aculturado coisa nenhuma, que a gente é obrigado a aprender, não é favor que a gente aprende o português, então ele diz que a gente não é mais índio, o presidente da Funai atual que não gosta de índio, que não aceita a pressão que ele tá fazendo em cima dele, então essa briga é em cima de mim. Então pega todo o resto, o índio é aculturado. Então aproveitou tudo isso para poder proibir o voto do direito da gente.

Krenak: Arui é lá da terra do Sarnei, lá do Maranhão. Como é que está a situação das terras indígenas lá?

Arui: A área Gavião tá tranquilo, o que nós está achando ruim (sic) é o que o presidente vinha fazendo e queriam derrubar o nosso direito, mas o que nós vimos é que ele tentou fazer uma coisa e não deu certo, né? Praticamente se ele não sair dessa vez, não sei, se fosse eu não ficaria mais porque ele queria fazer do índio uma criança. Ele é que é criança.

Krenak: Então, o Arui é um índio Gavião lá do Maranhão, como nós apresentamos aí na entrevista, lá da região do Sarnei. Ele não estava muito satisfeito de jeito nenhum com a iniciativa do governo em restringir os direitos indígenas. Ele estava achando que o presidente deveria sair agora, mas parece que todos nós, com essa história dos cinco anos, vamos ter por mais um ano e pouco o mesmo presidente. E pelo menos, talvez, o presidente da Funai, a gente consiga mudar antes disso. O texto da Constituição numa avaliação final, eu diria que contempla um conjunto de interesses das comunidades indígenas, que nos assegura a possibilidade de uma discussão mais permanente com o Congresso. Retirou uma série de atribuições que eram da Funai ou que eram do ministério do interior que já estão extremamente abalados na confiança das comunidades indígenas. Nenhuma comunidade indígena tem grandes expectativas em relação ao trabalho do Ministério do Interior ou Funai, que são hoje os órgãos responsáveis. Mas, por outro lado estão muito esperançosos no sentido de que o Congresso Nacional possa ser o interlocutor permanente desses direitos e que possamos avançar efetivamente na conquista de coisas fundamentais, que o povo indígena tenha as terras demarcadas, que consigamos suspender de vez a ameaça da criação das colônias indígenas. As portarias que o presidente da Funai vinha assinando juntamente com os decretos do Sarnei do ano passado, do presidente Sarnei, eles serão questionados legalmente a partir do momento que a Constituição não dá respaldo para a aplicação desse decreto e dessas portarias, tanto na questão das colônias indígenas quanto para a questão da mineração nas áreas indígenas. É um avanço, sem dúvida, nós esperamos

com isso conseguir viver melhor. Nós vamos ficando por aqui e eu quero agradecer a todos vocês que nos acompanharam e fizeram sua também essa luta para termos finalmente um texto na Constituição que pudesse atender as nossas expectativas.

ANEXO VI

1º abril 2020: #ABRILINDÍGENALIVE 1 - Quarentena: o maior número de indígenas "isolados" de todos os tempos. Abril Indígena ao vivo na Rádio Yandê com convidados especiais: 1º de abril com Anápuáka Tupinambá e Cris Tupan. Apresentação Daiara Tukano:

Daiara Tukano: Estamos ao vivo, boa noite pessoal. Bem-vindos a mais um Abril Indígena. Eu sou Daiara Tukano, estamos aqui com Cris Tupan, nosso queridíssimo curê, do observatório indígena e a gente estava conversando nesse momento de reclusão, por conta do coronavírus, essa quarentena, como é importante a gente continuar com as nossas atividades. Hoje é o dia 1º de abril, é o dia da mentira, estão tendo muitas brincadeiras em relação a isso, mas abril é o nosso mês de orgulho indígena, de memória, de resistência indígena e a nossa luta não para em momento algum, então nossa pauta também não pode para, não é Cris? Bem-vindo. Boa noite.

Cris Tupan: Obrigado, Daiara, pelo convite. Boa noite a todos os parentes e todas as parentas. Realmente é 1º de abril, com certeza é o Dia da Mentira, mas também é uma data de se lembrar o golpe que cometeu crimes contra nós povos indígenas, um pouco do assunto que nós vamos falar hoje entre outras coisas. É um prazer inenarrável estar aqui.

Daiara Tukano: Oi, Anapuáka, chegou na live também, nosso coordenador. A gente estava falando aqui que não vamos deixar o abril indígena acabar. Vamos iniciar ele (sic), hoje é dia 1º, vamos tentar na medida do possível fazer todo dia mesmo, porque tem tantos assuntos para debater. Fiz uma postagem na minha página pessoal dando essa ideia, vamos fazer um abril indígena e o que vocês gostariam de falar? E vieram várias, muitas questões. Então, eu acho que a gente tem que aproveitar essas mídias, estamos aqui no Facebook para poder convidar os parentes a participar também, a dizer sua opinião, quem estiver assistindo pode deixar seus comentários mesmo no vídeo, quem quiser participar é só avisar a gente que a gente puxa junto. A gente estava pensando, no 1º dia, a gente vai debater o que? O que é o abril indígena? Eu estava pensando nessa coisa mesmo do isolamento, é um abril excepcional para todo mundo do planeta.

Anapuáka: Eu entendo isso como uma grande zoeira, a atual conjuntura criou a maior quantidade de indígenas isolados da história (risos), o governo federal disse que vai dar atenção aos indígenas isolados, nós temos agora quase um milhão de indígenas isolados. Então, se a Funai tinha algum problema com outros indígenas em outro contexto, acabamos de aumentar o número de indígenas isolados, então o abril indígena já começa com a maior quantidade de indígenas isolados na história do país desde que se entende como Brasil, né.

Daiara Tukano: Sim. Então, aproveitar para mandar um abraço para nossos parentes que estão em um isolamento voluntário em suas comunidades. Está tendo um movimento muito forte para que possamos proteger nossas comunidades, a gente sabe que os povos indígenas foram dizimados por uma série de epidemias que inclusive foram espalhadas de forma proposital durante todo o processo colonial, não é Curê?

Cris Tupan: Esse momento é para nós indígenas de um passado que ninguém faz questão de lembrar, muito duro, que é o uso das bactérias como arma, as guerras bacteriológicas e que nós fomos os primeiros, senão os mais atingidos por esses ataques. Principalmente, nós temos aí exemplos, não só no Brasil, como a varíola, a caxumba, a própria invasão traz grandes adoecidos. Há uma anedota que nós guaranis gostamos de brincar que perguntam, de onde que vem esse nome guarani, por que não é um nome autodeclarado guarani, tem a versão dos nossos tiramois mais sagrada, que é quando a gente se anunciava, nós somos filhos do quaraú, do sol, do deus sol, devido essa questão da pronúncia ficou quaraú, quaraê. Há também a anedota dizendo que aguaraniê que é fedendo feito cachorro, porque ao invés da gente se apresentar, quando os juruá chegaram nas suas caravelas, chegou aquele fedor, aquela catimba de nêgo que está no mar a muito tempo, e a gente: aguaraniê, vocês estão fedendo feito cachorro morto. Então, esses aí são os guaraniê, os guaranis, tem essas duas formas. Então já vem uma peste do próprio processo de invasão que é de os invasores chegarem totalmente adoecidos aqui e contaminarem nossos parentes descritos como belos, limpos e maravilhosos pelo Pero Vaz de Caminha.

Daiara Tukano: Isso me lembrou agora de um rap que foi lançado ontem pela Kaê Guajajara que tem essa frase assim: só agora que os brancos aprenderam a lavar a mão? Até as suas roupas me matam. E é isso mesmo, é muito triste a gente estar nesse

momento e um dos grandes desafios de estar nesse momento de uma pandemia é a importância de a gente preservar a saúde de nossos anciões, não é Anapuáka?

Anapuáka: Sim, concordo com esse aspecto e só somando um pouco com as falas, já que estou aqui no Rio de Janeiro, a denominação carioca, as comparações diretamente com o peixe acari, aquela roupa cascuda que os colonizadores utilizavam que eram suas armaduras de metais e couro, só pra gente entrar num entendimento, por que se fedia tanto, deve ser por isso. Os nossos anciões, os nossos mais velhos, a nossa ancestralidade presente, até eles fazem a passagem deles, eles são a ancestralidade presente, eles representam muito isso, isso pra mim é muito importante, hoje com mais de quarenta anos, dentro do meu território, do meu povo Pataxó Hãhãhae do sul da Bahia, entre os Tupinambá do meu grupo, eu já sou um ancião. Eu sempre quis ser isso. Esse isso é uma entidade e eu não estou falando por ego, é por ter experiência de vida, é por poder compartilhar, compactuar e falta muito do senso do respeito ao mais velho. E por incrível que pareça a tensão pátria, mátria, qualquer um dos dois, está sendo com os mais velhos. Mas não porque os respeitam, mas porque é uma faixa etária que tem uma sensibilidade muito grande ao óbito, à morte, e as pessoas não davam atenção até esse momento, ah velho chato, resmungão! A cultura do não indígena de desrespeito e agora tem que de alguma forma respeitar os mais velhos, como o rap diz, tiveram que reaprender que é a higiene que protege e o fato histórico que o que sempre dizimou humanidades ou grupos foram as doenças, ou de forma natural ou praticada, lembrando novamente que as grandes pandemias ou genocídios na África, na América do Sul, no Brasil principalmente em populações indígenas sempre foram a guerra biológica, batalha, genocídio biológico e a gente tem estar sempre lembrando isso. Mas os não indígenas não entendem isso, porque passam a lembrar só quando estão perdendo, estão morrendo e se sentem desesperados. Quando se fala de isolamento, passa a entender que territórios demarcados são áreas de isolamento social, de uma forma política é de isolamento. Os territórios indígenas nunca foram isso, sempre foram construídos com força, luta, casamentos, forças políticas, era assim que se expandia, eram assim os movimentos territoriais se deslocavam. Não precisavam de uma linha imaginária como geopolítica. Tanto que o território Mapuche começa lá no Chile e termina na Argentina, para os Mapuche. A Argentina e o Chile não existem para os Mapuche. Muitos territórios guaranis começam lá no Paraguai e se entendem hoje por muitas áreas e as vezes dá saltos territoriais e vai parar lá no Pará. É o território constituído, território imaginado, é o território presente. As pandemias foram planejadas para destruir, são genocídios biológicos, a gente tem que pensar sempre nisso.

Daiara Tukano: Sim, isso que você está falando da diferença, como a cultura ocidental não valoriza os mais velhos, mas para os povos indígenas os anciões são a nossa cultura viva, eles são os conhecedores da nossa história, os nossos grandes mestres, os nossos grandes responsáveis. A gente se encontrar na eminência de perder um ancião, é perder um alicerce fundamental do nosso povo. Então, essa sempre foi uma das coisas que a gente sempre teve de mais importante para compartilhar com a cultura do não indígena, que é aprender a valorizar a experiência daqueles que vieram antes de nós. Vocês me fizeram lembrar de um documento que foi publicado ontem ou anteontem no site da Funai, por um ouvidor da Funai, criticando uma das figuras históricas, uma das grandes lideranças indígenas que a gente tem na defesa de nossos direitos, criticando toda a movimentação política do cacique Raoni e fazendo acusações gravíssimas contra os

povos indígenas. Uma instituição que está demonstrando na minha opinião, e falo isso ao vivo, mostrando sua incapacidade de agir de acordo com a missão do órgão da Funai. Eu queria que vocês comentassem um pouco isso também.

Cris Tupan: Eu quero dizer duas coisas. Eu sinto pelo povo não indígena, [...] essa epidemia revelou muito claro o desprezo que eles têm pelos seus anciões, o desprezo que eles têm pelos seus mais velhos ao apostar que diretamente a morte é aceitável. Isso é de uma maneira inaceitável para gente e isso tem que ser claro. Com relação ao ouvidor, acho que nós sabemos o papel de um ouvidor, ele deveria estar na função de proteção dos povos indígenas como um sujeito imparcial para fazer criticamente a própria gestão da Funai [...]. Quando ele critica o Raoni, sem mencionar, o que já é um ato criminoso quando ele generaliza, sem mencionar quem facilita a entrada de ONGs e fazem isso por interesse próprio. O promotor anteriormente mencionou que nós indígenas somos dirigidos por uma certa antropologia trocista (risos), olha o nível desse cidadão! Que ela é internacionalista, ela é marxista e coloca essa pecha no colo de nós indígenas para nos negar os direitos construídos em um processo que a gente sabe que é o da Constituição de 88 que foi uma grande conciliação de classes de grande interesse dos capitalistas nacionais [...].

Daiara Tukano: Uma das coisas que eu acho mais revoltantes e mais tristes nesse momento é que a gente inicia o mês de abril, que deveria ser o mês de celebração da identidade e da nossa cultura, de luto. Mais um indígena Guajajara foi assassinado ontem no Maranhão. A gente já começa o mês de abril com essa notícia. Mesmo que o mundo, o planeta se encontre isolado a violência contra os povos indígenas não para, o desmatamento não para, o assassinato de nossas lideranças não para, não é Anapuáka?

Anapuáka: Olha, desde que me entendo, eu estou a quase trinta anos no movimento indígena e sempre vi o extermínio do indígena no dia a dia. Não existe dia realmente que não exista um crime contra o indígena, em várias escalas, desde o crime contra a honra, contra o povo, contra a intelectualidade, contra o gênero, contra tudo, sempre há um crime. Desde quando a gente fundou a Rádio Yandê em 2013, a gente recebe constantemente imagens de crimes, só que a Yandê sempre teve um olhar muito mais para mostrar o que é positivo, o melhor das culturas indígenas. Mas é difícil também ser omissos sobre crimes diretos a lideranças, nos últimos anos os relatórios do CIMI vêm colocando números pontuais e, não porque eles queiram, mas você vê que eles se dedicam a mapear essas informações para ver se serve de alguma coisa, como pauta, como política pública, dentro do sistema do judiciário, dos direitos humanos, que venha agir, agir como Estado, não para punir o indígena mas para proteger as populações. É muito tenso observar, ver esses crimes acontecerem e você vê o Estado brasileiro, o Estado Nação, o regionalismo, achar que isso é tão normal, matar, não só o indígena não, qualquer um, preto, pobre, o adolescente preto de favela, os gêneros, mulher, mulher trans, o crime acontece de uma coisa tão naturalizada dentro do sistema e o governo acha isso muito natural. Às vezes eu fico me perguntando, para que serve um ministério da justiça que tem pessoas que propagam a injustiça constantemente, que não faz ações práticas, só teoria de justiça. E quando você recebe uma notícia que mais um indígena, mais uma família, mais uma mãe, mais um filho vai chorar e vai achar que está sendo impune. Isso gera ira, gera ódio, gera sentimentos porque não tem um sentimento chamado justiça, justiça de quem? Essa dor da família, essa dor de cada

mãe, de cada pai, de cada filho, de cada ente, porque você não vê uma Polícia Federal fazendo um trabalho de grande intensidade, acaba parando em instâncias, claro que existem protocolos de investigação de polícias estaduais de serviços de investigação estadual, mas nem eles são amparados para fazer um bom trabalho e acaba sendo mais um na lista de um relatório anual, mais um entrando para a lista de extermínio. Essa dor que me incomoda, a gente tem tanta coisa para mostrar e a gente tem que estar fazendo notícias como se a gente fosse uma mídia convencional que é muito bem paga por agências de publicidade para mostrar coisa ruim e é isso que acaba acontecendo e a gente está aí sentindo dores, dores de espírito, da alma, não é dor física, por você fica pensando quem será o próximo?

Daiara Tukano: Voltando para o rap que eu estou apaixonada por esse canto da Kaê, grupo de risco há mais de 500 anos, são os povos indígenas. Uma coisa também que a população brasileira não imagina, está na dificuldade de acesso a saúde, ao atendimento de saúde, para além de todas as violências que já são estruturais, que já acontecem no dia a dia do nosso país, num momento de risco como esse, o indígena não tem garantia nenhuma de ter um atendimento mínimo, público de saúde para as pessoas que estão correndo igualmente risco de cair nessa epidemia.

Anapuáka: Eu fico com muitas dúvidas quando vejo os dados das organizações de saúde que falam sobre a saúde indígena, são dados que as vezes eu acredito que são subnotificados, nunca está acontecendo nada. Os dados da saúde indígena são um verdadeiro paraíso que nada acontece, tudo está bem. Você vê que a saúde está boa, de ninguém tem diabetes, cara as pessoas ficam cegas por catarata, coisa boba no aspecto de 2020, cirurgia de catarata. As pessoas morrem de diabetes, pressão alta, atendimento mínimo não se tem e quando chega um momento de pandemia, com certeza você não tem respirador dentro desse sistema, os hospitais, o sistema municipalizado de saúde não consegue atender o cidadão não indígena, imagina o indígena que acaba sendo ignorado. Se existe uma fila de cidadão ignorado, imagina quando o indígena chega nessa fila. Então os protocolos de saúde não acontecem, eu tenho recebido informações e dados, até eu sei fazer essas informações com o paint, ninguém assina laudo, ninguém assina relatório, só se vê veio da região norte do país, de tal canto do sul, mas ninguém assume o relatório assinando esses dados. Então são dados que podem muito bem serem subnotificados, falsos para simplesmente acalmar uma mídia, para dizer que não está acontecendo nada, na nossa região não está acontecendo nada e essa é uma das minhas preocupações.

Daiara Tukano: Eu tenho a sensação de que já estão ocultando e omitindo casos de indígenas que têm adoecido com coronavírus e inclusive de pessoas que podem ter chegado a óbito. Eu acredito que é muito fácil a mídia e o próprio governo manipularem informação para ocultar isso da mesma forma que aconteceu a trinta anos atrás e durante todo o período de ditadura militar. Ontem mesmo eu ouvi o pessoal lembrando o número de mortes que foram denunciadas durante a Comissão do direito à memória e a verdade, a Comissão da Verdade que falou do enorme, do maior grupo social de óbitos, os indígenas, durante a ditadura militar, somente em dez povos. Se já se ocultava, o genocídio indígena sempre foi omitido e ocultado pelas autoridades. Isso é uma coisa que me angustia um pouco, sabe Curê.

Cris Tupan: Uma consideração que eu quero socializar aqui com vocês e eu peço licença mesmo para dizer algumas coisas óbvias para vocês dois, pessoas que conhecem números e informações, mas talvez para os nossos indígenas aqui não seja. Olha, vamos pegar aqui o número oficial do censo de 2010 de 1 milhão de indígenas. Nesse número oficial, nós temos entre 200 mil e 180 mil indígenas que são os povos autônomos ou os povos que eles denominam como povos isolados, que, brilhantemente aqui, o Anapuáka disse que nesse momento somos todos. Numericamente esses são os povos não contactados, vamos considerar quase um terço dos parentes indígenas em autonomia, os demais estão divididos em quatrocentos municípios. Desses municípios, nós temos reconhecidos aqueles que moram em terras indígenas, cerca de 600 mil parentes. Mais de 200 mil parentes, pelo menos, para mais, esse número é muito mais elevado, moram em cidades. Parentes e parentas que deixaram suas terras, que foram viver em cidades ou que, principalmente os povos do Nordeste do Brasil, devido a própria configuração da invasão, foram expulsos das suas terras e vivem nas cidades, tal como um trabalhador brasileiro, mas tem sua origem e originalidade indígena. Nós temos esses três grupos principais que estão diretamente atingidos por essa pandemia em graus diferentes devido a sua vulnerabilidade, aqueles que estão em autonomia, aqueles que vivem em terra indígena e aqueles que vivem nas cidades, não nas terras indígenas, são os nossos parentes que vivem diretamente do trabalho. Esses três grupos estão mais uma vez invisibilizados e aí o Anapuaka disse muito claro, nos municípios, vamos pegar os municípios indígenas, que são esses 400 municípios que têm terras indígenas, eles vão priorizar o atendimento daqueles que chamam cidadãos contribuintes e não vão atender nós do subsistema. Isso é gravíssimo porque os prefeitos fazem questão sistemática, a gente viu isso durante a crise no primeiro ano do governo Temer, do governo golpista de Temer, quando da tentativa sistemática da municipalização [...] (falha na conexão) tende a piorar essa negação ao atendimento, sendo que esses municípios que tem reserva indígena recebem verba significativa a mais para o atendimento na saúde, porque é utilizado para unidades básicas na saúde e os hospitais, enfim, esse dado revela a possibilidade dessa mortandade nos alcançar muito mais [...] (falha na conexão). Nós tivemos no Brasil durante República Velha para a república de Vargas, nós tivemos também uma pandemia da gripe espanhola que nos atingiu diretamente e não houve nenhuma notificação, nós não vemos os dados da mortandade dos nossos parentes daquele período, e era um período significativo, era o período do rondonismo na política indigenista aonde o contato para a busca de trabalhadores e instalação de telégrafos, houve um contato direto, por mais que seja para alguns, não para mim, glorificado o rondonismo, como é preferível morrer do que matar etc e tal, isso é uma falácia dentro da perspectiva daquele momento. Durante a Ditadura, a crise da meningite que também foi subnotificada quando morreram muitos brasileiros e muitos parentes também morreram. Aí na Ditadura, para fechar essa coisa horrorosa que nos aconteceu, se a Comissão da Verdade conseguiu apurar 8.000 assassinatos, se a gente considerar as construções das BR (rodovias), se a gente considerar que o processo da Comissão de Verdade é da década de 40 até 88, nós vamos ter 40.000 indígenas assassinados, não só 8.000. Oito mil a gente consegue notificar por causa do presídio Krenak, por conta das prisões, por conta da evolução das ocupações das terras indígenas devido aos vazios criados pelos assassinatos sistemáticos. Isso se a gente não voltar de 1900 para trás, que isso já é um horror, 5 milhões de parentes assassinados.

Daiara Tukano: Sim. Eu achei interessante esse comentário da Tatiana Berioska (Internauta) “ainda tem missionário passeando em aldeia”, né, Anapuáka?

Anapuáka: Com certeza é isso que não está faltando. Mas antes de falar dos missionários, mandar um salve para um de nossos ouvintes, o Vinícius Vides, lá da Zona Oeste do Rio de Janeiro, um grande amigo da Unidade Popular, um cara extremamente politizado e está fazendo a parte dele, trabalho com os camelôs, com as populações minoritárias, uma pessoa que eu respeito muito, um salve para você Vinícius. Realmente, está passeando, está fazendo seu rolezinho, seu turismo missionário, isso é uma daquelas coisas que sempre aconteceram e acontecem. Nos anos 2000, eu peguei um post, numa daquelas buscas na internet, que era de um grupo do Nordeste que tinha um slogan que era “catequizar, evangelizar os indígenas Pataxó a qualquer custo”. Ainda está lá na Web esse slogan deles. Eu não estou inventando não, ainda está lá, é de uma organização cristã da Bahia. Eles criaram uma estratégia assim, eles foram lá dentro do território, construíram, levaram comida, levaram roupas, levaram remédios, mas antes disso tudo a gente vai orar em nome do senhor Deus monoteísta. E como um passe de mágica eles convertem um indivíduo influenciador, que acaba virando um pastor e aí eles constroem uma unidade habitacional de Deus, lá dentro. O que eu entendo com isso é que quando o Estado está ausente, quando a política está ausente, não vou nem entrar no aspecto da fé diretamente, mas da construção das políticas públicas, do respeito ao direito, quando o Estado não está presente, tudo se ocupa, no contexto urbano, a milícia, no contexto de aldeia nós temos os cristãos. Eu vou muito nessa linha do cristianismo, alteram os nomes, fazem versões de nomes das divindades do nosso politeísmo indígena, eles mudam simplesmente, vão lá e dão outros nomes, simplesmente criam versões e botam na língua indígena para parecer que é realmente algo bem divino e politeísta mas na verdade não, eles estão o tempo todo destruindo. Existe uma coisa horrível em relação a esse cristianismo, essa construção que fazem dentro dos territórios que é fazer você não acreditar mais na sua fé, nas suas divindades, nos seus processos de curas, que tem a ver com pajelança ou outro nome que se venha a ter a partir da sua cultura, aí você já não tem as suas curas a partir das formas naturais. Os próprios ritos, eles convertem a cabeça de indivíduos, olha, você não pode fazer isso porque Deus não gosta, meu Deus não gosta. A gente tem mais de mil deuses e só o do cristianismo que é perfeito, não respeitando essa quantidade de deuses ou fé que a gente pode seguir? Isso é uma violência, esse sistema missionário também é uma forma de violência para as populações. Não, não, eu só quero ajudar, por querer ajudar muitos estão no inferno por causa disso, no inferno cristão e em qualquer outro aspecto. Então, assim, é um tipo de violência, e quando você não consegue a partir dos seus rituais de cura cuidar porque existem esses missionários dentro do seu território, também contribui com o genocídio.

Daiara Tukano: Sim. Também é interessante a gente falar dessa coisa das religiões porque nesse momento de quarentena, de isolamento forçado da população, um irmão meu estava falando, está todo mundo de dieta, está todo mundo de retiro espiritual em casa. Voltando a esse nosso mote, o maior número de indígenas isolados, os povos indígenas e todas as populações se sentiram encurraladas, forçadas a fugir um pouco para se preservar. Dentro dessa autopreservação também tem a preservação de nossa cultura, de nossa espiritualidade. Como está sendo para vocês esse momento do isolamento?

Cris Tupan: Para mim especialmente, eu estou doutorando e está sendo de trabalho, está sendo um privilégio nesse sentido, de frente de algumas considerações a parte do que é privilégio, tem me favorecido bastante na questão do estudo. Eu queria fazer um comentário, a partir da fala do nosso parente Anapuáka, que é a tentativa desse assédio e desse assassinio programático a partir do cristianismo. Aliás, são dois comentários. O primeiro é essa forma nefasta de interpretação, eu que não sou nada cristão, apesar do meu nome Cristiano, aquele que milita em Cristo em espanhol, nome muito comum entre nós, povos indígenas (risos), apesar de eu ser Cristiano, eu não sou nada cristão. A mensagem originária anterior a dominação católica do cristianismo, ela é totalmente diversa dessa propagada por esses cristãos que são da intolerância. Eu não estou aqui fazendo uma apologia ao cristianismo antigo ou ao cristianismo originário, mas lembrando que antes dos protocolos que conformam a Bíblia tal como a gente conhece hoje, haviam muitos mensageiros que não tinham nada a ver com o catolicismo, o presbiterianismo, o adventismo e as demais denominações existentes que são um monte. Tem uma única mensagem que eles fazem hipocritamente, que é a mensagem que Deus é amor, mas ao mesmo tempo é uma pregação de ódio. O trabalho permanente deles de assédio, inclusive vêm aqui na nossa aldeia, nós temos muito disso aqui com relação a uma denominação religiosa, que fez o trabalho de tradução da Bíblia, que é uma coisa que é muito sedutora que é utilizando a linguagem dos quadrinhos e traduzindo em Guarani, utilizando a Bíblia como roteiro e fazem os quadrinhos dessa Bíblia. São dois grupos religiosos que fazem isso, os Testemunha de Jeová e os adventistas. Nessa disputa, os testemunha de Jeová têm uma igreja aqui, onde a pregação é ali, porque eles tentaram uma ação com as nossas divindades tamanha, por exemplo, a relação que nós temos com o mar, e aqui tem a praia, é aonde eles fazem a pregação em guarani, esses são as testemunhas de Jeová. Já os evangélicos, com personagens bíblicas totalmente juruá, ou seja, não indígenas, mas falando em guarani, são brancos falando em guarani. São esses dois assédios permanentes aqui que nós temos em relação a isso. E a mensagem originária cristã, no sentido bíblico, anterior à igreja, anterior ao catolicismo e as igrejas, ela não tem nada a ver com o que é propugnado por esses não indígenas pregadores. Aliás, como eu falei muito, vou deixar para o Anapuáka comentar a segunda parte, depois eu volto.

Anapuáka: Eu já conhecia essa estratégia do cristianismo e já tinha visto muitas matérias sobre isso, sempre questionei e sempre sou um cara do mal porque questiono esse tipo de coisa. Eu boto mesmo o dedo na ferida [...]. é muito tenso isso e não é tratado como crime e tem que ser tratado como crime de genocídio. Dentro da minha TI (Terra Indígena) lá na Bahia, tem realmente as igrejas, eu tenho total oposição de tudo isso. Eu acredito no direito à fé, que todo mundo pode escolher a religião, você pode escolher o que quiser. Mas a partir do momento que as suas escolhas prejudicam a maioria, você é tão responsável quanto essas escolhas que você faz. Quer ir, vai lá na cidade, vai lá na igreja, vai gritar, vai berrar pelas divindades que você acredita te escutar, enquanto que dentro dos territórios você não precisa disso. O setor criminoso faz parte quando você está lá cercando o seu vizinho, questionando a fé dele, sendo violento, porque é um ato de violência, quando você descredifica a fé do outro, descredifica a fé coletiva, quando você descredifica a fé de uma nação. A gente não está falando de grupo, a gente está falando de uma nação, sociedade que tem uma forma política, social, cultural, de juízo e a partir do momento que você ataca, quando os

indivíduos atacam esses parâmetros, está sendo totalmente criminoso contra uma nação. Se alguém for contra a nação brasileira você viola os valores, então contra os povos indígenas é violência também contra essas nações. Isso tem que ser colocado em juízo de entendimento que é crime de genocídio também. Não é simplesmente, eu estou tentando te ajudar, te salvar, isso é crime de genocídio.

Daiara Tukano: Eu acho que um dos grandes desafios que a gente tem todo mês de abril é justamente desconstruir, fazer a população entender o quão profunda e diversa é a violência contra os povos indígenas, o quanto ela é estrutural, que ela vai desde a violência física contra os corpos indígenas, lembrando do nosso parente, mais um parente assassinado de maneira impune, ela é uma violência física contra as nossas comunidades, lembrando dessas epidemias fruto das invasões de nosso território, mas é uma violência epistemológica, uma violência espiritual, quando a gente está falando dos ataques ao nosso pensamento, a nossa maneira de ver o mundo, nossa fé. Essas são coisas que são pouco debatidas na mídia, nas escolas, na televisão, eu acredito que no mês no abril, quando o mundo está em atividade geralmente é um mês que a gente tem muitas lideranças indígenas pensadoras e acadêmicos que fazem um esforço de ir às escolas para compartilhar um pouco disso para as novas gerações. Como vocês veem essa importância de educar, de compartilhar essas histórias com a sociedade brasileira?

Cris Tupan: Olha, eu tenho uma dificuldade de falar sobre isso, porque é um entendimento nacional da questão indígena desse período, inclusive, que a gente está defendendo aqui e agora e dele eu não abro mão. Se o mês de abril é configurado para isso, façamos, mas eu entendo o mês de agosto também como um mês muito importante. O mês de setembro que é o da luta internacional, o mês de agosto que é o mês dedicado às crianças indígenas, que é o mês do massacre dos povos guarani, da batalha de Anuguaçu, lá no Paraguai. Então nós temos meses específicos para debater isso e o meu entendimento que eu não gosto da palavra índio, que ela não me diz nada, todo dia, usando os poetas, é dia de índio, deveríamos falar sobre isso todo dia. Contudo, o mês de abril, ele serve, abre portas, é o que é costume, pelo menos das escolas guarani, que nós conseguimos escolas aqui em nossa aldeia, nós abrimos a escola para visitaçã. A gente faz torneio de arco e flecha, zarabatana, trazemos para cá para conhecerem nossa culinária, fazemos interações dedicadas a apresentar o indígena fora daquela coisa da música da Xuxa e de chegar pintadinho em casa, etc. Então é um momento importantíssimo. O grande debate que talvez esse ano seja um dos primeiros anos que talvez a gente esteja privado de fazer, o que a gente faz em Brasília com o ATL, que é o debate político da questão indígena. Talvez com esse streaming diário, a gente possa contribuir para manter acesa a chama do debate político da questão indígena que não é só brasileira, ela é mundial. Nós temos aí parentes no mundo inteiro e é, não só o abril, mas é o momento de a gente discutir todo o processo de dominação do colonialismo com relação aos nossos demais parentes. É um momento histórico desses debates. Talvez a gente fique esse ano um pouco prejudicado por causa do adiamento do nosso ATL e os demais encontros presenciais que não vão ocorrer no mês de abril, que a gente sabe essa pandemia vai passar o mês de abril, ela vai passar mais meses, soubemos a data que ela começou, apesar que o presidente, nosso não, o presidente de alguns, ignorou essa data. Esse momento de discutir a questão indígena [...] (falha na conexão). Eu tenho umas convicções, tem a ver para alguns parentes, que acabam trazendo para uma questão racial, de uma forma muito equivocada, que é atingir o que

popularmente a gente chama de os brancos, “o problema são os brancos”, eu tenho um entendimento que o problema são os bancos, não os brancos! A maioria da população brasileira branca, não negra, só 5% que efetivamente no Brasil são ricos. Sim, eles são brancos, mas são 30 pessoas, inclusive, uma fala outro dia de um artista global, que eu esqueci o nome dele agora, bom, ele diz assim, se for pra falar em matar e tal, em vez de morrerem, vamos matar os 30 e distribuir sua riqueza, aí não morrem os dez mil de velhinhos e pobres. É só uma provocação muito forte que ele faz que envolve a morte, logo nesse espaço tão belíssimo, mas é uma provocação com os poderosos, com os ricos. No problema da questão indígena, são os bancos que tem lucros de 1,3 trilhões de reais, enquanto estão discutindo se vão dar 600 reais para a gente, por exemplo. São eles que foram socorridos com bilhões de reais na crise de 2008 e aí agora vem discutir 600 reais que vai ser um impacto de 90 bilhões de reais, aí vem falar que isso é um grande problema, de onde que vai vir esse dinheiro, vai cair do céu? Só para ficar nessa questão aí.

Daiara Tukano: Mais uma vez com relação a essa história desse pequeno apoio de sobrevivência de 600 reais, os povos indígenas mais uma vez não têm garantia nenhuma se vão ter acesso, né, Anapuáka?

Anapuáka: Sim, mas antes de responder isso eu vou para a linha da educação porque uma das coisas que me incomoda muito é a ausência de aplicar mesmo a lei 11.645/08. Eu normalmente quando me pergunto, cada um tem que aplicar ela a partir de seu regionalismo. Não dá para construir uma política da Lei 11.645 pensando de forma nacional para ensinar os não indígenas. De dentro dos territórios indígenas constituir conteúdo comparativo, não tem outra forma, você tem que construir conteúdo comparativo, porque esses indígenas vão ter que sair de dentro dos seus territórios, alguns vão buscar realmente seguir o processo educacional fora de suas aldeias, tem um momento que não tem como, vai ter que sair. Realmente, vai ter que fazer uma construção comparativa. Não existe, ou pelo menos se existe, de forma tão pública conceitos de aplicabilidade de uma pedagogia de ensino indígena. Se você vai dentro de uma TI, de uma terra, de um território ou de um naco de terra indígena onde tem uma escola, você vê aplicações de forma muito dura, muito crua, traumática sobre a educação, não respeitando a especificidade cultural, a especificidade daquela etnia. Então, quando chega o material, o material com informação que naquele momento ele não tem. Essa formação de alfabetização, do ensino fundamental, do ensino médio, quando esse indígena sai para a universidade ele está realmente desigual. A educação indígena é desigual dentro do território. A educação indígena é desigual, você o resultado quando o indígena vai para a universidade, não vou entrar na questão de cotas, mas no ensino fundamental realmente existe um mal trabalho feito pelas secretarias de estado, na sua responsabilidade como formador. Quando eu penso na educação intercultural, ela também não respeita tão bem esse processo de formação do professor indígena, pedagogo, porque joga anuências de algo muito específico da educação branca, mas nunca constrói essa questão do respeito. O próprio indígena, quando ele faz sua formação e volta para sala de aula ele é outro. Ele não é mais aquele indivíduo daquele contexto, até nisso ele vai ser colonizado. Então porque a construção do conteúdo da construção do professor para o aluno também não respeita. Isso é muito doloroso, porque quando ele sai, ele vai sofrer o peso da questão da educação, isso é muito tenso no país. Eu penso, eu acredito, eu posso até afirmar com um pouquinho de

convicção, enquanto não houver respeito e não for uma educação comparativa, e ela pode se criar uma versão, não uma tradução, ela só vai ser uma tradução quando o indígena da própria cultura for professor e pegar os parâmetros dos currículos e fizer uma tradução para os próprios alunos e conseguir elevar ele a um processo educacional aonde ele vai galgar etapa por etapa da sua formação até chegar a universidade, com todo o conhecimento do não indígena, mas principalmente fomentando o do seu povo. Vamos falar assim, um google maps indígena do território, o próprio indígena quando vai estudar geografia, ele tem que entender a geografia do seu território, a etnomatemática, a construção da matemática de cada povo, fazendo um comparativo. A questão da língua, a língua portuguesa sim, mas ela é bilingue. Então pensar, quem não tem a língua, é um outro aspecto da construção, mas a história, tem que pensar primeiro da transformação histórica do seu povo, depois falar desse local chamado Brasil. Aí, construir um material pedagógico pensando, primeiro quem eu sou, aonde estou e para onde vou, e com quem eu irei. Então a história tem que ser construída assim, o material pedagógico brasileiro para povos indígenas, eu posso dizer com toda a propriedade, é muito ruim, ele tende realmente a colonizar, a gente tem a nossa responsabilidade como mídia, a gente tem nossa responsabilidade como cidadão indígena, a gente tem responsabilidade como cidadão brasileiro, cobrar isso e fazer isso ser cumpra-se. Se a gente não fizer nada, nada acontece. Vamos botar um exemplo, muita gente mete o pau no processo educacional brasileiro, telecurso 2000, por que não existe formação EAD? Por que não se constrói um material pedagógico para usar as tecnologias? Tanto que agora está todo mundo nas escolas particulares em desespero. Até um método mesmo de formação a distância. Sim, eu questiono isso e acredito que dá para dar uma solução nisso. E a gente tem que cobrar isso das políticas públicas relacionadas aos povos indígenas.

Daiara Tukano: Adorei teu comentário, queria até complementar aqui com esses comentários do Jaider: é roça mano. Essa coisa da educação tradicional, ela é desde que você nasce, você está lá no dia a dia aprendendo tudo que você precisa fazer na vida. Você está acompanhando a construção, você está acompanhando a pesca, o roçado, a caça, tudo. Então, ele está lembrando a aldeia Macuxi de Maturuca faz a sua própria educação, que a gente precisa também se organizar cada vez mais para sair dessa coisa do paternalismo do Estado, achar que é a educação oficial, pública que vai garantir nossas necessidades. Se a gente quer exercitar a nossa autonomia de fato, a gente também tem que ficar desconstruindo e batendo até achar o meio termo daquilo tudo. Inclusive essa coisa da educação dos povos indígenas é um dos temas que eu acho que a gente pode estar debatendo constantemente, ao longo do mês de abril, a gente já completou aqui 1 hora de live, passou super rápido.

[...]

Cris Tupan: Eu estou muito grato por estar aqui, duas pessoas que eu gosto muito e quero bem. Eu ousou dizer que a gente fez um bom time aqui hoje, viu? A Daiara fez uma condução maravilhosa, duas pessoas com tanto a falar e ficamos tão comedidos. A gente que é comunicador, a gente tem essa felicidade e facilidade de falar e até, às vezes, monopolizar a palavra. Parabenizo você, Dai, por ter sido um monstro da mediação aqui conosco, nossa âncora, foi maravilhoso! Eu tenho só a agradecer. Eu afirmo que continuar com essa apresentação vai ser um registro histórico e está gravado,

a gente deixa aqui, vai ser um documento que daqui a cem anos, caso a gente ainda exista, vai ser uma referência da comunicação...

ANEXO VII

15 de abril de 2020: #ABRILINDÍGENALIVE 15 - Desafios do indigenismo: o que esperamos. Kretã kaingáng, Anapuáka Tupinambá, Maial Paiakan Kaiapó e Marcos Sabaru Tingui Botó, apresentação Daiara Tukano.

Maial: A situação atual é difícil, mas estamos aqui usando as redes de comunicação, as tecnologias e mostrando nosso meio de enfrentamento. Meu nome é Maial, sou do povo Kaiapó, do estado do Pará, sou graduada em direito pela Faculdade de Colinas no Tocantins. Atualmente estou em Brasília, acompanhando as agendas e pautas da SESAI e da FUNAI, nessa batalha importante.

Kretã: Sou Kretã do povo Kaingang, da região Sul do Brasil, estado do Paraná, sou natural da Terra Indígena Mangueirinha que fica no Sudoeste do Paraná. Hoje eu residuo numa Terra indígena que fica na divisa de São José dos Pinhais com Morretes, uma retomada já com seis anos. Estou desde o começo de março em Brasília, eu vim para cá para ficar na organização da Acampamento Terra Livre até o final de abril, daí acabei pegando a quarentena. Faço parte da coordenação da APIB também, estamos aí ajudando, encaminhando documento, fazendo as articulações necessárias. O papel da APIB é o movimento indígena, por isso a gente está aqui em Brasília.

Marcos: meu nome é Marcos Sabaru, eu pertencço aos Tingui Botó, moro no Baixo São Francisco em Alagoas.

Daiara: Eu entendo que o indigenismo são as políticas voltadas para os indígenas. Em outros países, aqui no continente mesmo, o indigenismo é o que os indígenas pensam, mas aqui no Brasil está mais para as políticas voltadas para nós. É muito amplo. A gente vem de um histórico de colonização e paternalismos, nesse momento, nesse governo, uma coisa que está em crise é o indigenismo e todas as instituições indigenistas.

Kretã: Eu quero ouvir dos jovens (sobre o indigenismo), o jovem está acompanhando bem de perto as lutas, o Sabaru, a Maial, você mesma Daiara, acompanha de perto. Essas lutas que a gente está tendo pelos direitos. A política para mim tem por base o direito. O direito no Brasil não era para indígenas ou quilombolas ou qualquer outro segmento, as classes mais pobres. O direito foi feito para o grande capital, só os patrões tinham direito à terra, à saúde, educação. A nossa política pública começou a acontecer dentro do direito que a gente está lutando. [...] Foi uma luta muito grande dos líderes que nos antecederam para que os jovens tivessem esse direito. Na área da saúde, educação também foi uma luta. As políticas para nós sempre vão acontecer dessa maneira. Dificilmente um governo um governo vai respeitar nossos direitos originários. Está bem claro hoje, disso tudo que está acontecendo do COVID-19, se vê muito mais, no Brasil e no mundo, o lado do capitalismo do que a saúde das pessoas. Nós povos indígenas e outros segmentos somos mais afetados, porque se chegar a nós, como está chegando, com certeza nós seremos os mais afetados, porque temos mais dificuldades porque as políticas públicas não têm esse respeito, se quem as comanda não nos respeitarem. Eu quero ouvir os mais jovens, eles não só acompanham nas redes sociais, mas também na luta, no dia a dia.

Maial: Eu acredito assim, a gente tem dois tipos de indianismo e políticas indianistas. O Kretã fala do passado, da construção disso. Hoje, um exemplo, estamos vendo grupos de missionários sobrevoando territórios indígenas sem conhecimento nenhum na verdade. É um retrocesso, não sei de um novo colonialismo, ou então o velho colonialismo, igrejas evangélicas e várias organizações que se criaram ontem, para “cuidar” dos índios, entrando nos territórios. Coordenações regionais da FUNAI sendo exoneradas, até indígenas que estão trabalhando a muito tempo nessas coordenações. O

momento atual é complexo e delicado para falar do indigenismo e falar sobre a política indigenista. A gente tem dois lados, o CNPI (Conselho Nacional de Política Indigenista) foi extinto, que é a base de uma política pública, [...] o fórum de presidentes do CONDISI (Conselhos Distritais de Saúde Indígena), que fala sobre a saúde indígena, porque no momento atual qual seria a importância do fórum de presidentes no CONDISI para essa demanda toda da pandemia, informando aos povos indígenas, verificando a vacinação e a várias questões e o fórum de presidentes do CONDISI foi extinto também. A gente está numa política totalmente explosiva para os povos indígenas. Com quem vamos discutir essas políticas indianistas ou essas políticas públicas se o Estado é omissivo a tudo isso. A gente enfrenta tudo isso como uma guerra e a gente tem poucos aliados. O indigenismo é um aliado, não é um protagonista da fala. [...] Nossos espaços de fala, descolonizar esse espaço, esse espaço é nosso, a gente tem que estar à frente disso. Não aconteceu o ATL, mas daqui para frente qual nosso posicionamento sobre esses dois temas, a gente tem uma parlamentar indígena, a Joênia Wapixana, que está à frente disso, a gente não tem uma pauta sobre essa demanda, com quem discutir sobre isso? [...] É mobilização e ação. O que é o indigenismo? Tem gente que vai uma vez na aldeia, coloca no instagram e já se considera indigenista. [...] Uma pessoa que não conhece os povos indígenas, que não sabe a diferença entre protagonismo e aliados, o protagonismo é nosso, somos nós que temos que falar. Temos muitos indígenas formados, o olhar das pessoas sem conhecimento e falando sobre nos espaços.

Daiara: Tem missionário que acha que é indigenista, acha que é amigo do índio e nem sabe o que fazer ali. O que está em jogo agora é o protagonismo indígena, por isso é importante mostrar que estamos em várias áreas.

Anapauaka: A política indígena é construída nas bases e é levado aos governantes, aos indigenistas para construir as políticas públicas. Qual a função do indigenismo? Fazer a ponte? Criamos o termo parentes para não quebrar o pau, mas ninguém é parente de ninguém, somos povos específicos, etnias específicas. É muito louco perceber que a política indigenista não está em nossas mãos. Nós temos antropólogos e cientistas sociais que entendem nossas lógicas. Tem sempre um atravessador, ONGs, organizações do governo. O próprio indígena pode fazer isso.

Kretã: Segundo ano do governo Bolsonaro e a expectativa estava grande para o ATL, mas tivemos que cancelar. Temos que levar em consideração tudo que sofremos no passado e nos dias de hoje, as invasões, a gente está enfrentando uma máquina poderosa que é a máquina política, que se diz democrática, política mundial, mas é democracia para quem? Muito poder financeiro e mídia, fake news, enfrentar isso não é fácil. Estamos sofrendo criminalização, tem lideranças respondendo processos por causa da questão de uma luta. A gente está sendo repetitivo, não é fácil, temos que enfrentar com resistência, mas não é fácil. Essa questão de os governos corromperem lideranças, usar alguma política para dizer que todos os povos indígenas concordam com aquilo. A questão do arrendamento, nem todos os povos concordam com isso, é uma coisa que o governo está tentando empurrar corrompendo lideranças, mesma coisa a mineração, está usando parentes que são usados como trabalho escravo, trazendo doenças. O governo usa uma pessoa, que as vezes nem é liderança. Precisamos, principalmente no passado, do apoio dos não indígenas também, que lutaram conosco. Esse governo é estrategista

para destruir os povos indígenas, a gente sempre vai resistir. Se um parente estiver fazendo coisa errada eu vou passar por cima. Cada momento é um pior momento nesse governo, cada hora é uma estratégia diferente e a gente também cria uma nova estratégia para lutar. Agora é a vez das mulheres, as mulheres estão vindo muito fortes, a gente vê que a resistência vai continuar. São 520 anos de resistência, não foi só no governo Bolsonaro, cada governo que vier não vai ser favorável para nós não, depende de nós, depende das mulheres, depende da juventude. Antigamente para ser uma liderança a gente tinha que ralar muito. Hoje em dia, se você tiver um bom Facebook, um bom WhatsApp, um bom Instagram, você se torna uma liderança. Muito mais conhecido que uma liderança que está lá em uma retomada, que está lá sendo criminalizado, preso, respondendo processo. Hoje é muito mais fácil. Então tem que ter um pouco de cuidado com isso aí, para que o governo não use isso contra nós, porque ele é um Fake News, o governo Bolsonaro é um Fake News, mas nós não podemos ser um Fake News. Temos que ser liderança verdadeira, lutar pelo que a gente acredita que sejam os nossos povos.

Daiara: O indigenismo está nesse desafio de lutar contra o Estado.

Anapuáka: Construir uma memória dos movimentos indígenas. Conhecer a história de lideranças passadas para construir as lutas do presente. Formação de base na memória para as novas lideranças.

Maial: Políticas indianistas, indigenismo e políticas públicas. A política indígena faz parte da Constituição Federal, é uma garantia histórica, construção histórica. A saúde indígena foi construída pelas lideranças. Até certo ponto, a política indianista ajudou bastante, não é uma exclusão dessa memória, mas a gente precisa construir daqui para frente, o desafio, o Estado é omissivo, não tem mais CNPI, nem CONDISI, essas instâncias nacionais para discutir políticas públicas, então como pensar nessas garantias. Não tem mais um mecanismo de escuta nesse governo que exclui totalmente isso, precisamos pensar nisso. Nós conquistamos, mas não tem andamento dessas demandas. O indianismo no passado ajudou sim, a gente precisa agora, temos profissionais, eu senti falta de profissionais indígenas. Temos vários psicólogos indígenas, como falar de saúde mental para povos indígenas dentro de uma aldeia? Como traduzir saúde mental? É uma nova construção, indígenas para indígenas. A FUNAI está com pessoas sem conhecimento nenhum, sobre nenhuma questão dos povos indígenas. É um desafio muito grande. Pensar no direito, na saúde, no território, todas as demarcações paralisadas, [...] a gente tem a questão do marco temporal. Temos várias questões, como fazer o enfrentamento, é a importância do movimento indígena, tudo foi construído com o movimento indígena, a base de mobilizações, como dar continuidade a isso? A juventude está à frente disso, somos a continuidade daquilo que foi conquistado no passado. Certas coisas foram construídas com o olhar do não indígena, mas agora nós temos os profissionais, podemos construir políticas públicas com o olhar indígena. Um exemplo é a saúde da mulher indígena, ela não foi construída para a diversidade da mulher indígena. Ela foi feita por uma pesquisadora, uma indigenista? É um debate muito profundo, temos vários interlocutores com o Estado.

Kretã: Eu participei da construção das políticas, eu comecei 2003, 2004 no acampamento Terra Livre. A partir do ATL, eu comecei com o Anapuáka, as políticas

para culturas indígenas, na época os técnicos não falavam com a gente, cada região tinha suas representações que discutiam as políticas, hoje isso não tem nesse governo. [...] Muitas políticas saíram do ATL, políticas importantes. Eu participei de muitas discussões no governo passado. Nenhuma dessas discussões de grupos, colegiado ou conselho que a gente participou não foi o governo que disse: eu quero conversar com vocês, a gente é que foi pro pau mesmo e falou, olha vai ter que ser assim, desse jeito, da maneira que vocês estão fazendo não está dando resultado. Infelizmente a política empurra seus políticos para dentro dessa estrutura, para as secretarias, coordenações, pólo base, nunca trabalharam com indígena e daqui a pouco está trabalhando com a gente e decidindo por nós, por isso que não funciona, mas a culpa acaba caindo na gente, nós os indígenas que a gente não sabe utilizar os recursos e os orçamentos. Não somos nós que travamos esse sistema, quem trava são aquelas pessoas que se dizem indigenistas. [...] é muito difícil quando você enfrenta a politicagem, que não é a política democrática, hoje a gente está vivendo isso. Qualquer coisa que você criticar você é de esquerda. Eu não sou esquerda, direita ou centro, eu sou causa. O foco é a luta para garantir aquele direito. As pessoas da Funai não têm conhecimento de nada, elas estão lá dentro para travar, o objetivo é travar. A gente já sabia disso desde a época que ele era candidato. Não é novidade. O próprio eleitorado está decepcionado, o próprio povo achou que as coisas seriam melhores. Eu não defendo governo, no governo Lula e na Dilma eu bati de frente pelos nossos direitos, com o Bolsonaro não vai ser diferente não. O movimento indígena é uma construção do dia a dia, essa conversa que a gente está tendo aqui hoje é uma construção, eu quero agradecer a vocês. Muitas pessoas não têm acesso para procurar nos entender, todas as falas que vocês trazem são de povos diferentes, pensamentos, ideias, são líderes, mulheres, homens, anciões, jovens, então é muito legal, é isso que faz a nossa resistência, é estar ouvindo um e outro no dia a dia, estar aprendendo. Quem nos antecedeu tinha a sua maneira de se comunicar e fazer sua resistência, hoje, na rádio Yandê é uma forma de resistência, até pela nossa angústia que fica, as vezes você falar te alivia da angústia, para você não ficar com aquela angústia. E para quem está assistindo para saber que estamos lutando pelo melhor para os nossos povos.

[...]

Maial: As verbas de organizações não governamentais podem prejudicar mais do que ajudar. Mas depende da forma como é utilizada.

Kretã: A gente tem que ter muito cuidado quando falam por nós. Os antropólogos sempre estudaram os Kaingang e não chegaram a uma conclusão. Nosso povo é guerreiro e político. É difícil essa questão de entidade. Hoje para você saber quantos povos isolados tem na Amazônia é só você entrar no site de algumas entidades, sobre mineração, é só você entrar no site de minérios que você acha. Isso tudo foi feito em terras indígenas, então para gente é ameaça também. A questão das medicinas indígenas, quem tinha que ter essas memórias éramos nós, povos indígenas, mas hoje você entra em alguns sites de entidades que trabalham com indígenas e tem tudo lá dentro. Tem muita coisa que vem desses recursos de entidades e eles usam pesquisadores e depois publicam nos seus livros, publicam na memória de suas entidades e recebem recursos por isso. Então é perigoso isso aí, para o nosso futuro, o que deixa o estado sem saber o que fazer com a gente é a questão do desconhecimento

de questões nossas, do indígena, dos conhecimentos nossos. Eu vou dar um exemplo, em 2016, cinco indígenas presos pela mobilização da PEC 215, Não tinha mais o que fazer, a votação ia ser a tarde na câmara dos deputados, então foi a união de parentes, cantos, principalmente povos do Nordeste, puxaram os cantos junto com a gente e deu aquela baita chuva, relâmpago, inundou as galerias, apagou o painel eletrônico do Congresso Nacional e eles acabaram não votando. Tem segredos nossos que não interessa para essas entidades, interessa para nós, para o nosso movimento, para a nossa resistência e para nosso direito originário. Nosso direito originário está acima da Constituição, eu sempre falo para os jovens, a gente só vai deixar de lutar quando a gente deixar de acreditar no nosso direito originário, enquanto a gente acreditar que meu povo desceu das montanhas, porque não enxergamos o mundo da mesma maneira, isso que assusta o Estado brasileiro. Uma jornalista perguntou ao cacique Babau o que assusta o Estado brasileiro e ele disse: é o meu sorriso. É um conhecimento muito grande, esse povo assusta o inimigo. Tem muitos sites indigenistas que assustam, porque não é para conhecer o indígena, é para saber o que tem nesses territórios. O capitalismo de fora vem focado no que ele viu. As entidades indigenistas que estão nesse contexto precisam rever seus conceitos. Tem muitas coisas que não se pode estar passando através de um site de uma organização ou de um livro. Tem que mostrar o que o Ailton fez, aquilo foi história, o que outros líderes fizeram, os que lutaram pela Constituição, o Álvaro, o Chico Luis, que era meu bisavô Kaingang, o Mário Juruna, Marçal Tupai, esses caras sim são a memória, Paulinho Paiakan, Ângelo Kretã lá nos anos 70, luta na retomada das terras. A retomada de terra indígena foi em plena ditadura militar, foi no momento em que todo mundo estava amedrontado sem saber o que fazer e a gente estava retomando terra. Nós demos início a retomada de terra nos anos 70, durante a ditadura militar. Em cada momento que a gente luta contra o Estado, a gente aprende também. Continuamos na resistência.

Daiara: muitos recursos vão para a Amazônia, confundem floresta com os povos. De onde tiramos recursos para os outros povos? A luta do Babau é um exemplo disso. A luta depende mais de nós do que de organizações externas. É muito importante quando vem algum apoio, é importante nossa participação nas instituições.

Anapuaka: nas retomadas do meu povo, nunca houve grande apoio internacional. Primeiro porque eram indígenas do Nordeste, sempre houve o preconceito com o estereótipo, mas foram os primeiros a enfrentar os invasores. Ninguém foi ressurgido, teve que se recolher. E foi muito mais difícil, não teve apoio. Depois teve apoio das universidades, muito mais querendo um entendimento de ressurgimento para construir suas teses, e sobrevivem delas, artigos, livros, buscam dinheiro fora, financiamentos. Cresceram às custas da história indígena, são os especialistas. Um indígena ganha 400, 500 reais por uma palestra. O especialista vai ganhar 2.000, 3.000 reais. O investimento das universidades nunca chega na ponta, no indígena. Os portais recebem muito dinheiro com isso. Recebem muito dinheiro e não entregam esse material para as populações. Material captado nesses espaços. Direitos autorais não retornam aos indígenas. Seja a Ford Foundation, tem que ter transparência e resultado. Tem indígenas presos, cadê os advogados? Só vai virar livro na prateleira, sem resultados práticos?

Daiara: esses investimentos provocam divisão. A Apib foi feita para articular, mas tem dificuldade. Como equilibrar a relação entre tantos atores governamentais, não

governamentais, o próprio movimento na sua complexidade. Como construir alianças que deem resultados nas bases e dê protagonismo aos indígenas nesses espaços?

Maial: o protagonismo é nosso, nós temos o conhecimento, nós temos a memória, nós temos que passar esse conhecimento, a política indigenista, o indianismo, precisamos sair da plateia para esse protagonismo. A gente bate palmas para eles, mas as vezes tem parente que nem recebe nada, e se conformar só com uma passagem. No direito nós temos vários exemplos, temos o Eloi Terena, que se posiciona, eu gosto de citar os parentes. Temos muitas mulheres competentes, a gente consegue debater educação, saúde, mais do que qualquer pessoa dessas aí. Os financiamentos são legais de certa forma, pela ajuda, como fazer para chegar lá na ponta. A gente está discutindo a memória e o desafio do atual momento. A gente está com território demarcado, lutamos para retirar o garimpo do território e hoje tem uma pauta que fala sobre a liberação de mineração em terra indígena. Como a gente vai discutir sobre isso amplamente? Isso traz uma destruição para o povo. É uma ação de genocídio, etnocídio, é um momento importante para pensar e avançar na pauta de demarcação de terra indígena que está parada, botar na pauta as políticas que estão totalmente paradas. Temos organizações importantes com visibilidade internacional, temos as organizações de base, apoiadores e profissionais indígenas, técnicos indígenas, sobre diversos assuntos. Temos que pensar como fazer esse enfrentamento, pensar com a base, como se posicionar. É uma técnica do governo atual é dividir para colonizar. A divisão vem para isso, para separá-los, ter um conflito. A gente pensar em como aproximar dessa pauta as pessoas que não conhecem muito bem, perguntar nesse território se o garimpo vai destruir o território, realmente chegar e fazer essa conversa junto com os parentes dentro da base. Não adianta a gente discutir algo e não chegar até lá no território, se a informação não chegar até lá. Se tivermos recursos e meios e não pudermos usar. Sair da mobilização e ir para a ação. Colocar em prática, nossa situação é muito difícil, temos que pensar em estratégias de enfrentamento. A Funai não tem diálogo com ninguém. É uma nova SPI? A Funai está retornando de novo com um debate de sei lá quantos anos atrás? Precisamos resistir. A gente sempre resistiu. Temos uma ferramenta muito maior que é o conhecimento dos acadêmicos indígenas, eu acredito que é muito importante. Quando eu fiz o mestrado, eu pensava, eu vou falar do meu povo, como vai ser essa orientação, como ele vai me orientar? Talvez eu leve mais informações do que absorver alguma coisa. A gente tem que ocupar esses espaços. Eu fico feliz, apesar de falar desses retrocessos e paralisações das políticas indigenistas, temos avançado também em relação a juventude nos espaços, ainda não temos em alguns espaços, saúde indígena, saiu todo mundo no contexto atual. Mas vamos enfrentar junto, A nossa luta não é individual, é nos coletivos, temos que ter a memória de que nossos pais lutaram sempre juntos, apesar da diversidade a pauta não é diferente. Como fazer esse enfrentamento nesse governo atual, uma rede de antropólogos, de advogados indígenas, questões do STF, como essa rede de advogados pode entrar com uma ação, como podemos criar projetos de leis, pensar nesses mecanismos, a gente precisa criar essas redes. Estar nesses espaços, atuando na defesa dos povos indígenas, fortalecer o movimento, fortalecer Apib, organizações de base, fazer funcionar todas essas redes na comunicação, através da comunicação. Como estavam todos os povos indígenas aqui na época da Constituinte se não tinha whatsapp naquela época? Mesmo assim conquistamos muitas coisas. Fazer valer essa união, hoje cada um discute alguma coisa

em algum lugar e a gente não fica sabendo o que está sendo discutido. Temos que fortalecer essa rede, essa linha de pensamento. Não adianta um falar a, outro falar b e outro falar c. A gente vai estar em contradição e não chega no consenso. Tem que ter diálogo. É o momento para gente passar por essas experiências que não é fácil.

Daiara: O ATL é um desses espaços de diálogo fundamental. Temos hoje organizações indigenistas anti-indígena, a Funai hoje é anti-indígena. O ouvidor que criticou o cacique Raoni. O ministro do meio ambiente demitiu ontem o diretor do IBAMA porque ele expulsou garimpeiros de terra indígena e por aí vai. O discurso desse homem que foi eleito presidente da república é anti-indígena.

Kretã: Quero dar os parabéns para os 65 primeiros indígenas do Sul que fizeram acampamento em Brasília em 2004, para garantir a demarcação da terra indígena, que depois que o governo Lula assumiu ficou paralisada. A coragem desses parentes de vir aqui acampar. Hoje seria a 16ª edição, a gente não conseguiu realizar. O ATL hoje não é só um acampamento dos povos indígenas do Brasil, é internacional, vem parentes do mundo todo, já aconteceram acampamentos em outros países também. A primeira marcha de mulheres que teve um formato de acampamento também. Aqueles 65 que em 2004 tiveram coragem de dar início ao ATL e hoje muitas políticas foram discutidas e aconteceram, com todas as dificuldades hoje nos restam algumas, é importante lembrar esse momento. Uma criança indígena se criou na cidade, muitas crianças indígenas foram criadas na cidade, os pais morreram e ele voltou a morar na aldeia com o tio. O tio dele estava ensinando os saberes indígenas e ele perguntou: por que eu tenho que aprender isso? Quem não conhece seu passado não consegue planejar o futuro. Um conselho que dou aos acadêmicos, conheçam o seu passado. Eu não fiz universidade, a minha universidade foi a luta, aquela de acampar, resistir, construir política, se for preciso na bordoadá, meu pai foi uma das lideranças assassinadas. Foi difícil para mim criar sem pai. Teve um doutor que queria construir a história da minha família, meu tataravô lutou na guerra. Descobri muita coisa. Eu fui conhecer Ângelo Kretã quando entrei no movimento. É importante para a academia, principalmente para os nossos acadêmicos, procurem conhecer o seu passado, para a gente poder fazer o planejamento do futuro. Nós reavaliamos nossas lutas, somos povos diferentes, mas temos que buscar uma unidade entre nós para melhorar a vida de nossos povos. O inimigo não somos nós, o inimigo é o Estado, a política o capitalismo, o capitalismo desenfreado. A Apib agora tem um grupo de advogados indígenas, com representações regionais. Em várias áreas a APIB busca dialogar, a mídia índia que é a juventude. Não é desenvolvimento sustentável, é sustentabilidade, cada comunidade tem sua autonomia. Nessa pandemia, muita terra indígena está coberta de soja, podia estar coberta de comida. O Estado quer que produza soja. O que o estado quer é botar o arrendatário para dentro da TI para amanhã ele reivindicar a terra. Ele incentiva e financia para arrendar a terra indígena e nada para o próprio indígena produzir na sua terra. O principal é a gente buscar unidade, é o principal. Se não tiver enfrentamento, não tem resistência, nesse governo não tem diálogo. Nada deles interessa para mim.

ANEXO VIII

7 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE 7 - Indígenas na universidade. Com Poran Potiguara, Arlindo Baré, Ed Carlos Tariano e Rutian Pataxó. Apresentação Daiara Tukano.

Ed Carlos: Médico, formado em Cuba, teve 8 anos de formação.

Rutian: Formada em economia e graduanda em direito pela UFBA.

Arlindo Baré: Graduação na UNICAMP.

Poran: Formado pela UNB.

Ed Carlos: Tem a ver com a história, a geração da minha mãe passou pela escola da Igreja, quase obrigatória. Foi criando uma cultura de se apropriar desse conhecimento, muitos parentes foram para a universidade fazer filosofia, história, foi abrindo um leque de conhecimentos e a família foi buscar mais. Tive parentes formados, a militância no movimento indígena me fez ter esse interesse também. Terminei os estudos aqui em São Gabriel da Cachoeira e depois fui para Manaus e comecei a militar no movimento indígena, MEIAM, Movimento de Estudantes Indígenas do Amazonas. O MEIAM também foi uma grande escola. Conheci outros indígenas de outras regiões, culturas parecidas, mas com particularidade, entrar na universidade conquistando seus direitos, buscando seus direitos, isso foi muito importante na minha formação. Eu sou daquela turma do início, era tudo o início naquele momento, era uma luta nossa, a gente levantava o movimento dos estudantes secundaristas, vários em, sede da COIAB encontros da juventude, não só de indígenas, mas com expressão na região, a favor dos estudantes indígenas no Amazonas. [...] Foi a partir desse processo de formação que surgiu a oportunidade de ir à Cuba. Nesse momento passava um processo de seleção de estudantes brasileiros para Cuba. Como membro da COIAB fiz parte do processo de seleção, um convênio da COIAB com a Embaixada de Cuba. Aí começa toda uma história. Essa experiência de ir à Cuba como indígena em um país onde a formação social é diferente do Brasil se tornou outro desafio muito interessante. [...] Não tem indígenas lá, só descendentes distantes, mas uma região que tem uma história muito forte dos colonizadores, por ser uma ilha foi mais fácil de ser dominada. Estar em Cuba como indígena em um grupo de indígenas, Cuba para mim, cuja a população é afrodescendentes ou descendentes de espanhóis, ter novamente os indígenas lá foi algo novo para eles, fazia tempo que eles não presenciavam indígenas que ainda preservam sua cultura e que resistiram em várias partes do Brasil. [...] Foi uma delegação de 360 brasileiros, dos quais 30 eram indígenas e poder participar desse ambiente universitário no exterior levando a cultura indígena foi uma grande experiência. [...]

Poran: Muita coisa melhorou, quando eu era pequeno eu ia à universidade com o meu pai, ele fez Geografia na Universidade Federal da Paraíba, tinha mais pessoas do povo Potiguara naquela época. O último censo do MEC fala que tínhamos um pouco mais de 50 mil estudantes indígenas no Brasil. A universidade hoje está melhor. Algumas universidades no Brasil estão fazendo com que o problema da permanência seja minimizado. Apesar do número considerável de evasão. Se a gente acha difícil no Brasil ir para uma capital, já é um choque cultural muito grande que a gente tem que enfrentar, imagina ir para outro país? [...] Quando eu fui para a universidade eu já tinha atuação no

movimento dentro do povo, na organização de jovens potiguara e um dia o cacique geral foi para Brasília, ele era suplente de vereador e foi ao encontro do CIMI e nesse encontro conheceu os universitários da UNB e ele disse você tem que ir para a UNB, vai ser bom para nós, [...]. Eu fiz um vestibular específico, um vestibular da FUNAI, o Brasil teve esse papel importante de indígenas nas universidades públicas federais, convênios com algumas universidades, eu fiz parte desse convênio, a bandeira principal era a luta, pensar em quem viesse depois de mim, avançamos muita coisa e perdemos muita coisa. No geral, quando a gente pensa no bolsa permanência ameaçado, a gente pensa na permanência do indígena. Em 2013, o Tiago Tobias fala, que o bolsa permanência foi colocado no papel quando os estudantes indígenas da UNB ocuparam a FUNAI. Eu fico pensando que se a gente não tivesse esse compromisso de lutar, fosse só mais um indígena adentrando a universidade, não teríamos tantos avanços. [...] Algumas universidades estão regredindo no quesito de receber indígenas. O sistema acadêmico ainda não nos entende como cidadãos diferentes. [...]

Rutian: Eu entrei na UFBA pela cota em 2008, o povo pataxó sempre foi muito marginalizado, meus irmãos tiveram dificuldade no Ensino Médio, eu tive esse privilégio de estudar. Eu passei para economia na UFBA com 17 anos, foi um desafio muito grande, eu nunca tinha saído da aldeia [...] A gente não recebia nenhum tipo de auxílio, a universidade falava, índio é coisa da FUNAI, foram anos bem difíceis. Nós 12 fazíamos mais barulho que os 200 hoje. A gente sempre muito próximo das lideranças. [...] Levamos para a UFBA experiências boas de todo o Brasil. [...] A gente começou a conquistar um caminho muito duro. [...] A gente fazia um abril indígena mesmo colocando em risco nosso semestre, o indígena do Nordeste é muito discriminado. [...] Conseguimos construir muita coisa na UFBA. A gente não tinha o ENEI. O nosso grupo é o coletivo mais organizado na UFBA.

Arlindo: Eu tenho 40 anos, cheguei à universidade tarde, não por escolha, mas porque nasci em uma aldeia pequena, fui para a cidade com 12 anos, fui para uma escola assimilacionista, do conhecimento do branco. Eu queria que trabalhasse a nossa pedagogia indígena. Queira ou não, quando a gente chega na escola a gente começa a perder toda a nossa cultura e tradições, a gente entra nesse sistema colonial e eurocêntrico, sem perceber perdemos nossas tradições. [...] Comecei a estudar a nossa história indígena, no final dos anos 70, início dos anos 80, os nossos líderes, começaram a perceber que a gente poderia reverter essa situação de educação assimilacionista. Edson Kaiapó, Ailton Krenak, Álvaro Tukano, eles construíram alianças, eles falam da importância de a gente fazer alianças, começou aí o primeiro movimento nacional indígena. [...] A gente começou a perceber que podia fazer diferente. [...] A segunda fase dos intelectuais indígenas estudou em escolas religiosas e estudaram para ser padre, depois desse processo, Edson caiapó, Gersen Baniwa, esses intelectuais passaram por esse processo para nos deixar mais à vontade. Nesses 30 anos houve um avanço. Depois dessa segunda fase a gente chega na universidade. Eu posso falar da minha experiência, a gente chega na universidade com um conforto maior, por conta dessas lutas, cotas, bolsa de permanência, mas quando se fala de acesso do indígena na universidade, a gente se sente um corpo estranho. Muitos de nós conseguem esse conhecimento branco, e se encaixa em um quadrado, não dá mais vontade de voltar a nossa aldeia e resgatar o que é importante para nós, dessa visão holística. A gente podia fazer essa volta, voltar para nossas aldeias e usar essa metodologia. Eu vejo um despreparo da universidade.

Chegou a hora dessa nova geração pensar o que a gente veio buscar na universidade, refletir e usar nossas metodologias e crescer como intelectuais e fortalecer politicamente e economicamente. [...] O que a gente vem buscar na universidade para os nossos povos? Meus parentes já falaram que 80% não se forma e vai embora. Qual o caminho, a estratégia para entender por que isso acontece. [...] Ninguém conhece o nosso conhecimento, é importante trazer esse conhecimento, teoricamente querem nos ajudar, dentro dessas parcerias temos que pensar nosso jeito de ver a universidade. [...] O que é um acadêmico indígena? [...] Chegamos na universidade então vamos criar estratégias, alianças, diálogo para mudar nossa realidade atual. [...]

Poran: A gente esbarra na autonomia universitária. [...] Construção por dentro de cada universidade. Na UNB a gente conseguiu criar a disciplina Saúde Indígena. [...] A gente percebeu que nos cursos de saúde não se fala de medicina indígena, nada de saúde indígena. Encontramos uma professora que topou e nós construímos. Isso é uma construção por dentro, uma quebra do saber colonial. Junto veio o ambulatório de saúde indígena, a gente queria saber como os médicos atendiam as comunidades. Depois a gente queria que esse fosse o hospital de referência dos indígenas do DF. [...] O HUB só atende saúde indígena e isso é graças ao nosso ambulatório do nosso movimento. Não dá para propor algo nacional, a gente esbarra na autonomia universitária, é um trabalho de formiguinha. Muitas universidades têm avanços, PETs indígenas, servem de exemplo. [...] Tem a autonomia dos departamentos. [...] Nesse MEC atual eu não vejo saída. [...]. A gente tem que questionar e lutar por isso, demarcar território. [...]

Rutian: Nas universidades a única disciplina que debate os indígenas é a Antropologia e de um jeito errôneo [...] a nossa presença impõe isso. Como a gente poderia fazer isso? [...] A gente teve vários diálogos sobre construir uma especialização sobre a educação indígena e também um mestrado. Não houve interesse dos professores, uma dificuldade é não ter professores indígenas nas universidades. A pós graduação é uma coisa muito nova para os indígenas. [...] Ainda é um caminho longo. [...] . Nunca nos escondemos, sempre lutamos. Acredito que as próximas gerações vão buscar isso. [...] A gente estuda todas as culturas de todos os países e não estuda a cultura indígena. Tem professor que acha que índio tem que estar no mato, índio na cidade não é mais índio. [...] Nosso PET só não acabou porque nos mobilizamos, ficamos sem tutor. [...] As duas primeiras formandas viraram professoras da pós. Nossa presença nesses espaços é importante. Só assim a coisa muda.

Poran: É importante para construir os laços participar das pesquisas. É o tripé, ensino, extensão e pesquisa. A graduação pouco se pesquisa, a gente aprendeu a fazer pesquisa. [...] Para agregar uma bolsa, os estudantes da UNB saíam com trabalhos publicados. A gente aprendeu a fazer pesquisa.

Arlindo: [...] na UNICAMP a gente está em um processo de construção, principalmente nesse momento atual, a universidade não estava preparada para certas demandas. Como a gente cria as ações, mas isso não é fácil. A gente tem que falar de autonomia, mas na verdade não temos, não temos autonomia se tratando de economia, [...] na política também não temos essa autonomia, só uma deputada no congresso. [...] A gente não tem essa autonomia ainda. A gente tem que buscar parcerias e diálogos, na nossa interculturalidade, entender o outro indígena. Buscar parceria com a universidade.

Pensar muito bem no caminho a ser tomado e avançar com essa nova fase de intelectuais, concretizar a autonomia. Unificando os indígenas, união intercultural, começar a dialogar entre nós indígenas.

Poran: Eu acho que a gente ainda não entendeu a importância da política partidária. Espero que com essa leva acadêmica a gente consiga criar uma consciência política. Mas como seria uma universidade indígena? A gente não chegou em um consenso. A gente tem que começar criando departamentos dentro das universidades. [...] é uma discussão de muitos anos ainda. Começar a conversar, pensar, o que de fato podemos fazer, sem visão romântica, mudando a forma de fazer ciência, mudar a forma de ensinar. Em menos de 20 anos conseguiremos uma universidade indígena. A geração que estudou a educação diferenciada e no E. M. diferenciado agora está na universidade. Nas exatas, principalmente, nosso ensino está defasado, isso é um problema de todas as escolas do Brasil. O professor pede um fichamento tem que saber fazer, o estudante indígena tem que estudar muito e tem que fazer política. Para chegarmos aqui muita gente lutou, não é justo só passar pela universidade. Queremos mudar a realidade das universidades também. Três desafios: choque cultural, estudar muito e fazer política. É difícil, mas é possível.

ANEXO IX

2 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE 2 - Identidades Indígenas, o racismo e preconceito que enfrentamos. Com convidados especiais: Felipe Tuxá e Lais Maxakali, apresentação Daiara Tukano.

Daiara Tukano: Estamos aqui ao vivo no abril indígena, na Rádio Yandê, nessa quarentena, dando continuidade à nossa luta, porque a nossa luta não para. Hoje é o nosso segundo programa e é uma temática muito especial, vamos falar sobre as identidades indígenas, quem são os povos indígenas, o significa a gente ter essa vivência, ser indígena. Estamos hoje com dois convidados super especiais [...], que são dois pesquisadores que tem debatido muito essa questão.

Lais: Boa noite, gente. Só corrigindo, eu sou a Lais do povo Maxacali [...]. Eu me formei em Ciências Sociais na USP, tenho 24 anos. Eu estava de mudança para a aldeia, terminei a faculdade, mas por causa da quarentena tive que adiar um pouquinho. Minha área de pesquisa é a área de relações sociais.

Daiara Tukano: Você é formada na USP, né? Que maravilha, parabéns.

Felipe Tuxá: Parabéns. Mais uma ... é antropóloga ou socióloga?

Lais: Socióloga.

Felipe Tuxá: Boa noite para todo mundo que parou aí nessa quarta-feira, hoje é quarta? (risos)

Daiara Tukano: Nessa quarentena ninguém mais sabe o dia da semana, hoje é quinta-feira, 2 de abril.

Felipe Tuxá: Sou Felipe, sou do povo Tuxá de Rodelas na Bahia e estou falando com vocês aqui de Paulo Afonso na Bahia, que é uma cidade que fica mais ou menos a cem quilômetros da aldeia. Sou antropólogo de formação e atualmente dou aula no curso de formação de professores indígenas aqui na UNEB, no campus 8, aqui em Paulo Afonso, por isso estou aqui onde eu trabalho e moro também. Tenho pesquisado alguns temas relacionados com a nossa conversa de hoje, sobretudo com as dimensões do racismo contra povos indígenas. Mas no doutorado em antropologia, que é o que eu estou terminando agora, terminando o doutorado, mais especificamente com o tema do genocídio de povos indígenas. Eu estou aí dialogando com uma parte dessa discussão sobre racismo, como isso é uma forma de genocídio também. Então eu acho que a gente tem muito o que conversar e agradecer ao convite da Daiara e a Rádio Yandê que está fazendo, abrindo esse espaço para gente debater diariamente. Estamos em casa, vamos ocupar nosso tempo com coisa de conteúdo.

Daiara Tukano: Sim, é um tema muito interessante. Afinal de contas, quem são os povos indígenas? Vamos ouvir os especialistas. O que é ser índio, gente?

Felipe Tuxá: Especialistas? (risos)

Daiara Tukano: Eu tive a honra de participar, de me enfiar em algumas noites em uma disciplina que o Felipe ofereceu aqui na Universidade de Brasília, fez parte da tua atividade docente, não é Felipe?

Felipe Tuxá: Aquela não, aquela foi mesmo a gente se juntando, vamos fazer uma disciplina para ler autor indígena e autor negra e negro, aquela não foi do estágio docente, foi um laboratório. A gente juntou uns professores bem bacanas, que eram intelectuais negros e convidamos alguns intelectuais indígenas, no caso eu e o Eloi para fazer essa discussão articulada. Foi bem interessante, era Leandro Bulhões, o Guilherme Lemos, eu e o Eloi.

Daiara Tukano: Conta como é que foi essa experiência.

Felipe Tuxá: Tem tido essas experiências em alguns lugares. Com a chegada de estudantes indígenas na universidade, já não é tão recente assim, antes a gente falava, está começando a entrar índio na universidade, já é uma realidade que tem um acúmulo. Tem uma carência muito grande nas universidades, dos cotista que entram na universidade por políticas afirmativas, de se verem nos currículos, lerem o que os seus estão escrevendo, ver que uma pessoa parecida com você está ocupando aquele espaço como professor e tal. Então, constatando essa carência que a gente pensou em fazer uma disciplina com uma ementa só com autores indígenas e autores negras e negros. O nome da disciplina era Cultura, Poder e Relações Sociais e, claro, vamos convidar o povo a se matricular na disciplina. Então, a gente ficava lá em Brasília fazendo esse lobby na maloca: gente, o Felipe vai estar ofertando essa disciplina com o Eloi, se matricula, se matricula (sic). E aí apareceram os parentes para fazer, que estavam na graduação, e muitos outros estudantes cotistas também. A aula era uma verdadeira catarse coletiva de simplesmente expurgar os fantasmas do que aquela vivência que a universidade estava causando nas pessoas. O primeiro ponto é que quando você entra na universidade como cotista você não sabe que tem outras pessoas que estão passando as coisas que você está passando. Por isso que é importante a gente se encontrar. Onde é que tem parente aqui na universidade, cadê os parentes, onde eles estão? Aí os parentes se juntam e começam a falar o que está acontecendo e a gente fala: opa, isso aconteceu comigo também! E aí você se fortalece nessa dor compartilhada e tal. Eu acho que é um pouco isso. Você lembra, né? A gente ficava um pouco dialogando com os autores, é claro, mas ocupando a universidade para fortalecer a partir daquele espaço. Era uma disciplina, estava todo mundo cumprindo seus créditos, ia contribuir para o currículo de todo mundo, mas a gente estava, em alguma medida, subvertendo essa lógica conteudista de dentro. Aí tinha toda essa potência que era esse encontro de indígenas e estudantes negros, como que essas experiências se aproximavam e onde elas se afastavam. Isso também foi um ponto forte.

Daiara Tukano: Sim, eu fiz questão de ver, porque para mim foi um acontecimento ver uma turma onde a maioria dos alunos era não branco, por assim dizer. É possível. E também esse tema, as identidades indígenas é uma das coisas que a gente é forçado a desconstruir constantemente. A primeira temática que a gente precisa desconstruir todo abril indígena é, afinal de contas, o que que é o “índio” entre aspas, entre muitas aspas. De onde que vem essa imagem que está no inconsciente coletivo sobre o índio, como é que você enxerga isso? Lais, como que o Brasil enxerga os índios?

Lais: Falar um pouquinho da minha pesquisa sobre a construção histórica do “índio”, eu vou falar índio, mas sempre com aspas, porque são povos indígenas, povos originários. A ideia do índio ela já é construída em cima de um processo de racialização, através de

diferenças fenotípicas, a partir de nossos traços, porque no século VX, VXI não tinha a biologia como tem hoje, a questão genética. Então foi uma questão de eles olharem e virem alguns povos, algumas pessoas e começaram a catalogar como se todos nós do continente inteiro fôssemos daquela maneira, ignorou toda a nossa diversidade, toda a nossa pluralidade. O “índio” foi construído, essa identidade foi construída em cima da pureza racial, tem autores que colocam, a noção de raça como a gente tem hoje na sociologia, ela surgiu com a invasão, antes disso não tinha essa noção de raça, tinha uma noção de etnia realmente e de divisão nacional, mas essa noção de raça, de hierarquizar povos, veio com a invasão do nosso continente. Com isso a gente ficou na base da pirâmide. Esse índio virou uma questão de pureza, não podia ser o tal do miscigenado. Isso é não considerar essa pluralidade que a gente já tinha. E no século XIX com os eugenistas, a gente já sabe no que deu.

Daiara Tukano: É uma história que é muito complexa. Eu acho muito interessante, porque nós temos muitos autores indígenas, não é, Felipe, que falam dessa própria palavra índio, dessa procura pelas Índias e o índio é qualquer outra coisa, é aquele que vai ser colonizado. Começa ali essa história de choque de culturas. Eu acho muito bacana naquela disciplina, que você mostrava as figuras, os desenhos que os europeus faziam, como eles imaginavam aquele tal do índio.

Felipe Tuxá: Essa coisa de nomear, quem é que pode dar nome as coisas? Quem é que chega em um lugar e diz: isso é isso. É o poder mesmo, que vinha da igreja católica, sei lá de quem. Chegar em uma terra com centenas e milhares de nações com seus projetos de futuro, com seus projetos de sociedade e falar assim: agora vocês são índios. Não é perguntar, quem são vocês? Define todo mundo por essa identidade, altamente genérica e chegavam as cartas lá na Europa, dos viajantes, e a galera lá, que nunca tinha pisado aqui, tinha que imaginar a partir daquelas cartas, quem eram esses sujeitos que eles estavam descrevendo: olha, tem gente lá, vivem daquele jeito, sem roupa. Só que os desenhos saíam muito diferentes do que realmente era, porque eles não conseguiam ver além de si próprios. Mesmo tentando desenhar algo que nunca tinham visto, mesmo com as descrições, ficava parecendo coisa muito sem pé e sem cabeça, literalmente. Ora era uma projeção dos grandes medos europeus, gente que comia gente, gente canibal, gente que vivia no meio da selva, no escuro, na caverna, então vinham todos esses medos à tona, tipo história de ninar, de ensinar criança a não andar fora de casa. Como os europeus ensinavam as crianças a não sair de casa e não andar sozinha, ali mora uma criatura horrível. Então as pessoas que moravam na América eram criaturas horríveis. Ficava oscilando, ora eram essas criaturas horríveis, ora a imagem de que mais puro tinha na natureza. Era muito ambígua e ao mesmo tempo muito reducionista, muito racista, um imaginário muito racista, porque nunca foi comprometido com o como que a gente gostaria de ser representado ou como a gente se via, nunca houve essa preocupação.

Daiara Tukano: Sim. Tem uma coisa muito louca, que naquela época as pessoas não tinham a dimensão que eram muitas nações, que eram povos distintos e tinham muita dificuldade de compreender essa diversidade da riqueza entre as nações. Não é, Lais? Hoje em dia nós temos um pouco mais de 300 povos indígenas, daquilo que é considerado território brasileiro, mas antes eram muitos mais. Povos que ocupavam todo o território, hoje nos encontramos como aquilo que estávamos falando ontem, por

causa dessa história do coronavírus, hoje nós estamos com a maior quantidade de índios isolados da história (risos), está todo mundo em isolamento voluntário, de quarentena em casa. Mas na verdade nós sempre tivemos que correr atrás dessa proteção no isolamento. Me diz como você enxerga essa coisa da formação da imagem do indígena dentro do contexto brasileiro.

Lais: É bem como o Felipe falou um pouco, a imagem do índio na mentalidade do brasileiro ficou essa dualidade, ou o índio romantizado, que é o bom selvagem, ou o índio hostil, que é o índio mal selvagem, selvagem que vai para o canibal. Então, a gente sabe que o bom selvagem na mentalidade do brasileiro é aquele que passou por um processo de catequização, que os jesuítas “civilizaram”, o mal selvagem, o hostil era aquele que resistia ao processo de catequização, como eles eram chamados de botocudos, por exemplo. Então é um pouco nessa dualidade que tem, quando a gente age fora do padrão da docilidade, fora do padrão do que eles imaginam do que tem que ser puro, calmo, pacífico, colocam a gente como índios hostis, os falsos índios. Mesmo dentro desse imaginário, sendo amigável, sendo doce com as pessoas, mesmo assim as pessoas falam: ah, mas você é canibal! Lá no fundo você é selvagem, metido. Por mais que haja essa dualidade do bom selvagem e do índio hostil, eu acho que ainda prevalece muito mais essa ideia de a gente ser muito hostil. Eu acho que o indianismo da literatura contribuiu muito com essa ideia do bom selvagem, mas na real, na mentalidade do brasileiro, a gente é um ser primitivo, selvagem, hostil para eles.

Daiara Tukano: [...] o Brasil inteiro assistindo! Até gente de São Gabriel da Cachoeira, Roraima, São Paulo, Bahia, de vários lugares, agradecer a todos os parentes indígenas e também aos não indígenas apoiadores que estão assistindo. A Lais falou de uma temática muito importante, não é Felipe, que é essa formação da imagem do indígena na literatura, no indianismo brasileiro, essa coisa de Iracema lábios de mel, o Guarani, que é a imagem que está mais acessível dentro da educação brasileira, quando as pessoas vão estudar, aprender na escola a respeito de povos indígenas, eles estudam o que, o que a escola ensina para a população brasileira?

Felipe Tuxá: É muito pouco. A gente tem a lei 11.645/08 que fala que é obrigatório ter o ensino ter a cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas, só que o pessoal estuda só para dizer que quando o pessoal chegou aqui tinha índio e que os índios não prestavam para a escravidão, essa é a história que é contada, não tinham muita aptidão para o trabalho e depois você some. Você aparece na história para dizer que brigou ao lado de alguma briga dos outros, os índios se aliaram aos portugueses na briga contra os franceses, holandeses, não aparece revolta nenhuma que os parentes fizeram, não aparece resistência indígena nesses capítulos. Aí você some. Nem sei como é que é, em algum momento de redemocratização, quando vão aprender pós ditadura, se aparece algo sobre o artigo do índio, capítulo dos indígenas, mas acredito que não aparece, da mobilização que houve na Constituinte, por exemplo, seria algo que totalmente faz parte da história da redemocratização do país. Aí você vai ver uma, como é que diz, uma certa caricatura que vem da literatura. Quem vai estudar para fazer vestibular as vezes tem que fazer esse movimento, que já é outro momento dessa imagética, falar desse índio romântico. O índio como algo que é interessante, você vai olhar para esses livros e o índio morre no final, os personagens índios morrem, ou eles se sacrificam, mas eles acabam morrendo no final porque é uma construção de uma identidade brasileira que

está em jogo ali. Todo o brasileiro tem um pouco de índio no passado, mas os índios morreram, eles deram o sangue pela nação, teoricamente, eles teriam a força, uma certa nobreza, enfim, algumas imagens assim de qualidades, mas deixou de existir. Eu acho que no final das contas, um pouco do legado desse movimento é naturalizar que houve indígena no passado, todo mundo tem sangue indígena, tem sempre essas mulheres indígenas que se apaixonam pelos brancos, etc, e os indígenas morrendo no final. Mas não há uma complexificação do que seria o índio vivo no presente. Então fica essa imagem que acabaram os índios.

Daiara Tukano: E tem uma crueldade terrível na ideia de você romantizar essa história de que o índio bom é o índio morto. Ou, então, que ter tido uma bisavó pega no laço, sequestrada, estuprada, silenciada, é romântico, é romantizar a herança da violência, dali a gente pode chegar assim a abordar essa coisa mesmo do racismo, do preconceito, como isso foi se construindo nesse espaço da negação das pessoas indígenas, das culturas indígenas. E como que são, afinal, os diferentes graus de racismo que a gente tem. Por que eu acho que quando a gente fala da violências, a violência é uma coisa muito estrutural, mas ela se reflete desde o assassinato das nossas lideranças, lembrando mais uma vez, de mais uma liderança do povo Guajajara que foi assassinada anteontem, e a gente começa o abril indígena de luto, mais uma família, um filho, mais um pai, mais um irmão, que nós estamos chorando e também todas essas outras violências que estão ali na estereotipação, da objetificação, de fazer uma caricatura do indígena. Lais, eu sei que você tem falado disso no seu trabalho. Quais que são os diferentes tipos de preconceitos que você enxerga contra os indígenas agora?

Lais: Como você falou, essa questão do racismo, as pessoas dificilmente associam racismo ao indígena, começa daí. Por mais que seja uma questão de preconceito e de discriminação é uma estrutura racista. É uma questão de hierarquização mesmo. Na sociologia tem o racismo antinegro, anti-amarelo, antimarron e o racismo anti-indígena. Isso se dá pelo fenótipo, muito do que acontece é por conta do nosso rosto, as pessoas tendem a achar que tem direito de achar que a gente molda a nossa identidade a partir dos nossos traços, o meu cabelo cacheado, como se isso me fizesse menos indígena, a pele mais clara ou mais escura, então ele é branco, ele é negro, ou mesmo já ouvi até ser chamado de amarelo. A gente é tudo menos indígena.

Daiara Tukano: É mais fácil você passar por japonês do que alguém aceitar que você é indígena.

Lais: Exato. Eu entrei no carro, aí o motorista perguntou para mim e para o meu companheiro, o Éric: mas vocês não são daqui, não é? Eu respondi, a gente é daqui sim, você achou que a gente era de onde? Ele disse, eu achei que vocês fossem do Peru ou da Bolívia. Eu disse: a gente é índio daqui mesmo, o senhor falou dois países com maioria indígena, perfeitamente possível a gente ser de lá e não entra na cabeça que é indígena no Brasil. O racismo é muito grande, se sentem no direito de deslegitimar nossa identidade, nosso pertencimento étnico, nossa cultura, nossa ancestralidade, nossa língua. Então, é bem complicado isso.

Daiara Tukano: Felipe, a Laís fala dessa coisa dos espaços que os indígenas nesse imaginário comum do brasileiro, se coloca muito o índio para fora do espaço urbano, tem que estar lá perdido no meio do mato, senão, não é. A gente tem muito uma ideia

pré concebida de que o que é o verdadeiro índio. A imagem é aquele índio amazônico. Acho inclusive entre nós três a gente já mostra muita diversidade, porque o Brasil inteiro é terra indígena, estamos em todas as regiões. Eu acho que é uma luta muito representativa da valorização da nossa cultura são os nossos parentes do Nordeste. Queria que você falasse um pouco dessa experiência.

Felipe Tuxá: Tudo isso que a Lais falou é muito palpável nas experiências cotidianas de quem é indígena. Durante muito tempo, justamente por vir do Nordeste, a gente tem isso muito marcado no imaginário das pessoas. O Nordeste, região de ocupação muito antiga, não teria mais indígenas, viraram caboclos, toda essa narrativa que vem negar. Tem um elemento comum nesse racismo, que é o caminho que eu tenho feito em minha pesquisa sobre isso, que é buscar, independente de onde você é, do fenótipo que você tem, você pode ser de Manaus, você pode ser de uma aldeia não urbana, várias realidades diferentes, a experiência comum a todos que nós compartilhamos, a gente sempre se depara com experiências de negação, dos sujeitos questionando a identidade. Os brancos chegam para você e falam algo como: você é índio, mas você tem celular, você é índio, mas você está de roupa, por que você está na universidade? Então, a experiência de negação é uma experiência muito comum, muito compartilhada entre os indígenas. Mas aí você vê que ultrapassa muito a questão do fenótipo, porque se você não tem fenótipo você pode ser desautorizado enquanto indígena por conta do fenótipo. Você não parece índio, então você não é. Mas tem muitos colegas, amigos, meus parentes que vão à luta junto comigo, que estariam dentro desse imaginário fenotípico e que passam por situações parecidas, mas por outros motivos. Mas você está na universidade, então você não é índio, mesmo tendo muita cara dentro do que seria considerado. Para gente falar de racismo, você vai entender que ele não opera somente com quem tem o fenótipo, que pode ser gritante em vários lugares. Onde tem gente com fenótipo muito marcado, opera de um jeito. Opera com quem não tem fenótipo, opera com quem mora na cidade, opera com quem mora na aldeia e que é chamado de bicho do mato, sai daqui, não vem para cá que o seu lugar é no mato, ele opera com todos nós, mas sempre para dizer, para definir onde é o seu lugar e onde você deve ficar. Você não pode sair simplesmente do seu corpo. Se você tem trânsito, se você vai para a universidade, se você tem emprego, se você tem celular, então, vão dizer que você não é índio. Se você quiser afirmar sua identidade indígena você tem que caber naquela caixinha estática, paralisada no tempo. Quem quer ser indígena, eles vão dizer, o seu lugar é lá na aldeia, não sai de lá. A aldeia acaba sendo como um confinamento mesmo, tem que ficar lá, tem que viver daquele jeito, você não é dono do seu destino. O racismo retira da gente nossa agência, tira da gente nossa possibilidade de ser quem a gente quiser ser, de ser complexo. Olha para essas três pessoas que estão aqui falando, cada uma tem uma história de vida, cada uma tem uma trajetória, a gente é complexo. Eu digo para os meus alunos, eu dou aula para alunos indígenas, eu digo, a gente é complexo. Não tem segredo para isso. Tu tens que entender que nós temos que nos permitir ser complexo, desejar coisas diferentes e saber que não tem nada de errado nisso. O branco quer nos fazer acreditar que ser diferente é deixar de ser índio. Há uma tentativa de domínio, de dominar mesmo. Essa é a mentalidade colonial. Se a gente vai para esses lugares, de ocupação mais antiga, como o Nordeste ou regiões do Sudeste também, o Sul também, que as pessoas mobilizam muito esse discurso, todos esses lugares são lugares tomados pelo agronegócio, as reservas são menores, a gente não

consegue demarcar terra. Como você nega o direito ao indígena? O modo mais fácil é dizendo que não é índio. Porque se tem índio naquele lugar, a gente tem direito à terra. Quando tem índio, tem direito à terra. Não tem como ser índio e não ter direito. Essa é uma estratégia muito fácil, de dizer, desautorizar o sujeito, dizer não é índio. É um bando de preguiçoso, bando de arruaceiros e tal. Aí você vai enfraquecendo a pauta dos direitos. Não tem como falar de racismo sem falar de terras, de direitos.

Daiara Tukano: No próprio sistema da colonização, uma coisa que é muito evidente, para nós é muito evidente, a gente que faz parte desse projeto, de ocupar, de roubar todos os territórios, primeiramente nosso território físico, de ter nossa casa, o lugar onde nós temos milênios de herança, de vivência, de histórias das nossas famílias, mas também nossos territórios de pensamento, de identidade, nossa cultura [...]. Eu queria que você falasse um pouco dessa dinâmica da negação cultural. Você vê por exemplo a experiência do povo Tukano, o meu povo que vive no Alto Rio Negro na fronteira do Brasil, Colômbia e Venezuela, um lugar que parece ser o fim do mundo, lá na floresta, mas a gente teve desde 1630, quando teve o primeiro contato, uma presença muito forte das missões católicas, missionários capuchinos, salesianos, a gente teve internatos onde crianças indígenas foram proibidas de falar a língua. Então, hoje o que nós temos de resistência das mais ou menos 200 línguas indígenas que são faladas no Brasil, é muita luta. Tem gente que acha que é impossível você compreender a tecnologia, falar outra língua que não seja indígena, qualquer outra coisa que você faça dentro desse universo você deixa de ser. Acho isso de uma violência, é um negócio que faz parte do nosso dia a dia e nos tira do sério constantemente.

Felipe Tuxá: Por mais que você estude, você sabe como é Daiara, por mais que você se posicione, quando você vivencia essa experiência novamente, você acha que está calejado, mas você se vê novamente, aquilo mexe com os sujeitos, mexe com a auto estima, com a subjetividade. O esforço que as pessoas tentam fazer é isso mesmo, nos afetar, fazer com a gente perca força, ver um parente na universidade, ele pode estar estudando para ser médico, de repente ele passa por uma situação que, se não tem a estrutura, se não está junto com o seu povo, se não está caminhando junto com a comunidade, se vê perdido ali por situações muito adoecedoras que se colocam no caminho.

Daiara Tukano: Como é que vocês enxergam, Lais, quais as ferramentas para combater esse racismo, esse preconceito, na sociedade brasileira, além da rádio Yandê (risos)?

Lais: Essa questão da identidade do índio. As pessoas estão sempre querendo deslegitimar a gente, é muito porque foi uma própria política do Estado, contar que o índio era uma categoria social transitória. Então, a partir do momento que a gente entrasse nesse processo de integração social, cultural, catequização, a gente ia deixando de ser índio. Então a gente deixava de ser índio para virar um trabalhador nacional. Aí com isso, a gente entrava em uma categoria racial outra, que seria considerada a brasileira. A gente era considerado brasileiro até a Constituição Federal de 88. Ao longo desses cinco séculos, foram políticas para tratar a identidade do índio como uma passagem, não como uma identidade. Uma passagem que a gente deixaria de ser aquilo e se tornaria civilizado e brasileiro. Então, o pessoal pergunta dos pardos, e os pardos? Falam que é pardo, é muito por conta dessas políticas que foram instituídas pelo próprio

Estado. Tanto que na ditadura eles contaram que a gente seria exterminado até o final do século XX, e nós seguimos aqui e resistindo.

Daiara Tukano: Você tocou em um assunto que eu acho que é central, queria que vocês também comentassem que é essa dicotomia, essa oposição que as pessoas fazem entre a racialidade, será que o índio é raça, ou a etnicidade, o que é pertencimento étnico.

Felipe Tuxá: Quando a gente começa a discutir racismo, o próprio movimento tem discutido mais, cada vez mais falado essa palavra, essas foram uma das primeiras coisas que me despertou, como foram essas experiências, elas eram comuns, todo parente que eu conheci passou por uma situação que ele identificava claramente um constrangimento baseado em racismo, muitas vezes com uma perspectiva muito pedagógica de convivência, ah mas é falta de informação, as pessoas não conhecem nada sobre os indígenas. Outras vezes como preconceito ou desconhecimento, ou discriminação. Aí a gente começou a pautar, não isso é racismo, passado de geração. As crianças estão aprendendo na escola, com seus pais, não é falta de conhecimento, tem alguma coisa errada aí. Aí a gente começou a pautar muito isso. Você está falando de racismo, então tem raça índio? Voltaram as raças? Eu sempre falo que as teorias raciais, que não foram iniciadas no século XIX, mas tiveram um grande expoente no século XIX, uma vez que elas foram desacreditadas pela biologia, isso aí tudo era mentira de branco querendo colonizar e ferrar a vida de um monte de gente, não se justifica, não tem nada de diferença mental, cognitiva, do branco, do índio e do negro, eles têm capacidade cognitiva iguais. Tem uma diferença genética e biológica, aí esse negócio de raça não existe. Bom, mas uma vez que se falou isso não acabou o racismo, o racismo continua operando, porque o racismo não começou com as teorias raciais. Nos séculos XVI, XVII, eram dispositivos coloniais racializados o tempo todo. Não começou lá no XIX, então a gente não pode abrir mão de estar pautando isso, até porque racismo é crime, uma forma de você constranger as pessoas, legalmente, juridicamente. Aí você fala, as pessoas não sabem, a gente tem que ensinar a eles o que é ser índio, é uma postura que a gente já viu que não tem dado muito certo, eu acho que não estão querendo aprender muito, não estão querendo aprender. Então, é um dispositivo que a gente tem. Eu não vejo ele (sic) como algo conflitante com a dimensão de etnia, que aí você vai para outro lugar. A etnicidade está falando sobre uma forma de organização social, como a gente se organiza, em grupo, a identidade indígena é uma identidade coletiva, não tem como você ser índio sozinho, a gente chama de parente, você é de que povo? E tal. Os efeitos da racialização estão aí na sociedade até hoje. Então são diferentes bandeiras de luta que trouxeram diferentes resultados. Houve um momento na Constituinte que falar de etnia era extremamente importante e aí ninguém falava de racismo, falavam de etnias, que a gente é povo, que a gente tem a nossa organização social, que a gente tem nossos costumes, o governo tem respeitar e tem que aceitar a nossa organização social. Era muito importante trabalhar na chave cultural e étnica. Hoje a gente está vendo que ela não dá conta de tudo talvez, o tempo todo. O sujeito que está indo para a universidade que está sofrendo muitas vezes perseguição de colega na sala de aula, aonde que ele vai denunciar isso, aonde que ele vai encontrar amparo. Então, muitas vezes, estar ali pautando isso como racismo te dá os caminhos para você encontrar esse tipo de assistência estudantil e tal. A gente tem que se apoderar de todas essas ferramentas, eu acho, o que a gente puder usar para o enfrentamento a gente usa, mas tem que ter, obviamente, o critério para a gente entender o que que a gente está

falando que é o racismo, como ele acontece, como ele é diferente do racismo com quem é negro, como que é diferente quem está na cidade, quem está na aldeia, tudo isso são coisas que a gente tem que estar muito arqueado, mas eu tenho visto caminhar muito.

Daiara Tukano: Sim. Você falou que o índio não é índio sozinho, com relação ao pertencimento étnico. A gente tem alguns textos, principalmente no direito internacional, onde se coloca uma definição que povo indígena, ele se reconhece indígena e ele é reconhecido por um povo, ele se encontra incluído em uma sociedade. Eu acho interessante que existe um debate, a gente está vendo cada vez mais pessoas se auto afirmando indígenas racialmente, porém, sem um conhecimento da sua origem étnica. Isso dentro dos povos indígenas é um tema que aparece volta e meia. Eu estou comentando com respeito porque eu acho que faz parte do dilema de ser brasileiro, do dilema de ser desse continente, dessas histórias de miscigenação. Eu vejo que todos nós de etnia aby ayala ou latino-americano, a gente criou uma rejeição a figura do branco. A gente não é branco, não adianta dizer que a gente é branco porque a gente não é, não somos uma sociedade branca, seria muita hipocrisia. De fato, uma pessoa que tem ali ascendência de tantas origens, como é que se escolhe essas ascendências.

Daiara Tukano: Como vocês veem esse fenômeno brasileiro. Todo mundo já encontrou alguém e perguntou pra gente: você é índio, índio de verdade? Eu também sou, a minha avó foi pega no laço. Que resposta vocês dão a uma intervenção dessas?

Lais: eu vou muito por aquilo que o Daniel Munduruku fala, não sou índia, eu sou Maxacali, eu sou meu povo. Então é a gente colocando essa perspectiva da nossa etnicidade. Que é uma forma da gente reforçar. Eu falo com alguns amigos meus, não existe indígena sem povo. Se é indígena, tem povo. A pessoa pode estar no resgate dela e não saber ainda. Mas não existe indígena sem povo. Ele pode desconhecer no momento, mas vai fazer aquele resgate e vai descobrir. Quando tem essa história da avó pega a laço, eu digo: olha amigo você está ressaltando que sua avó foi estuprada. Foram séculos e séculos de leis, desde o Pombal e foi uma coisa defendida pelo Estado. Então, não meço minhas palavras para denunciar a violência que aconteceu.

Daiara Tukano: Isso muda muito de país para país. Temos países vizinhos como Bolívia e Peru, brasileiro acha que todo peruano é índio, mas se você vai lá no Peru, metade daqueles índios acham que são brancos. Vai além da coisa de que cara você tem. Índio não existe, é um mito, uma construção. Mesma coisa a ideia de nação. Tem gente que acha que a índio e nação são opostos. Será que reivindicando uma identidade indígena, estaríamos negando uma identidade brasileira? Será que eles vão querer Copacabana de volta?

Felipe Tuxá: Isso vem do mundo colonial. [...] Todo mundo quer saber de onde veio. Minha avó era indígena, de onde? Muita gente não sabe. O plano genocida deu certo. Eu tenho tentado construir que tem diferença entre descendente de indígena e indígena. Isso é delicado porque envolve direitos. Nossa sociedade foi construída na violência, no estupro, saque, isso é doloroso. Tem gente que diz, minha família tem terras onde foram terras indígenas. Se isso é difícil para eles, imagina para gente que está lutando por terra.

Daiara Tukano: no caso das cotas, muitas pessoas estão se declarando indígena para ter acesso a uma política que é voltada para os povos indígenas. Às vezes é só oportunismo mesmo. As universidades federais passaram a exigir uma carta, um termo de reconhecimento, um documento que comprovasse um reconhecimento que comprovasse um reconhecimento e que também se insere em um povo, uma coletividade. É importante a gente falar porque tem doido para tudo. [...] Os povos indígenas são as formas diversas de viver no mundo.

Felipe Tuxá: espero que os parentes e os não indígenas também, foi uma honra dividir esse espaço com vocês. Dizer que estamos nos empoderando, isso não estava previsto por aqueles que não nos queriam aqui hoje. Obrigado.

Lais: Eu agradeço. Estou honrada. Voltando a questão da raça, temos que olhar os contextos, na construção discursiva. No Brasil houve uma racialização do índio, o indígena se tornou uma raça, raça no sentido do discurso. Porque a gente constantemente luta contra o processo da racialização, a racialização tira nossa identidade étnica, é o etnocídio que é muito forte. A raça é uma categoria genérica, branco, negro, marrom, são genéricos, indígena também. É uma grande caixa e nessa caixa tem uma categoria racial que é o indígena. Ela só é uma categoria racial porque no Brasil foi tratada assim. Em outros contextos pode ser que não. Etnia é a nossa etnicidade, nossos povos, somos 305 etnias dentro de uma categoria racial que é genérica que é o indígena. Então é nesse sentido que eu falo para diferenciar uma coisa da outra. Mas eu sempre coloco que raça não é uma categoria natural, é uma construção. Da mesma forma que ela foi construída, ela pode ser destruída e é um pouco o que conversei contigo sobre a retomada étnica na luta antirracista, como a etnia não prevê essa hierarquia entre povos, é uma categoria que é um caminho palpável, é perceptível pra gente que não há hierarquia, meu povo não é superior ao de vocês, o de vocês não é superior ao meu. É questão de irmandade e união. Através dessa retomada étnica que a gente passa, sem ficar reafirmando raça, usar raça como ferramenta de análise, porque tudo o que eles deixam a gente vai usando contra eles. É nesse sentido que eu estou encaminhando a minha pesquisa. Não é não indígena que vai dizer o que a gente é, só a gente pode dizer o que a gente é. A gente tem com a gente todos os nossos ancestrais, o não indígena não tem o direito de negar nossa identidade, foram são cinco séculos que estão fazendo isso, agora a gente tem que impor nossa voz coletivamente para que isso não aconteça novamente, para que isso não continue. Quando a gente vai se colocando é uma forma também de lutar contra esse racismo que as pessoas têm contra a gente. Coletivamente, na união, sem abaixar a cabeça, diante do que fazem com a gente, é uma maneira da gente lutar contra isso.

Agradecimentos.

ANEXO X

14 de abril DE 2020: #ABRILINDIGENA 14 - Indígenas Antropólogos. Luana Kumaruara, Francisco Apurinã, Braulina Baniwa, Eliene Rodrigues Putira Sacuena, Pietra Dolamita Apurinã e Yara Macuxi, apresentação Daiara Tukano. Eliene: Etnia Baré, médio Rio Negro, doutoranda da Universidade Federal do Pará, em antropologia. Discute a saúde indígena, práticas e saberes, cosmogênias para dentro da universidade.

Braulina: Se apresenta na língua baniwa.

Francisco: Fala do Acre. O maior desafio em sair da minha aldeia e ir à universidade aprender o conhecimento do homem branco foi para não tornar inferior o meu conhecimento científico apurinã. Dizem que só os ocidentais têm ciência, tem um grupo que acredita que também os indígenas têm ciência. Esse foi o maior desafio para mim na academia, não deixar que o conhecimento científico ocidental tornasse o conhecimento apurinã e conhecimento que eu tive a oportunidade de aprender com outros povos indígenas que eu trabalhei tornar inferior esse conhecimento. As universidades, por mais boa vontade que tenham não estão preparadas, a gente sabe que quando faz esse deslocamento da aldeia para as universidades a gente sofre um impacto muito grande. A universidade na sua tradição é ocupada por uma elite, quando o índio chega é visto de cima para baixo. Talvez com alguns estereótipos. As universidades não estão preparadas para receber os princípios culturais, étnicos, identitários, etc, dos indígenas. Ser antropólogo está em segundo plano, primeiro eu sou apurinã, eu sou um apurinã antropólogo, ou índio antropólogo, como Gersem Baniwa já dizia. A antropologia me trouxe várias inquietações. A minha pesquisa de campo para o doutorado fala do licenciamento ambiental e a licença dos espíritos. O processo de licenciamento ambiental por si só já é maléfico, eles acreditam por ter uma licença podem invadir nosso território sagrado e ali instalar rodovias ou hidrelétricas sem pedir licença para aqueles guardiões que ali moram. Nós apurinã viemos do cairico, que é uma pedra, então a pedra para nós é sagrada, assim como todos os seres vivos estão lá. A gente não faz a distinção entre natureza e cultura, as coisas estão conectadas. O conhecimento ancestral é desrespeitado com essas obras, toda a nossa sociabilidade fica comprometida. O pajé é o diplomata do cosmo. Aquecimento global, mudanças climáticas, antropoceno, são estudados pelos cientistas.

Luana: Região de Tapajós, Universidade do Pará (UFOPA) no mestrado, pesquisou pajelança, saúde indígena. E agora gênero, mulheres indígenas e território. Que indígenas estão saindo da universidade? A universidade é colonizadora, uma máquina de colonização. É um formato europeu, seguir os moldes acadêmicos. A antropologia pregava uma coisa e fazia outra. Isso gerou manifestação dos grupos indígenas dentro da universidade, a UFOPA tem hoje 600 indígenas lá, muitos quilombolas, tem um

processo seletivo especial, não é só pelo ENEM que entra, todo ano entram quase 100 indígenas e quilombolas. A universidade não está preparada para receber esses indígenas e quilombolas porque a gente tem outra visão, outro pensamento. As vezes o professor que tem o título de doutor não quer ser contestado na sala de aula. Isso vai criando questões de preconceito e assédio. Criamos um diretório acadêmico indígena na UFOPA e a UFPA tem também. É importante nós estarmos organizados, seja na aldeia, seja no território ou em outros espaços como a universidade principalmente, senão aquele parente pode sofrer tudo isso por conta do formato que a universidade tem e desistir, como muitos desistiram, ou até mesmo levar ao suicídio. São vários tipos de violência. Ao mesmo tempo que isso é um sonho, pode ser um dano. A universidade não está preparada ainda para receber indígenas e quilombolas. O Francisco falou dos eventos naturais que existem e os cientistas não querem ser contestados, mas até mesmo agora com a crise do corona vírus, que essa doença que foi transmitida pelo morcego, como se o morcego fosse algo maléfico, no meu povo maruara, a gente tem o desenho do morcego no corpo, o morcego é algo importante, a gente dorme na maloca com morcego em cima. O morcego disseminou o cumaru na floresta, o morcego para gente é sagrado. O que o ser humano está fazendo? Essa relação que a gente tem com a natureza, a gente entra na academia e vê quem está se formando em engenharia ou direito e não tem esses cuidados, não é assim, ouve a gente, respeita a gente. A gente entra nas discussões para se impor. A gente entra nas escolas, no ensino médio para falar. Eu estou falando de universidades dentro da Amazônia, imagina no sul. Essa questão da universidade vai além. Tenho dificuldade na minha pesquisa de buscar referências de mulheres indígenas. A gente tem uma carência. Somos podados em falar. Falar sobre sexualidade e gênero, cada povo tem uma visão. Até essa questão de quem é mais índio ou menos índio a universidade tem, isso causou conflitos interétnicos. Tem um ciclo básico que o estudante indígena passa antes de ir para a graduação. Temos que preparar nossos parentes, que índio vai sair da universidade, entra índio sai branco. As teorias, as leituras são do branco. Isso nas ciências exatas é mais forte.

Yara: Sou indígena Macuxi do Alto São Marcos, do Município de Pacaraima, comunidade Boca da Mata. Minha linha de pesquisa é voltada para as práticas agrícolas indígenas, mais voltada para o conhecimento tradicional indígena, para saber como produziam, hoje eles continuam com essas práticas? Essa é a minha pesquisa. A universidade tem proporcionado um encontro de saberes, indígenas, quilombolas. A maioria das pessoas diz que índio não produz nada, eu venho quebrando esse paradigma. Os indígenas produzem sim, de uma forma sustentável. A gente está escrevendo isso para mostrar.

Eliene: Eu começo a ver algumas categorias, eu falo indígenas antropólogos e antropólogas, primeiro nós somos indígenas. Nós somos diferentes nesse processo. É muito complexa essa questão da antropologia com a nossa presença ali. Na maioria das vezes a gente incomoda muito lá, é diferente a fala, é uma fala que não vem só dos textos, mas da nossa vivência também. Nós estarmos estudando nós mesmos é importante. Eu não consegui escrever sobre os meus povos do Rio Negro, eu vim para um lugar longe, não tenho recurso para fazer pesquisa no lugar, tudo é muito limitado para nós. Agora no doutorado que eu vou para o Médio Rio Negro, é tudo uma programação que a gente tem que ir fazendo, tirando essa questão colonizadora dentro da universidade, porque é difícil. A maioria dos orientadores e orientadoras não tem essa visão que nós pensamos diferente, o nosso entendimento é outro, as cosmogênias, eu prefiro falar em cosmogênias. Somos olhados como se estivéssemos tomando o lugar de alguém, como inimigo. Temos também nossos aliados, mas é algo que incomoda muito ainda. A gente precisa valorizar ações afirmativas. Na UFPA, a gente faz o

acolhimento, a gente faz ele (sic) reconhecer que houve uma luta do movimento indígena para que eles pudessem estar lá hoje, para que a gente pudesse ocupar esse espaço também. É algo que a gente precisa falar. Se hoje nós temos bolsas é por causa do movimento indígena, por causa da ATL, que foi lá e reivindicar as bolsas de permanência no MEC. A gente tem que lembrar disso o tempo todo nessa trajetória. É importante a presença dos indígenas na UNB, eles estão mais próximos de onde tudo acontece. Para a gente que está aqui na Amazônia é mais complicado, eu fico o tempo todo falando com eles. Discutir o que é científico para nós e o que é científico para a academia é uma porrada que a gente tem. A academia discute natureza e sociedade, numa sociedade que tudo tem que ser comprovado que existe, se não é comprovado não existe. Eu prefiro sociedade e humanidade, porque para nós não existe essa diferença, eu falo também da questão Baré que eu aprendi com as minhas avós, eu não posso dizer o que é humano e o que não é humano, para nós Baré tudo é humano, tudo é igual, a gente vem das águas, um entendimento que todos nós fazemos parte desse contexto. Eu prefiro discutir natureza e humanidade do que natureza e sociedade, porque sociedade divide o que é humano e não humano e nós não dividimos isso. A antropologia acaba trazendo essas discussões que a gente acaba tendo esses impasses. Eu e a Luana somos consideradas bravas porque a gente fala mesmo, nós estamos reivindicando a língua, algo que a gente ainda não conseguiu e a UFAM já conseguiu, então é tudo muito novo, eles não se prepararam. Quando a gente vai dar palestra eu pergunto para as pessoas o que vem na cabeça delas quando eu falo a palavra Amazônia, e isso no fundamental e médio, no estágio docência, mestrado e doutorado também. E aí as pessoas falam ainda arara, rio, floresta, jacaré, cobra, é sério isso. Eu sou cruel na fala e digo: e cadê vocês? Cadê Belém do Pará aqui na Amazônia? Infelizmente vocês chegaram aqui. Então, cadê vocês na Amazônia? A própria Amazônia não se reconhece como Amazônia. A gente discute Amazonas, a gente não discute uma antropologia, a gente discute as antropologias. São várias antropologias. Eu acredito que a gente precisa discutir as nossas antropologias enquanto indígenas, a gente precisa escrever mais também.

Braulina: É importante indianizar as universidades, pintá-las de urucum e jenipapo com nossos conhecimentos e nossas ciências indígenas. A gente tem trazido o debate dos conhecimentos das mulheres indígenas, antes de sermos profissionais, nós recebemos formação em nossas casas, com nossas avós e nosso povo. Para trazer uma escrita de mulheres indígenas, quilombolas ou outras frentes ou grupos sociais, ainda somos vistos como aquelas que somos as primeiras a chegar na universidade. Chegamos mesmo, para incomodar. Trazer essa diversidade de compreensão, o que é território, o que é cultura, o que é língua, a importância desse conhecimento, as melhores professoras dentro do nosso território são as mulheres. A gente tem que levar esse debate de diversidade de conhecimento, a importância de ser o que somos. Quando a gente fala que a universidade também é um espaço de território, porque quando falamos nós por nós é outra uma realidade. Isso não quer dizer que os que nos antecederam deixaram de ter uma importância nesse processo, mas que reconheçamos que isso vai impactar as outras gerações, a importância dessa antropologia para os povos indígenas. A gente está tentando construir a gente mesmo se referenciar, a gente está lendo o trabalho das parentas, referenciar os trabalhos das parentas, quem mais além de nós fala do trabalho que a gente está tentando colocar nesse espaço, espaço super racista. Se o que eu falo não interessa, se um não indígena fala a mesma coisa, é aquilo que vai ser referenciado. Só referenciando os parentes a gente vai dar visibilidade a essa produção, é importante dizer que tem importância a presença indígena na universidade, mas ao mesmo tempo escrever. O maior desafio, nós que somos o povo da oralidade, o nosso conhecimento por séculos foi dito que não produzimos, hoje estamos nesse espaço, território, para

dizer que temos conhecimento e nossa própria ciência, e que território é tão importante quanto ter uma casa quitada no espaço urbano.

Luana: A questão das mulheres é um desafio dentro da universidade e também nas aldeias e território, ter que conciliar tudo isso. É muito jogo de cintura para não sofrer represália. As mulheres indígenas têm um diferencial em trabalhar isso. A juventude está muito presente nos nossos movimentos. Essa geração que hoje tem 11, 12, 15 anos no movimento, é de quando as mães tomaram a frente e foram à luta com o filho no colo. A mulher indígena vai com o filho no colo. Você não vê um guerreiro fazendo isso. É uma questão educacional. A gente sofre isso com a questão das instituições. Eu já tive uma parenta que foi chamada ao conselho tutelar porque estava no ato com uma criança, porque a mãe estava colocando em risco a vida da criança. Eles nunca vão atrás do pai. Outra questão foi a voz de prisão que outra parente teve por que estava em uma ocupação. As instituições elas são colonizadoras. Quando a gente entra na universidade para estudar, é colonizador. As leis são escritas por homens e brancos, julgadas por homens e brancos. Nós mulheres indígenas nos tornando lideranças, nós temos responsabilidade dentro da sociedade. Não só a sociedade indígena, a gente tem que fazer o meio campo. Feminismo, machismo, são palavras que não existem na nossa realidade, não tem nem tradução. Como levar esses debates? A gente na academia tem que se estudar, se debruçar, tem que saber o que esses conceitos querem dizer para levar para dentro das nossas aldeias. Tem que falar sobre violência com as mulheres, tem que barrar isso, mas é diferente, lei Maria da Penha não contempla a gente, está muito distante da nossa realidade. Como você vai dizer que é para o parente ficar longe da mulher se a gente é movido no coletivo. São 2, 3 famílias que moram naquela casa, naquele lugar. Então é muita coisa diferente. A antropologia é um viés que a gente tem. Em todos os cursos a gente pode trazer para o nosso movimento. Do ano passado para cá está sendo muito árduo para o movimento indígena nacional, pelo governo que a gente tem aí, e a academia é um espaço que a gente pode fortalecer a nossa luta. Aqui em Santarém, os movimentos são muito fortes, indígenas, quilombolas, quando tem um empreendimento que vai atrapalhar os povos tradicionais, a gente vai para cima. Dentro da academia, quando a gente foi discutir o plano diretor do município que ia impactar as comunidades indígenas e quilombolas, foi toda a sociedade para cima, estudantes não indígenas foram em massa discutir o plano diretor porque eles sabiam do estava sendo tratado, os indígenas e quilombolas estavam falando sobre isso. É importante nós, mulheres indígenas, fazermos esse meio campo, discutir, passar por cima dos assédios que a gente sofre, olhar a gente como mulher liderança, não como mulher sexual, como as mulheres indígenas são vistas, a gente quer respeito. Brigar de uma outra forma, sem sangue derramado, com a caneta, o papel, o computador, com a escrita, o livro, a ciência, a gente tá tentando colocar no papel o que a gente pensa. Nosso conhecimento é ciência sim, levar a fala de nossos pajés, nossas parteiras, eles são os nossos professores antes da academia fazer isso. No mestrado queriam me podar, dizendo, Luana você tem que parar, agora você é uma antropóloga, mas antes de ser uma antropóloga eu sou camaruara, milito a muito tempo, eu prefiro rasgar esse diploma e ir à luta com os meus parentes. Somos taxadas de “as bravas”, mas tem que peitar isso daí, não deixar colonizar a gente. E são professores que estão falando de decolonialidade dentro da universidade. É muito contraditório, a realidade é outra. Na ABA eu já tinha contestado a mesa de abertura branca. Na Bahia a abertura foi fantástica, com a presença da parenta tupinambá, dá outro choque de realidade em outras pessoas que estão distantes da nossa realidade, da nossa vivência. É o que pensamos e o que queremos. É muito importante estar falando, trazendo essas questões para quem está assistindo aí. Têm que nos ouvir um pouco mais.

Yara: É a importância do movimento indígena e das mulheres. Eu tenho uma grande referência que é a minha mãe. Eu sempre comparei os textos que eu lia com os conhecimentos tradicionais. Eu falava da minha mãe como mulher tuxaua (cacique) e perguntavam, mas existe isso? A representatividade da mulher é muito importante. Muitos anos de luta dos parentes e a gente tem que levar essa bandeira mesmo. É dar o poder da fala mesmo junto com essas lideranças aí. Quando eu saí da minha comunidade eu pensava em trazer mais conhecimentos, porque eu pretendo voltar para a minha comunidade e ajudar a educação escolar indígena, que tem muitos desafios aí. Tratar a questão da mulher indígena no movimento.

Eliene: é muito bom ouvir todas, a gente aprende muito. Hoje para a gente estar aqui foi o isolamento social dos nossos ancestrais com a invasão do Brasil e a colonização, um sistema muito cruel que a gente tem até hoje, nossos ancestrais fizeram isso, tanto que a gente foi lá para a Cabeça de Cachorro, lá em 1600 e poucos. Como foi importante esse distanciamento. Eu também sou biomédica, eu conheço todo esse sistema que é cruel com a gente, sarampo, varíola, cachumba, liquidou nossos ancestrais. No Rio Negro a gente teve a malária, até hoje. Hoje nas universidades nós somos essa ponte de diálogo. Ponte de formação. Eu vejo na graduação indígenas fazendo cartilhas na língua, vídeos, isso é fundamental para ter informação. Por isso é importante a gente estar nesses locais, locais de resistência. A questão das indígenas mulheres, isso foi um processo colonizador dentro das nossas comunidades. Todo mundo participava. Os próprios antropólogos, antigamente a maioria era homem, já chegavam em nossas comunidades, pajé só podia ser homem, caciques, tuxauas, lideranças, só podiam ser homens, principalmente no Rio Negro, as mulheres formaram associações, as mulheres que eram chamadas de rezadeiras. Hoje, se a gente for ver, elas são pajé sim. Isso foi um processo colonizador que dizia assim, só os homens, as mulheres não. A gente tem que falar da importância nossa, indígenas mulheres ocupando lideranças. A gente vê o eurocentrismo sendo reproduzido na universidade. Temos produção de indígenas e temos que dar voz a elas. Temos que nos referenciar. As indígenas mulheres são a maioria nas universidades.

Daiara: Pietra Apurinã: Amazonas, mestre em antropologia. Antropologia veio para empoderar as mulheres. A Antropologia veio só para dizer o que somos a partir da visão do outro. Feito por mulheres e homens indígenas, isso nos empodera.

Braulina: Corpo e território nesse espaço de saber e formação. É bom ouvir essa rede, somos intelectuais, parece que só os outros são. Ainda somos poucos indígenas na academia. Ainda não somos suficientes para suprir as demandas dos povos indígenas e para ocupar espaço nas instituições. A importância de ter indígenas como profissionais antropólogos e para trazer ao debate que até chegar aqui passa por um processo de violência, você tem que levar a coletividade em todos os espaços que você chegar (corpo território). A diversidade dos povos indígenas está no presente. É um trabalho árduo. Na UNB temos mais de 70 povos diferentes vindos de vários lugares do Brasil para demarcar espaço na universidade. Trazer ao debate que o que entendemos de educação indígena é diferente de educação escolar indígena, o corpo território de uma mulher indígena que tem conhecimentos de remédios tradicionais que são passados de geração a geração, nossa culinária, só quem entende somos nós. Estamos crescendo aos poucos, ocupando espaço, trazendo informações de como somos diversos. Quando estamos na universidade podemos dizer que existe essa diversidade, é um trabalho de formiguinha. A gente precisa multiplicar esse espaço para outras gerações, hoje temos mais vagas, 85 alunos para a UNB, antes eram 7 ou 10 alunos, esse trabalho marca a universidade, apesar dos desafios, da violência e do racismo que marcam nossas pautas dentro das universidades, a gente tem que se organizar mesmo como profissionais,

ainda somos poucos. Professores indígenas dentro da universidade, do meu conhecimento só são 2 ou 3, alguns estão na formação intercultural e são antropólogos e estão formando outros parentes. Sempre perguntam: você vai voltar para sua comunidade, para sua aldeia? O profissional pode estar em qualquer espaço, mas vai estar colaborando com os povos indígenas do Brasil. Estando aqui vai estar colaborando com vários povos, qualquer parente dentro das instituições a gente se sente representado. Que pessoas estamos formando nas universidades? Será que essas pessoas pensam de fato em coletividade? A gente sabe que a universidade é um espaço colonizador, fechado. A antropologia tem a, b, c, d grupos e a gente está aí para dizer não eu sou estudante de antropologia indígena, eu sou estudante indígena, a academia precisa aceitar o que eu estou falando. Estamos nesse espaço para construir esse espaço para outros. A gente pode entrevistar pessoas com conhecimento singular, mas não pode citá-la porque ela não tem trabalho escrito. A gente precisa pautar essa questão da referência oral, são referências orais vivas, anciãs, são nossas mães e avós, estamos trazendo esse formato de pesquisa, trazer urucum e jenipapo, trazer áudio vídeo, participação das anciãs, dos mestres, pajés. Isso é o nosso caminho, acredito que vamos caminhar para o sucesso.

Daiara: Contracolonizar, trazer outras perspectivas que incluem os conceitos indígenas. Defender seus trabalhos na língua. Quebrar paradigmas. Como nos entendemos como indígenas. Quem sabe os outros possam nos entender. Muita gente da ABA está nos assistindo.

Pietra: o que a gente traz para a academia como mulheres indígenas antropólogas, é principalmente o que está na epistemologia indígena. O que é isso. Principalmente trazer a fala das nossas mulheres e nossos troncos velhos, fazer essa relação de linguagem dentro da academia e muitas vezes não é aceito. Eu tive a compreensão do meu orientador, ele permitiu que eu trouxesse Jorge Eremides de Oliveira... (sem conexão)

Eliene: Nós temos hoje na universidade do Pará mais de 60 indígenas que já se formaram de 2010 a 2019. Isso é muito bom. Lá quando saiu as políticas afirmativas, a resolução em 2009 para entrada em 2010, a universidade não estava preparada, Almiros Guarani, o primeiro doutor formado pela UFPA, que a universidade abriu a porta da frente, mas também abriu a porta de trás e disse assim: vocês podem entrar e também vocês podem sair. Só que eles não contavam com as nossas estratégias de fechar a porta de trás e só sair depois de formados. Na universidade Federal do Pará hoje, nós temos 40 etnias de todo o Brasil e somos 310 indígenas, contando com 6 na pós graduação entre mestrado e doutorado. Isso é muito importante. A maioria dos TCC, mestrado e doutorado é falando de povos indígenas, independente do curso, isso é muito bom para trazer esse diálogo para a universidade. Mas a gente ainda tem uma situação muito complicada, você ter orientadores e orientadoras que entendam desses assuntos e que queiram entrar nesse desafio com a gente, que não é a mesma coisa. São situações na universidade que trazem várias realidades dos povos. Entre nós mesmos a gente comete o preconceito. A gente não conhece as histórias uns dos outros. É fundamental a gente escrever sobre as nossas trajetórias, porque o Rio Negro é muito diverso. A gente não conhece todo mundo. A gente precisa organizar nossas redes. Na universidade existe racismo, eu uso como racismo, não como preconceito. Duvidar que você é índio, também é um tipo de violência. Muitos parentes, com o processo colonizador, preferem acreditar no não indígena do que na gente mesmo. A gente precisa levar essas informações, o mesmo que o não indígena estudou, nós estudamos. Nós adquirimos esse conhecimento. A gente tem que defender na língua, por que a gente não pode defender na língua e um estrangeiro pode? A gente tem que refletir sobre isso também. A

universidade não forma apenas profissionais, forma pessoas racistas, preconceituosas, as vezes com o olhar pior do que quando entra. Tem um racismo estrutural dentro dela. Dizem que temos dificuldade de aprender por causa da língua. Esse é o processo mais racista que a universidade guarda dentro dela, que a gente tem que rever, principalmente na Antropologia. Não somos que temos problema com a língua, mas foram os não indígenas que deixaram de falar nossas línguas. Não podem falar que o problema é meu por não falar a língua portuguesa direito, você tem que aprender inglês, mas quantas línguas indígenas você sabe? A gente tem que começar a fazer nossas perguntas à universidade. Esse ano nós completamos 10 anos de presença indígena na universidade do Pará. A gente veio com uma nova proposta na comemoração, antes do distanciamento social. Fizemos a recepção dos calouros e convidamos reitoria e a assessoria da diversidade, que foi uma luta nossa, a nossa ideia é reverter a pergunta, todo ano a gente pergunta: o que a universidade significa para vocês? Esse ano a pergunta deve ser: o que a Universidade Federal do Pará aprendeu? O que a Universidade do Pará consegue dialogar com a gente hoje a nível de povos indígenas e se ela consegue dizer quem somos nós hoje. As perguntas que a universidade faz para nós, está na hora da gente fazer essas perguntas à universidade. Com a formação desses indígenas hoje, [...] tem um trabalho karajá que as crianças desenharam as plantas e escreveram o nome na língua indígena, esse trabalho tem que escrever. Ele tem que escrever. [...] As universidades precisam se abrir muito, precisam entender, eu só paro de discutir que nós temos ciência, o dia que a universidade me explicar por que os nossos pajés curam picada de cobra sem usar medicação, eu coloquei esse desafio para a universidade.

[...]

Yara: A antropologia pode ajudar os povos indígenas na divulgação desses conhecimentos, na minha pesquisa de campo na aldeia, eu fui investigar práticas agrícolas dos povos de lá, eu senti essa necessidade de distanciamento do governo com a educação escolar indígena, a merenda, a comunidade estava sem merenda, não tinha aula e nem transporte escolar, a partir da produção dos povos indígenas Macuxi, Uapixanas e Taurepangues, os alunos se alimentavam. Essa é a importância da produção dos indígenas que sustentavam a escola, é importante para a comunidade. [...] Quando eu acabar a universidade pretendo tentar o mestrado para concluir os estudos e voltar para a minha comunidade para ajudar na educação escolar indígena para valorizar esse conhecimento que é tão rico. A gente faz a entrevista com os agricultores de lá e vê que continuam mantendo essas práticas agrícolas.

Pietra: A academia é mal educada com os povos indígenas. A Antropologia tem que parar de querer colonizar os corpos das mulheres indígenas e parar de colonizar os corpos dos indígenas dentro da academia. Nós estamos na academia para trocar saberes e não simplesmente entregar nossos saberes para o branco. Escrevem mil artigos e dizem que são profundos entendedores de um determinado povo, mas é uma branca, como pode ser profunda entendedora de um povo? São as anciãs da aldeia, nossos pajés, a antropologia tem que parar de dizer que entende da gente, quem entende da gente somos nós, não é a antropologia. A antropologia é só uma das ferramentas para nos entender, agora que já estamos acessando a academia temos todo o direito de nos entendermos entre nós. A antropologia tem que se colocar no seu lugar e parar com essa mania de querer colonizar nossos corpos. Não é a partir de um conhecimento eurocêntrico, ocidental, binário, cristão, que nós vamos construir uma epistemologia indígena. Vamos parar de ficar citando a, b ou c e citar nossos anciãos, nossos troncos velhos. Eu tive o prazer de citar as mulheres kaiowá guarani. Quantos de vocês são obrigados a citar outros antropólogos? Nós somos memórias vivas do nosso

conhecimento. A gente começou a se auto citar, citar o colega. É isso que os não indígenas fazem, eles se citam. A gente está construindo uma epistemologia indígena, nosso pensamento não é binário, ocidental, cristão e não é linear. A linearidade não pertence ao indígena, nosso pensamento é de rizomas, da construção de rios, das florestas, é de outro tempo. Eu não escrevo desse jeito. [...] Existe um racismo estrutural dentro da academia, a antropologia tem que ter consciência disso. Esse tempo da colonização não existe mais e nunca existiu, os seres mais livres do mundo somos nós indígenas, somos nós mulheres indígenas que somos guardiães das sementes, nós que vamos o mundo. A mulher indígena não é submissa. Não estávamos na linha de frente porque tínhamos medo de sermos estupradas. Vamos acabar com essa história de mulher Iracema. Perguntam, você não é indígena, você não tem os olhinhos assim, seu cabelo, eu digo, vai lá e pergunta para o cacique. Vai lá na Polícia federal e me denuncia. Não aguento mais esses racistas. A gente quer cota nos concursos públicos. Não temos concursos públicos com cotas nos concursos públicos, enquanto os negros e os deficientes têm. Por que nós indígenas não temos cotas? Nós que somos os donos desse país, nós que estávamos aqui primeiro. Esse território é nosso, todos que vieram para cá são invasores, a gente respeita os negros porque eles foram transplantados para cá. Todos os brancos são imigrantes. [...] vocês só estão lavando as mãos porque nós ensinamos isso para vocês, só estão lavando as mãos por causa do coronavírus porque nós ensinamos vocês. Eu tô cansada desse racismo nas universidades, os parentes que vão para a cidade acham que podem ser racistas, aprendam com quem está na aldeia, com seus troncos velhos, seus avós, seus tios, enquanto podem. É para alertar que nós somos muito oprimidas. Agora chegou esse coronavírus e vocês estão todos com medo, e a gente que está com medo desde que vocês chegaram aqui. Eu estou preparada para morte e vocês? O que vocês vão ser quando vocês morrerem?

Yara: Que aula que estamos tendo aqui! Vamos trocar mais lives entre a gente.

Braulina: Queria fazer um pedido, a malária está matando, a dengue no Rio Negro. O antropólogo faz a mediação de como atuar nas comunidades indígenas. No Rio Negro são 23 povos diferentes, muitas línguas. O antropólogo é importante, tem que ter antropólogo nas equipes, de preferência que fale a língua. Tem profissionais que caem de paraquedas nas comunidades. Na reformulação da SESAI estamos perdendo esses profissionais. Muitos não indígenas trabalhando nas terras indígenas. É como ser professor, médico ou enfermeiro. Essa formação é importante. No Rio Negro e Roraima, tem que ter formação básica para entrar nas comunidades indígenas. É importante a presença indígena no ensino superior.

Eliene: Agradeço esse espaço de diálogo. Apoio a Braulina. Faltam os antropólogos na saúde indígena. Hoje temos indígenas médicos, enfermeiros, antropólogos, faz toda a diferença. Aí você percebe a importância da gente dentro da universidade. Para onde vai esse indígena depois da universidade? [...] Nem sempre esses indígenas são contratados. [...] A gente precisa de indígenas capacitados para essa demanda, mas que a gente não perca quem somos nós, que a gente não esqueça de onde viemos. Eu digo que tem três perguntas que nós indígenas temos que levar o tempo com a gente, para gente não se perder nessa universidade tão colonizadora: Quem eu sou? De onde eu vim? Para onde eu vou?

Daiara: Estávamos esperando mais de 4 mil parentes no nosso Terra Livre, mas cadê? Então o Terra Livre somos nós. Nós somos raízes, rizomas.

ANEXO XI

9 de abril: #ABRILINDIGENALIVE 9 - Mulheres indígenas 2: saúde, sexualidade, economia, vida criativa. Com Watatakalu Yalapiti, O-e Kaiapó, Sonia Barbosa (Ara Mirim) Guarani, Leticia Yawanawa e Rayanne França Baré. Apresentação Daiara Tukano.

Ara Mirim: Liderança da Terra Indígena Jaraguá de São Paulo. Não é fácil ser liderança mulher, não temos reconhecimento. [...] As mulheres estão sempre envolvidas nas lutas da comunidade, muitas vezes deixando filhos em casa. Mas, mesmo assim, as mulheres estão aí na luta. A gente consegue participar da família e também da luta pelos direitos, a gente faz essas manifestações para mostrar quem somos. [...] Eu acredito que o planeta está passando por uma mudança, uma regeneração. Houve uma grande mudança, muitas mulheres líderes, isso é importante para as mulheres terem valor. Temos mulheres líderes, caciques, pajés, parteiras. Isso é importante para que as mulheres tenham mais valor e sejam respeitadas. Mesmo as mais novas têm muito o que ensinar. O Jaraguá é muito perto da cidade, mas nós temos as nossas parteiras. A importância das mulheres pajés, seus conhecimentos, como cuidar desse bebê. Eu mesma já participei de três partos. Os homens e mulheres lideranças se respeitam, alguns homens ainda são resistentes, mas já valorizam as mulheres. Nós mulheres estamos na frente, rezando, para proteger os homens. Os homens já estão respeitando as mulheres líderes. Aquele homem que é o presidente nos trata como se não existíssemos. Somos líderes e mães ao mesmo tempo. Participamos da primeira marcha, estávamos no palco e eu me sentia forte, várias mulheres no palco, a gente tinha a voz, a gente consegui se libertar. Deveria ter mais marchas, mais mulheres se empoderando, mais mulheres entrando nessa luta, dar força a outra, vamos nos encontrar, conversar como podemos resgatar o que perdemos, uma chama a outra, uma segura a mão da outra e vai se fortalecendo. Temos que nos fortalecer e mostrar para nossas filhas, sobrinhas. Nos guaranis a parte espiritual é muito forte, a gente sempre quer um futuro melhor, mas a gente precisa se fortalecer para o que está por vir porque não vai ser fácil. Façam suas roças, cuidem mais da terra. Ensinar a importância de mexer com a terra. O futuro não é promissor.

O-e Kaiapó: Acadêmica em serviço social. Sou do sul do Pará, Tucumã, estamos fazendo essa frente, por causa da quarentena. A gente tem uma dificuldade de início, de se impor e ocupar espaços dentro da aldeia também. Apesar que culturalmente as mulheres Kaiapó aqui tem sua organização própria dentro da aldeia, tem um movimento

próprio dentro da aldeia, uma socialização própria de pintura, onde todos os grupos se juntam para pintar é um momento de socialização, momento que elas têm. Todas as aldeias dos Kaiapó do Pará têm uma chefe de guerreiro, guerreira que comandam aquela organização para dança, pintura, festa, para limpeza dentro da aldeia. Atualmente estamos com 7 cacicas no sul do Pará. Elas participam das reuniões junto com os homens. Claro que isso antes não era, hoje elas estão ganhando espaço no Kaiapó do Pará. Elas também tomam decisão. As vezes tem antropólogo que vem aqui e falam que a mulher caiapó não tem autonomia é sempre o homem que traduz a fala dela, como se ela estivesse atrás do homem, na verdade quem tem autonomia disso tudo é a mulher, é ela que fala, que impõe para o homem que apenas fala e faz essa mediação. Dentro da aldeia é da mesma forma, quem toma as decisões são as mulheres, e elas tem um complemento a somar junto com os homens, questão de economia, maior mão de obra é das mulheres, pintura, artesanato, as tarefas dentro das aldeias, na saúde elas estão na linha de frente na aldeia, na mãe, do pai, do filho, dos filhos, nós somos maravilhosas. Dentro da cidade não é fácil para nós, passamos dificuldades e preconceitos também. Temos que enfrentar isso, tem uma questão de gênero, ser mulher indígena dentro da cidade. Nós somos muito fortes porque a gente sabe lidar com isso, a gente enfrenta mesmo, se a gente tiver que responder a gente responde. Não tem essa da gente ficar calado. [...]Podemos morar na cidade mas o nosso sangue indígena corre nas veias, isso é forte, independente de ser formado ou não, muitas parentas têm mestrado, têm doutorado, mas nossa cultura ainda é forte e sempre vai ser. Antes as mulheres não tinham espaço dentro da aldeia, agora estão conquistando. Hoje temos 7 cacicas, mas a maioria é de homens, mas os homens estão respeitando. Existe o machismo, herdamos dos colonizadores, daí a dificuldade dentro das aldeias. Hoje estamos mudando isso, fizemos a marcha, a TACAM tem organização, muitas organizações com as mulheres a frente disso, representando as mulheres das aldeias levando sua voz para o Brasil e o mundo. Eu falo da realidade dos Kaiapó, hoje as jovens estão vindo com intensidade, muitas fazem a mediação, nesse século, como agentes de saúde nos DISEIS, as mulheres são as usuárias dos DISEIS, levam filhos, maridos, as mulheres fazem essa mediação, as mulheres não falam com outros homens que não sejam os seus maridos. Então as mulheres têm um papel importante na saúde indígena.

Watatakalu: Trabalha na coordenação de mulheres ATIX Mulher. A questão das mulheres indígenas é muito ampla, cada etnia com suas particularidades, acham que somos todos iguais e não somos, culturas e costumes são diferentes uns dos outros. No Xingu 16 povos em 4 regiões, 114 aldeias. O que a mulher indígena está fazendo hoje é revolucionário. Antes eram poucos, mas agora são várias. Muitos falavam por nós. Os antropólogos falavam por nós. No Xingu os povos têm sua participação. A palavra da mulher está também nas decisões. As mulheres têm uma participação muito forte nas comunidades. Dentro das aldeias sempre tem a palavra da mulher. Em qualquer sociedade o espaço da mulher é brigado. As meninas já falam muito bem o português e falam nos encontros, falam muito bem (sem mediação). Hoje o coronavírus é um grande problema, as mulheres atuam nessa precaução. Nessa articulação interna tem a participação das mulheres. Fizemos uma reunião com a SESAI no whatsapp. Ainda bem que tem internet em muitas aldeias hoje. Eu era criança e via uma prima e uma tia indo para a escola, para as mulheres, ir para escola, aprender a ler e escrever era coisa feia. Ir para a escola do não indígena para entender como o que é que era. Todo ano tinha que convencer a família. Era 10% de apoio e 90% pedindo para ficar. Eu moitarava esse deixar deles. Isso foi muito forte para mim. Hoje as mulheres vão para a universidade. Hoje eu vejo essas meninas se formando, e penso, faria tudo de novo, não me arrependo. Não tem nada de intercultural nesses cursos (risos), nada contra. No Xingu

quem se formou nos cursos normais foram as mulheres, sem apoio, foram para lá, batalharam muito. Meu pai me ajudou, me dava o cartão dele para a condução, ele trabalha na FUNAI. A gente faz por querer conquistar espaços. A gente vê as agentes de saúde resgatando o parto natural, isso é lindo. E em todas as áreas. São coisas que só mulher faz. Quantos mais mulheres no movimento melhor. São 3 partes, na aldeia, na mediação e na cidade.

Eu venho de uma família de lideranças, desde o meu avô, eu sou a neta mais velha. Meu tio Aritana, meu pai foram lideranças. Meu pai dizia que não conseguia dormir, preocupado com os brancos. Eu era adolescente e não entendia isso. Hoje eu entendo. Meu pai dizia que não sabia o que seria desses jovens, ele sempre falava isso. Hoje eu sinto isso. Ano passado eu tomei a medicina dos parentes do Acre e foi o que fez eu sentir e ver o que que ele queria que eu visse. Eu vi aldeias e dois caminhos, ele me mostrava dois caminhos retos. O que ficava do lado esquerdo era a nossa cultura e nossas aldeias, do outro lado era um bequinho, tipo uma favela. Eu pensava, como vou fazer para o jovem entender que ele tem que manter nossa cultura? Para o nosso povo ter força mais na frente ele tem que aprender nossas coisas, o indígena pode estudar, aprender todo o conhecimento não indígena, mas ele não pode de jeito nenhum deixar de saber nossas coisas primeiro. Ser uma mulher empoderada indígena, não significa ter curso superior. Tem a outra parte, se tiver os dois, aí você se sente, você vai poder falar dos dois e usar esse conhecimento a favor do nosso povo e a minha preocupação é muito isso com meus filhos. A minha etnia tem a língua com perigo de desaparecer, eu me dediquei aos meus filhos, eu praticamente isolei a minha filha do meio das outras crianças, isso me machucou, quando ela começou a falar eu a isolei das outras crianças. Eu queria que ela aprendesse a falar a minha língua primeiro. É uma menina que ficou isolada. Eu quero que ela aprenda as nossas coisas. Hoje ela tem 11 anos. Quando chegar a primeira menstruação, ela vai passar por um período de reclusão, é a nossa cultura. É a nossa universidade indígena, é a universidade da mulher alto xinguana. Se você não tem esse rito de passagem, você não tem nada, você não aprende, você é um parente vazio. Eu acho que vai depender muito dele. Meus pais fizeram a parte deles. Ela vai comigo nos lugares que eu vou. Ela estuda. Outro dia ela me perguntou se a gente não tinha fazenda, eu disse que na nossa cultura a gente não tem isso, tudo tem que ser de todo mundo. Eu tento mostrar esses valores para ela. Ela participa de tudo na aldeia. Meu filho mais novo já fala a língua, em casa a gente fala a língua. A minha preocupação é o jovem. Nas nossas mobilizações a gente está com o bebê no colo, eles já estão aprendendo. Esses jovens junto com a gente é a melhor coisa, do mesmo jeito que a gente leva para a roça, é a mesma coisa que levar para a luta. Ensinar nossos grafismos, nossos artesanatos, nossos cantos. Nós somos mais de 305 povos, em vários lugares do mundo temos nossos parentes. Eu admiro muito quem está na ponta lá, nas cidades grandes, lutando no dia a dia, porque não é fácil. Para as mulheres ficarem tranquilas na aldeia, tomar banho no rio, ter peixe saudável, ter sua roça, alguém tem que estar lá de guarda para aquilo ali funcionar, o movimento indígena é na raça mesmo. A gente vende artesanato para pagar passagem e comer. As pessoas veem a gente e devem pensar que a gente ganha para isso, não ganhamos nada. A gente “se vira nos 30”. Só os povos indígenas têm isso. A gente se ama muito. A gente não disputa. Na marcha das mulheres nos vimos, a gente gosta de se ver, de dar o exemplo, as mulheres vão vir. Perguntam, quem manda na aldeia? Isso não existe. O cacique faz o que é bom para a gente, é no convencimento, se o povo não gostar não vai acontecer. Não existe essa coisa de mandar. Temos que manter isso muito forte. Quando fazemos as coisas é para toda a aldeia. Nós somos as administradoras das aldeias, mas sem eles também não dá. Tem gente que pergunta, vocês são feministas? Até hoje eu não sei responder isso.

Mas se for para brigar pelos mesmos direitos, para garantir o direito das mulheres, o bem-estar das mulheres, brigar pela igualdade, se isso é ser feminista então eu sou. Não tem outra explicação. A Letícia falou, a gente não vai brigar, eu não posso ser inimiga do meu marido, do meu filho, dos meus tios, dos meus irmãos, não existe isso. A mulher indígena briga pelos direitos de todo mundo. Amo vocês. É uma honra estar aqui dividindo isso com vocês.

Daiara: as mulheres são as grandes administradoras da aldeia. E também fazem circular a economia.

Leticia Yawanawa: fala do Acre. Dentro de nós temos um poder, temos muito o que contribuir com nossos parentes dentro e fora das aldeias. O trabalho aqui no Acre é no passo de formiguinha, 18 povos, comunidades distantes, 8 dias de barco, alguns líderes ou presidentes de associação dizem quando eu chego: “mulher, já vem trazendo a (Lei) Maria da Penha”. Eu digo que não, que nós já temos a Maria da Penha dentro da gente. Nós já temos nossa cultura e nossos costumes, nós queremos colaborar. Nós não queremos competir com os homens, queremos somar, para a defesa dos nossos direitos e dos nossos territórios, preservação da nossa história, mas nós temos que ter nosso espaço. O trabalho que a gente tem feito aqui no Acre é isso. Nós dizemos que as mulheres, mesmo tendo filhos, elas têm condições de terminar o ensino médio, de ser uma professora, uma agente de saúde, uma pajé. Antigamente no meu povo Yawanawa, jamais uma mulher poderia pisar no terreiro mais sagrado que só o homem pisava. Meu povo teve a primeira mulher pajé, teve esse desafio de pisar no terreiro mais sagrado. Nós queremos dizer que as coisas mais bonitas e puras da nossa cultura, nós também podemos e queremos continuar, queremos estar ao lado dos homens. Então daí que veio, hoje temos mulheres lideranças, mulheres professoras, mulheres agentes de saúde. Com a revitalização da medicina natural, vimos também homem que faz parto. Presenciamos vários trabalhos junto com os homens para fazer uma cura. Não vamos competir, vamos estar com eles. Vamos dizer para aquela parteira que ela tem o seu valor. [...] A gente quer um encontro, o vírus adiou. [...] Já tínhamos 22 países inscritos, tudo foi adiado. A gente precisa fazer esse encontro. Fazer uma roda, dizer que nós mulheres também queremos. Nossa troca de saberes, vamos botar em prática. Quantas plantas medicinais nós conhecemos? Vamos botar em prática. Aquela velhinha que está lá na aldeia tem muito o que colaborar.

Rayane França: Povo Baré do Amazonas, morando em Manaus. Integrante do REJUIND, é um coletivo e uma rede, para trocar experiências e conhecer outras pessoas. A REJUIND é para visibilizar a juventude, existem juventudes, nos povos indígenas, com suas especificidades. Fortalecimento das mulheres jovens. O que a Letícia disse é muito importante, é importante valorizar aquela mulher que está na comunidade, que está na universidade, nunca sobrepor, quem está cidade ou na universidade, uma não é melhor que a outra. Isso é equidade, reconhecer os pontos de vista e que temos um único objetivo, garantir os direitos dos povos indígenas. Quem sou eu? Como posso contribuir. Como fazer essas trocas, nunca perder de vista, de onde a gente veio, o que estamos fazendo e para onde nós vamos [...] buscar informação, comunicação. Fortalecimento de capacidades. Trabalhar para a garantia dos direitos indígenas é o mote. De que forma contribuir com isso?

Rayane: Quem é essa nova geração? Eu sou parte dessa juventude e me coloco na linha de frente, se eu não me mexo como eu quero mudança, como eu posso querer um futuro saudável para aqueles que ainda virão? Esses que ainda virão, eu não falo nem dos meus filhos, porque hoje a gente já passa por outros processos de entender se a gente quer ter filhos, se a gente não quer ter filhos. Só que a gente tem que se colocar nesse sentido do direito coletivo. A partir desse direito coletivo, assegurar o direito das crianças

indígenas. A gente está passando por um momento intenso de violação dos direitos humanos, de violação de direitos indígenas. As mulheres jovens também se colocam nessa linha de frente. Eu fico feliz de estar nesse espaço, de trocar com outras mulheres. Não adianta a Letícia estar fazendo esse enfrentamento super forte, a Watatakalu estar fazendo esse enfrentamento, e eu acomodada. O que eu estou contribuindo? A gente tem que pensar nesse fortalecimento, fortalecimento das nossas identidades, saber quem eu sou. Eu sou Rayane, jovem, mas eu sou baré. A gente tem que fortalecer isso em cada criança, em cada jovem, a identidade. Você tem uma identidade indígena. A filha da Watatakalu perguntou se nós não temos fazenda, uma boa resposta seria, não nós não temos fazenda, nós temos terras indígenas que são nossas raízes, nossos territórios. E daí que tiramos toda a nossa sabedoria ancestral, para a gente conseguir avançar em vários espaços. Esse é um movimento forte que a gente percebe na América Latina. Indígena é indígena em qualquer lugar, parente é parente em qualquer lugar. Os mesmos problemas que nós temos de violação de território, a gente vai perceber que isso também é a mesma luta que está lá no Peru, no México e no Chile, de territorialidade e identidades. A nossa luta é uma luta comum. A gente tem que ter esse entendimento para garantir as novas gerações um espaço e um ambiente saudável. Hoje com esse avanço dos projetos de desenvolvimento que eles chamam, para dentro dos territórios indígenas, são projetos genocidas, como garantir a segurança dos futuros que virão? Retirá-los de lá sabendo que naqueles territórios existiam uma história. Fazer esse fortalecimento das nossas identidades. Seja como mulheres, seja como jovens. Entender que estamos nessa luta. É uma troca que estamos fazendo bastante. Esse ano seria o fórum geração igualdade. [...] O nosso processo é meio tardio, porque a gente passa por processos violentos todos os dias. Como a gente fortalece essas meninas e crianças. Reconhecer que são sujeitos de direitos. Trabalhar nas crianças a identidade indígena. Planos estratégicos, trabalho de base com as crianças para que não se percam. Conheçam as violações e os direitos. Usar tecnologias de Comunicação e Informação, é muito bom ter um computador, um celular, mas também tem programas de realidade virtual, com esses programas a gente pode até saber o que é uma aldeia, mas a gente nunca vai sentir o que é uma aldeia, uma comunidade, o que é sentir a terra nos nossos pés, de sentir os nossos rituais e qual é a nossa conexão com aquilo ali. Temos que fazer o uso dessas ferramentas, elas estão disponíveis, temos que facilitar esse acesso aos jovens, mas também com limites, a gente sabe que é um mundo totalmente sedutor, mas usar essas ferramentas como fortalecedor das nossas identidades, das nossas capacidades e nossas culturas, principalmente trabalhando isso com nossos jovens e nossas crianças. Se a gente consegue fazer esse trabalho de conscientização, aí poderemos pensar em empoderamento. Antes de se apropriar das culturas dos outros, nós temos que saber o que é nosso. Isso me pertence, isso é do meu povo. Essas são as matrizes que nos levam a futuro justo. [...] a gente não pode permitir que o corpo da mulher indígena continue a ser violado. Fazer o diálogo geracional. Fazer meu papel. O processo é lento, mas inteligente. [...] A gente tem que ocupar esses espaços. Quem podia imaginar que estaríamos na ONU, que teria uma indígena brasileira na ONU? A gente que está nesses espaços falando tem uma responsabilidade muito grande, a responsabilidade de ser exemplo para outras pessoas. A gente tem que ser exemplo para os outros. Ter a responsabilidade de continuar com esse pensamento coletivo. O nosso direito coletivo tem que estar acima de tudo. E pensar como nós mulheres indígenas podemos colaborar nesses espaços. O isolamento é físico não é social, estamos aqui. [...] Usar esse espaço (Rádio Yandê) para saber o que está acontecendo lá fora. [...] Esse é um mês de resistência. Essa juventude tem que se mexer, muitas delas são as mulheres

indígenas, não deixar ninguém para trás, mulheres, jovens, crianças. Eu quero agradecer.

Letícia: Eu quero agradecer, foi um prazer. É um momento de as comunidades estarem em suas aldeias. Como será o futuro? Não tem futuro sem os povos indígenas, não tem futuro sem as mulheres indígenas, sem as crianças indígenas. Só na coletividade teremos um futuro. Garantir nossa medicina, nossa alimentação. Nós quase fomos extintos. É importante estar na aldeia, mas também é importante ser uma médica. Nós mães somos as primeiras professoras dos nossos filhos. Eu tenho quase 18 anos de movimento. Eu quase não viajo mais. Meu trabalho é passo de jabuti. Eu me preocupo. Eu estou me recolhendo para a floresta, eu quero aprender mais. Nós temos que estar de mão dadas. Unidas somos fortes e inabaláveis. 520 anos de resistência. Temos que nos manter na nossa raiz. Abraços a todas.

ANEXO XII

DOCUMENTO FINAL DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS: “TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO”

Nós, 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização do nosso 1º Fórum e 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. E para que nossas vozes ecoem em todo o mundo, reafirmamos nossas manifestações.

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência.

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das

mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios.

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.

Quando cuidamos de nossos territórios, o que naturalmente já é parte de nossa cultura, estamos garantindo o bem de todo o planeta, pois cuidamos das florestas, do ar, das águas, dos solos. A maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas e, assim, contribuimos para sustentar a vida na Terra.

A liberdade de expressão em nossas línguas próprias, é também fundamental para nós. Muitas de nossas línguas seguem vivas. Resistiram às violências coloniais que nos obrigaram ao uso da língua estrangeira, e ao apagamento de nossas formas próprias de expressar nossas vivências. Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos nossos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua.

Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.

Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indigenista e ambiental, demonstram isso.

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças, é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito, honrando a memória das que vieram antes de nós. É saber lutar da nossa forma para potencializar a prática de nossa espiritualidade, e afastar tudo o que atenta contra as nossas existências.

Por tudo isso, e a partir das redes que tecemos nesse encontro, nós dizemos ao mundo que iremos lutar incansavelmente para:

1. Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida;
2. Assegurar nosso direito à posse plena de nossos territórios, defendendo-os e exigindo do estado brasileiro que proíba a exploração mineratória, que nos envenena com mercúrio e outras substâncias tóxicas, o arrendamento e a cobiça do agronegócio e as invasões ilegais que roubam os nossos recursos naturais e os utilizam apenas para gerar lucro, sem se preocupar com a manutenção da vida no planeta;

3. Garantir o direito irrestrito ao atendimento diferenciado à saúde a nossos povos, com a manutenção e a qualificação do Subsistema e da Secretaria Especial Saúde Indígena (SESAI). Lutamos e seguiremos lutando pelos serviços públicos oferecidos pelo SUS e pela manutenção e qualificação contínua da Política Nacional de Atendimento à Saúde a nossos povos, seja em nossos territórios, ou em contextos urbanos.

Não aceitamos a privatização, a municipalização ou estadualização do atendimento à saúde dos nossos povos.

Lutamos e lutaremos para que a gestão da SESAI seja exercida por profissionais que reúnam qualificações técnicas e políticas que passem pela compreensão das especificidades envolvidas na prestação dos serviços de saúde aos povos indígenas. Não basta termos uma indígena à frente do órgão. É preciso garantirmos uma gestão sensível a todas as questões que nos são caras no âmbito desse tema, respeitando nossas práticas tradicionais de promoção à saúde, nossas medicinas tradicionais, nossas parteiras e modos de realização de partos naturais, e os saberes de nossas lideranças espirituais. Conforme nossas ciências indígenas, a saúde não provém da somente da prescrição de princípios ativos, e a cura é resultado de interações subjetivas, emocionais, culturais, e fundamentalmente espirituais.

4. Reivindicar ao Supremo Tribunal Federal (STF), que não permita, nem legitime nenhuma reinterpretação retrógrada e restritiva do direito originário às nossas terras tradicionais. Esperamos que, no julgamento do Recurso Extraordinário 1.017.365, relacionado ao caso da Terra Indígena Ibirama Laklanõ, do povo Xokleng, considerado de Repercussão Geral, o STF reafirme a interpretação da Constituição brasileira de acordo com a tese do Indigenato (Direito Originário) e que exclua, em definitivo, qualquer possibilidade de acolhida da tese do Fato Indígena (Marco Temporal);

5. Exigir que todo o Poder Judiciário que, no âmbito da igualdade de todos perante a lei, faça valer nosso direito à diferença e, portanto, o nosso direito de acesso à justiça. Garantir uma sociedade justa e democrática significa assegurar o direito à diversidade, também previsto na Constituição. Exigimos o respeito aos tratados internacionais assinados pelo Brasil, que incluem, entre outros, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as Convenções da Diversidade Cultural, Biológica e do Clima, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas;

6. Promover o aumento da representatividade das mulheres indígenas nos espaços políticos, dentro e fora das aldeias, e em todos os ambientes que sejam importantes para a implementação dos nossos direitos. Não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão;

7. Combater a discriminação dos indígenas nos espaços de decisão, especialmente das mulheres, que são vítimas não apenas do racismo, mas também do machismo;

8. Defender o direito de todos os seres humanos a uma alimentação saudável, sem agrotóxicos, e nutrida pelo espírito da mãe terra;

9. Assegurar o direito a uma educação diferenciada para nossas crianças e jovens, que seja de qualidade e que respeite nossas línguas e valorize nossas tradições. Exigimos a implementação das 25 propostas da segunda Conferência Nacional e dos territórios etnoeducacionais, a recomposição das condições e espaços institucionais, a exemplo da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena na estrutura administrativa do Ministério da Educação para assegurar a nossa incidência na formulação da política de educação escolar indígena e no atendimento das nossas demandas que envolvem, por exemplo, a melhoria da infraestrutura das escolas

indígenas, a formação e contratação dos professores indígenas, a elaboração de material didático diferenciado;

10. Garantir uma política pública indigenista que contribua efetivamente para a promoção, o fomento, e a garantia de nossos direitos, que planeje, implemente e monitore de forma participativa, dialogada com nossas organizações, ações que considerem nossas diversidades e as pautas prioritárias do Movimento Indígena;

11. Reafirmar a necessidade de uma legislação específica que combata a violência contra a mulher indígena, culturalmente orientada à realidade dos nossos povos. As políticas públicas precisam ser pautadas nas especificidades, diversidades, e contexto social de cada povo, respeitando nossos conceitos de família, educação, fases da vida, trabalho e pobreza.

12. Dar prosseguimento ao empoderamento das mulheres indígenas por meio da informação, formação e sensibilização dos nossos direitos, garantindo o pleno acesso das mulheres indígenas à educação formal (ensino básico, médio, universitário) de modo a promover e valorizar também os conhecimentos indígenas das mulheres;

13. Fortalecer o movimento indígena, agregando conhecimentos de gênero e geracionais;

14. Combater de forma irreduzível e inegociável, posicionamentos racistas e anti-indígenas. Exigimos o fim da violência, da criminalização e discriminação contra os nossos povos e lideranças, praticadas inclusive por agentes públicos, assegurando a punição dos responsáveis, a reparação dos danos causados e comprometimento das instâncias de governo na proteção das nossas vidas.

Por fim, reafirmamos o nosso compromisso de fortalecer as alianças com mulheres de todos os setores da sociedade no Brasil e no mundo, do campo e da cidade, da floresta e das águas, que também são atacadas em seus direitos e formas de existência.

Temos a responsabilidade de plantar, transmitir, transcender, e compartilhar nossos conhecimentos, assim como fizeram nossas ancestrais, e todos os que nos antecederam, contribuindo para que fortaleçamos, juntas e em pé de igualdade com os homens, que pôr nós foram gerados, nosso poder de luta, de decisão, de representação, e de cuidado para com nossos territórios.

Somos responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra.

Brasília (DF), 14 de agosto de 2019

Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em 08/08/2020.

ANEXO XIII

29 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE 29 - Mídias indígenas e indígenas nas mídias. Com Renata Tupinambá, Erisvan Bone Guajajara, Anapuaka Tupinambá, Mayra Wapichana e Cristian Wariu Xavante. Apresentação Daiara Tukano.

Erisvan Bone Guajajara: Sou um dos fundadores da rede Mídia Índia, nessa conversa vamos falar como a comunicação tem sido uma ferramenta de luta para dar visibilidade à luta dos indígenas do Brasil. Respeitando as especificidades de cada povo.

Cristian Wariu Xavante: Possuo um canal do Youtube sobre povos indígenas, atualmente alcançou 20.000 inscritos e mais de 190.000 visualizações. O canal traz a temática de como é o indígena nos dias atuais, na contemporaneidade e como a gente tem lidado com situações do cotidiano. Além de outros projetos principalmente no MT e em nível nacional também.

Anapuáka Tupinambá: Sou o idealizador da Rádio Yandê, criador do conceito de comunicacional de etnomídia indígena no Brasil, eu estou no movimento indígena há 40 anos. Criar comunicação e conceitos é a minha base de vida, eu dediquei minha vida a isso. A gente está construindo várias mídias, a Rádio Yandê e muitas outras que a gente criou e deu expertise para outras surgirem pelo Brasil e pelo mundo, então nós estamos em uma dessas mídias.

Renata Tupinambá: Sou jornalista, co-fundadora da web rádio indígena Yandê, sou roteirista, poeta, produtora, tenho trabalhado desde 2006 na difusão das culturas indígenas e tenho acompanhado um pouco do trabalho do Anapuáka nos últimos 10 anos, Anapuáka é nosso Matusalém da comunicação.

Daiara: Esse abril indígena está muito diferente, nos colocou a necessidade de usar as mídias de comunicação, as redes sociais, para fazer presente nossa luta em todos os espaços. [...] Cada um atua com públicos diversos.

Erisvan: As várias mídias que existem hoje estão ocupando vários espaços de comunicação, trazendo a comunicação como ferramenta de luta, no Brasil somos mais de 305 povos, falamos 254 línguas, para gente é um desafio agregar todos os povos, mas, na medida do possível a gente vai andando, caminhando, ouvindo sempre a base. Hoje a Mídia Índia conta com 10 pessoas, 10 jovens, que atuam na área da comunicação e vieram formar esse coletivo para que a gente pudesse ampliar mais a comunicação e que a gente pudesse ocupar esses espaços. A gente sempre fala de demarcação de terra, mas também é momento de ocupar as telas, ocupar as redes e fazer essa resistência e estar se aprimorando mais na tecnologia para dar visibilidade às lutas indígenas e poder também trocar conhecimento com os parentes de outros povos, comunidades, outros países. A gente tem feito esse contato bem bacana. A gente trabalha muito com vídeo, com podcast, publicações. Nós temos 10 coordenadores ali ajudando, organizando, temos mais de 100 colaboradores de povos diferentes atuando, são pessoas que ficam na base mandando notícias para gente, ficam mandando notícias da base dando o feedback para gente, para gente poder noticiar. Porque a grande mídia que a gente tem aí, quando fala do indígena, só fala do lado negativo. A gente veio aí para contar nossa história como ela deve ser contada, nós podemos ser protagonistas da nossa própria história. A comunicação tem fortalecido muito a visibilidade dos povos. A gente tem vários comunicadores indígenas que atuam, fazem da comunicação ferramenta de luta. A Yandê que é a primeira rádio indígena que surgiu, com outros comunicadores que vieram, o plano piloto, tem uma galera de outras áreas, youtubers, podcast, galera fazendo da música uma ferramenta de luta, fazendo isso em diversos canais, vários meios de comunicação. Está fortalecendo muito a luta dos povos indígenas. Nesse momento de pandemia a gente tem aprendido muito e ensinado muito aos nossos parentes. Nossos parentes tem aquele receio ainda da comunicação, de aparecer na câmera, aparecer na foto, mas ao mesmo tempo a gente conseguiu se aprimorar e ver a importância que é. Ocupar as redes para contar a realidade como ela é, ocupar espaços, contar a realidade do cotidiano para contar a todos o que acontece em Brasília, ali no tempo real, para as pessoas ficarem atentas ali no Congresso que é o centro de tudo que a gente tem um governo que não aceita e não respeita nossos modos de vida, nossa comunicação tem dado um feedback para os povos indígenas. [...] A gente vem mostrar o outro lado da história, a riqueza cultural dos povos indígenas do Brasil. Temos muitos blogueiros, jornalistas, escritores, a gente tem que ter um momento, reunir todo mundo e buscar mais comunicação para atuar no coletivo, para que a gente possa fortalecer essa luta na comunicação em defesa dos direitos dos povos indígenas. As lives em tempo de pandemia estão em defesa dos povos indígenas. Trouxe isso, da gente se aprimorar nessas ferramentas, aprendendo e ensinado os parentes. A gente fala com os parentes no ATL que é um público muito grande, a gente está aqui no computador transmitindo para vários países, a gente não tem o controle de quem está vendo, de quem está ouvindo, as vezes tem o receio de um parente que não quer mostrar uma dança, porque é uma dança ritual, a gente também vai aprendendo um pouco nesse sentido. Mas é momento de ocupar as redes, demarcar as telas e dizer que a nossa luta vai continuar, fisicamente e em rede. E que não fique só aqui, nesse momento de pandemia, que a gente possa atuar mais. Uma coisa que eu gosto é o podcast, eu acho incrível, porque tem parente que não pode ler, o podcast tem ajudado muito os parentes em tempo de pandemia, da COVID-19, o que está acontecendo. A ideia é que a gente possa fortalecer mais essa rede

enquanto comunicadores que a gente possa trabalhar junto no coletivo e melhorar a nossa comunicação em prol da defesa dos direitos dos povos indígenas.

Cristian Wariu: Em 2017 comecei a pensar em um canal voltado para os povos indígenas, pesquisei se tinha gente produzindo, eu me senti sozinho naquela época. A rádio Yandê foi a base para o que eu construí no YouTube e foi uma das primeiras que me apoiou. Tive apoio do Ministério da Cultura, era um projeto de criação cultural, o que mais cultural do que povos indígenas? Para a gente se colocar como protagonista, falar sobre protagonismo indígena. [...] A gente acaba inspirando outros indígenas a criarem seus canais no Youtube, a serem influenciadores em suas redes sociais, se colocar como indígena, ocupar as redes, é uma bandeira que a ATL está levantando hoje, ocupar as telas, as redes online, falando sobre povos indígenas. [...]

Renata: Quantos mais jovens se apropriam dessas mídias, fazendo a sua própria mídia, não dependendo de nenhum grupo, a gente busca essa autonomia, essa independência. A gente está produzindo um material comunicativo com o nosso olhar, com a nossa perspectiva. A minha primeira forma de comunicação foi o maracá, como eu adentrei na comunicação indígena quando eu era adolescente. Comecei na Rede Índios Online, uma rede do Nordeste, vários parentes participavam. A gente trabalhava no Índios Online com etnojornalismo, comecei a trabalhar em 2008. O Anapuáka já alertava sobre uma etnomídia, dizia: olha vocês estão trabalhando com etnojornalismo, mas eu estou vendo uma etnomídia, uma convergência de mídias. [...] Ele cutucava a gente mais jovem, oh, tem uma etnomídia aí. Ela vai além da convergência de mídias. A gente quebra esse formato padrão de comunicação da indústria, esse negócio de que a comunicação é só jornalismo, só notícia, passa a entender que comunicação é tudo, desde o sonho do nosso ancião, a nossa roda com o maracá, os velhos contando história, é a música, é a arte, é a cultura, é a nossa saúde, está tudo interligado com a nossa cultura. Quebra essa perspectiva [...]. A gente estava começando a entender de comunicação, da apropriação das mídias. Hoje eu tenho também um podcast para divulgar esses artistas indígenas, são muitos projetos. A gente precisa de um encontro de comunicadores indígenas a nível nacional para discutir essas questões de políticas públicas para comunicação. Na América Latina, Equador, Bolívia, entendem a comunicação como política, essa apropriação desses meios para a gente fazer notícias, vídeos, a comunicação pode dar uma base muito maior para gente. [...] A primeira coisa que eu digo para quem está começando para quebrar essa comunicação padrão, que diz para gente que comunicação é só jornalismo, entender e se apropriar desse poder que é o poder de comunicar, que é tomar a palavra em muitas outras esferas. (20:06).

Anapuáka: Como começou tudo isso? Foi em 1500. Se não fosse isso a gente não estaria aqui fazendo isso, estaríamos fazendo outras coisas mais interessantes, isso aqui não é interessante, é necessário fazer. Tem cansaço, tem dor, fome, preocupação, tem cocar vendido leiloado para pagar conta para a gente ficar online. Por mais que pareça nesses sete anos que a gente está online, todos que vieram depois, sim, bebem na nossa fonte, não tem outra fonte para beber, é notório, a gente bebeu no Programa de Índio. Tanto que em 2017 a gente recebeu o Programa de Índio definitivamente pelas mãos do próprio Ailton e do Álvaro Tukano lá em Goiânia e foi aquele grande programa que a gente fez. Receber toda essa responsabilidade da comunicação indígena... (sem conexão).

Daiara: O Programa de Índio é da geração de nossos pais e avós, era na Rádio USP. [...] A comunicação indígena nasceu no movimento, da necessidade de denunciar, falar das nossas causas, defender nossos territórios. Hoje a comunicação está aumentando devido ao protagonismo dessa juventude.

Erisvan: vem surgindo muitos comunicadores, várias redes, vários coletivos, nas bases. Eu acho incrível o trabalho das meninas mundurucu, a força que elas têm. Em vários territórios tem iniciativa hoje voltadas para a comunicação. Dá o protagonismo à mulher indígena também, dela estar ocupando esse espaço. [...] Ter esses coletivos na base é uma ferramenta mesmo, estar ocupando espaço nas redes, fazendo essa nova comunicação voltada para os povos indígenas. Tem que aprimorar para respeitar as especificidades de cada povo.

Anapuáka: Nos anos 80 eu conheci o Programa de Índio em São Paulo, eu estava acompanhando o meu pai no movimento indígena nacional, com o pessoal da UNI, o Álvaro, o Krenak, muitas outras lideranças, eu era pequeno. Quando eu vi o programa de índio, eu tinha 6 anos, eu fiz a primeira pergunta da minha vida: por que a gente não tinha comunicação indígena? Foi uma pergunta direta para o meu pai, foi um questionamento. Estava rolando uma entrevista para o Jornal Nacional, [...] eu me questionava por que a gente não tinha. Foi o princípio da retomada no país, principalmente no Nordeste. O movimento não tinha uma comunicação até a rádio Yandê surgir, era tudo comunicação institucional, não tem uma amplitude, eu falando com o meu umbigo, só fala com seus pares principais e mais ninguém. Quando eu saí lá da minha aldeia e vim para o RJ construí um monte de coisa, fui ser programador, fui trabalhar em agência de publicidade, produtora de vídeo, jornal, fui desenvolvedor de tecnologia direta, trabalhei em rádios comunitárias, AM, FM, locutor, fui vender comercial de rádio, fui entendendo esse processo. Trabalhei em jornais como diagramador e pauteiro. Dessas experiências em várias mídias [...], eu vi que se a gente quisesse uma mídia própria só se a gente fizesse.

Daiara: As notícias sobre os indígenas aparecem principalmente nos portais que são nossos aliados. A partir do momento que a gente tem essa presença indígena na comunicação se torna mais acessível.

Cristian: A gente percebe essa diferença de comunicação institucional e a comunicação indígena de fato. A Mídia Índia é um bom exemplo disso, como eles trazem informações diretamente das bases. O Copiou Parente (podcast), apesar de ser institucional, ser um programa do ISA [...] essa coisa de trazer a voz, os alertas dos contribuintes que mandaram áudios sobre o descaso dentro do território ou situações indígenas reportado pelos próprios indígenas, então o Copiou Parente, apesar de ser algo que não nasceu nos povos indígenas ele tem uma carga muito indígena porque traz as nossas vozes, as vozes dos parentes que enviavam, [...] traz uma coisa de rádio comunitária, da base por meio da rádio.

[...]

Renata: A gente tem trabalhado desde o começo com as redes colaborativas e, ao mesmo tempo, criado também. Contatos com outros países. A gente entendeu que já estava rompendo as fronteiras geográficas e não poderia ter fronteiras territoriais. Aonde a palavra chega é território demarcado. [...] Essa rede colaborativa quebra a comunicação vertical como a gente aprende na faculdade. A gente vê toda a questão da indústria cultural, aquela coisa vertical, tem outro olhar comunicativo voltado para outras coisas, nosso olhar, nossa perspectiva, outras coisas que a gente vai produzir, uma notícia ou qualquer outra forma de comunicação mesmo, etnomidiática, etnomídia, lembrando que mídia é arte, é música, é tudo. [...] A gente alcançou 80 países com a Rádio Yandê, é um projeto sem patrocínio, sem apoio, e a gente tem se virado esses anos todos assim, a gente tem muito orgulho disso, a gente tem essa autonomia. A gente já passou por projetos que não eram 100% indígena e não deu certo. O financeiro dizia como as coisas tinham que ser. A Yandê nasceu disso, dessa vontade de autonomia,

desse grito. Nós temos nossa voz, a gente não precisa de interlocutores, não precisam dizer como fazer, como funciona. [...]

Erisvan: A própria Funai hoje, o órgão que deveria cuidar do indígena, está sendo a primeira a denegrir a imagem do indígena, está sucateada, não faz nada na comunicação. Quando se fala em comunicação institucional, a gente fala dos próprios parceiros mesmo dos indígenas, dos movimentos indígenas, eles não valorizam muito o profissional indígena, a maioria dos parceiros hoje tem toda uma assessoria de informação, fotógrafos e tudo e quando você vai procurar não tem indígena. Quando você vai ver o texto que vai vincular para fora, para a imprensa, você os termos tribo, é outra cara, não é a cara nosso, indígena. Falta essa aproximação e esse conhecimento dos comunicadores indígenas. Existem hoje escritores, jornalistas, muito bons. Veio uma equipe aqui e depois de tudo teve que usar o nosso material. Falta ter esse olhar, valorização do profissional, que é um profissional bom. As organizações institucionais precisam se aproximar disso, tem que ter indígena ocupando esses espaços para poder estar falando de nós.

Cristian: Nos tratam de forma extremamente estereotipada, no meu canal do Youtube, muitos vinham contactar comigo com esse olhar de descobrimento mesmo. Eu ser um xavante do cerrado de Mato Grosso, muitas pessoas vinham falar comigo sem ter o mínimo de noção de saber quem eu era, achar que eu era do Amazonas. A gente entra nessa discussão que tem indígena em todo o Brasil. Eu enfrentei esse tipo de coisa, de pessoas que não tinham o mínimo de conhecimento para lidar com o indígena, as vezes são jornalistas que não têm o mínimo preparo, por exemplo de captação de imagem. Nós indígenas sabemos muito bem o que captar nas nossas aldeias, do respeito que a gente tem em determinadas ações, tem coisas que realmente não podem ser filmadas e a gente tem profissionais muito capacitados, que estão se formando ou já se formaram e tem uma carga, uma bagagem. Tem esse problema institucional, eles não conhecem esse ramo, a gente que se dedica tanto para isso.

[...]

Anapuáka: A gente está com um produto para a televisão, a gente está com uma série, a gente participou ativamente na produção da série, que é Sou Índio sou moderno, que vai ser lançado e Índio presente que está circulando por universidades, TV Cultura. A gente dirigiu, conceitou, principalmente. E tem essa nova série, “Sou índio, mas sou moderno”, que a rádio Yandê entrelaça tudo e tem proposta para canal aberto. Como tudo isso tem custo, eu estou trabalhando para a gente entregar um bom produto. Não olham a gente como profissional, mas a Yandê, pela sua excelência, a gente está sempre sendo convidado, não só para trabalhar, mas estar à frente. A gente trabalha muito nos bastidores das grandes produções, isso que é o diferencial. [...]

Mayra Wapichana: É um momento muito importante para nós da comunicação indígena. A gente está hoje online, mas há três anos a gente estava naquele movimento ATL e a gente fez um registro histórico de todos os comunicadores indígenas do Brasil. A gente está falando com todo mundo, falando da nossa experiência, da nossa vivência, nossa atuação nesse campo. Eu atuo na assessoria de comunicação da deputada Joênia Wapichana, estamos nessa correria de acompanhar o Parlamento, Tem a nossa programação da Frente Parlamentar Indígena do ATL online. Fiz a minha formação em jornalismo na Universidade Federal de Roraima, através da ação afirmativa processo seletivo para indígenas, sou da primeira turma de indígenas que ingressaram em 2010. A formação acadêmica é um viés para nossa atuação, se a gente não tiver formação política, de base, acompanhar e conhecer quem somos nós, a nossa contribuição nesse movimento. Atuei por seis anos no Conselho Indígena de Roraima, sempre atuei no movimento apoiando nossas organizações de base. Hoje estou atuando nesse

parlamento. Eu acho que não estou em nenhuma mídia, as a deputada Joênia é uma mídia, o espaço que estamos hoje no Congresso Nacional, estando enquanto indígena no espaço do Congresso Nacional. A experiência que a gente tem lá dentro, seja como comunicadora, seja como indígena, é um universo que é necessário trazer para o debate. Lá dentro é como se nós indígenas não existíssemos, então a gente está lidando com a grande imprensa, sempre tentando dar visibilidade é um desafio. Hoje tem muita atuação, é uma realidade essa comunicação indígena. [...] Minha experiência em rádio, no programa A voz dos povos indígenas, um espaço de interlocução com a sociedade não indígena e também indígena, poder informar, trazer a realidade das comunidades. Esse espaço político que conquistamos é histórico. A gente leva a nossa causa. A gente tem que estar nessa interação. É um desafio diário estar interagindo com a base. A nossa assessoria de comunicação é só de jornalistas indígenas, vários outros comunicadores se afirmando indígena.

Erisvan: [...] A gente tem que estar atento com o que vai ou não para a internet, tem a questão da criminalização das lideranças. A jornada das mulheres indígenas vai acontecer aqui no Brasil, foi adiada por causa da pandemia. A gente precisa ter visibilidade.

Cristian: O YouTube é um dos únicos que não impôs um algoritmo como restrição de bolha como tem em outras redes sociais, o Youtube acaba alcançando pessoas que não tem nada a ver com o conteúdo. [...] A maioria desse pessoal tem origem indígena e tem curiosidade em relação aos povos indígenas e querem entender, muitos brasileiros têm sangue indígena. As vezes a gente também encontra um público muito agressivo, com muita dificuldade de querer entender quem são os povos indígenas. Eu priorizo a qualidade técnica do canal para passar a mensagem que as pessoas querem entender quem são os povos indígenas. Nós somos povos de palavra, o que a gente diz vale muito. O não indígena é povo da escrita. Eu tenho preocupação com os jovens, eles estarão nos cargos futuramente, eles precisam entender o que são os povos indígenas. [...]

Daiara: Tem um papel educativo muito forte, com muita elegância. Tem pessoas indígenas que também usam essas mídias para criar uma contra-informação. Tem que ter responsabilidade, com o movimento, com a história dos nossos povos. O Denilson Baniwa virou Youtuber. Tem Youtubers em outros países, os povos indígenas estão se apropriando das mídias para fazer valer sua visão de mundo.

Anapuáka: tem a Netflix indígena que é a Nativeflix, eu conheço, eu conheci o proprietário. Tem diferença com a Yandê. A Yandê é uma empresa de comunicação, não é ong, não é projeto, ela nasceu como empresa social. Eu conheci a galera do Nativeflix, toda a equipe dele é indígena, é algo fantástico. A gente tentou lançar a versão brasileira, a estrutura está pronta, só não entregamos o produto por uma questão de técnica, a gente não conseguiu lançar. Quando a gente se apropriar de toda a cadeia [...]. Onde a música de um indígena toca? É na rádio Yandê. [...]. Tem que ter política pública para os povos indígenas na comunicação. Tem que ter infraestrutura para lutar. No Canadá tem, na Latino América. A internet é o nosso único caminho. A rádio comunitária é limitada. [...]. É uma questão de pauta política. Tem que ser programa de governo. [...]

Erisvan: Rejuind, rede de juventude indígena. Site, face, veículo de comunicação.

Maira: Ideias para adiar o fim do mundo (Krenak), utilizar esse espaço para se fazer existir. Estamos construindo nosso futuro. Acredito que seremos nossos editores, pautadores. Estamos construindo, adiando nosso fim. Temos esse desafio, a comunicação precisa ser pauta, assim como saúde, educação. Fazer uma comunicação diferente. Ter autonomia. Construir isso junto com os jovens, a internet é esse espaço.

(1:22) Esse caminho não vai parar. A academia não está interessada nisso, tem que ser nós mesmos.

Anapuáka: A gente conseguir essa mobilização, 30 dias de programas, [...] é uma grande mobilização, conseguimos sim a maior mobilização da internet. [...] Quando eu olho os números, eu fico assustado. [...] Nós somos mídias, nossas pinturas são QRcods, usamos tecnologias tão avançadas, o indiofuturismo não existe. Você só faz o presente se trouxer o passado, é buscar na ancestralidade. Eu busco no meu passado a construção do futuro, no meu ancestral pessoal, depois no coletivo. Eu não sou etnocêntrico. Etnocentrismo em comunicação não existe, tem que focar em todos os povos. Quer buscar a mídia para o seu povo? Beleza, mas em algum momento você vai ter que entrar numa rede de diálogo, rede de construção. Eu olho para o cenário futuro. [...] Comunicação também é política, a gente está aqui online fazendo política, muita política, cada um numa região, conectando, questionando. Política é comunicação, comunicação é política. Nessa construção de futuro, presente e passado, o mais importante é buscar no nosso passado, na nossa memória, sempre nossa, a Yandê é nossa, é uma mídia nossa. Só foi minha por 24 horas em 2003, quando tivemos nossa primeira audiência, sou muito grato a essa pessoa. Muitos parentes disseram que não chegaríamos a 3 meses e estamos aí a sete anos, sendo autônomos, protagonistas, inspirador, sendo velho. A gente está aqui para isso mesmo, vamos deixar muito acervo para vocês. [...] Sou grato a todos vocês, indígenas e não indígenas. Eu falava em terras binárias, terras digitais. [...] Em cima dessas terras eu quero construir um território tão grande que você nunca vai conseguir mensurar a capacidade. [...] O protagonismo se constrói com parcerias. Vocês não imaginam a minha felicidade de ver vocês construindo mídias, no corpo, na mente, sejam bons ancestrais, porque não tem volta, sejam éticos na comunicação. [...]

Daiara: Eu nunca tinha te ouvido falar como um ancião!

Cristian: Trazer a nossa ancestralidade, muita gente não sabe quem é a gente. [...] Trazer a ancestralidade como conceito nosso. Eu estou na UNB fazendo organizador comunicacional, não comunicação. [...] A gente precisa de fortalecimento comunicacional.

Erisvan: Somos o futuro, o futuro já está acontecendo. A ideia que esse território possa crescer cada vez mais. Que a gente possa muito mais que a tela. [...] A gente pensa na telinha e além dela, qual o retorno que ela vai me dar? [...] A revolução será indígena e será a partir da comunicação.

Daiara: Estamos em todos os espaços, digitais e não digitais, na floresta, na cidade, nas mulheres.

ANEXO XIV

4 de abril de 2020: #ABRILINDIGENALIVE 5 – Demarcação já! A luta pelo território. Com Enoque Raposo e Kerexu Yxapyry. Apresentação Daiara Tukano.

Daiara Tukano: Tema: demarcação, luta pelo território. Convidados: Cacica Kerexu Yxapyry, liderança nacional, mulher indígena com mais votos e não eleita, estado de Santa Catarina, no Sul, marcado por muita violência. Poeta, acadêmico, Enoque Raposo, da Raposa Serra do Sol, Norte e Sul reunidos, boa noite.

Kerexu: ideia maravilhosa de conversar no abril indígena, trazendo o contato com os povos.

Enoque Raposo: Vou me apresentar primeiramente na minha língua materna macuxi (se apresenta na língua macuxi). Sou Enoque Raposo, indígena macuxi com muito orgulho, aqui de Roraima, sou morador da comunidade indígena Raposa I, que fica situada na região de fronteira da terra indígena Raposa Serra do Sol, estou aqui feliz para compartilhar nossos conhecimentos, coisas boas, temos muito o que compartilhar com o mundo.

Daiara: Não temos nosso acampamento em Brasília, mas temos o nosso “Terra Live”, improvisado. Tomara que seja um espaço para a gente ouvir o máximo de parentes, lideranças. As terras indígenas que vocês estão representando são muito importantes nessa história de luta, os não indígenas conhecem pouco a história e o direito à demarcação. Quem é não indígena vale a pena dar uma lida na Constituição brasileira. A gente tem ali no capítulo V, dois artigos muito especiais que foram fruto de muita luta, de uma luta da geração de nossos pais e nossos tios que nos permitiu ter reconhecimento de nosso território. Na época da Constituinte o estado fez um acordo de que todas as terras indígenas seriam reconhecidas num prazo de três anos e até hoje estamos esperando. Até hoje tem muitas comunidades que enfrentam uma luta muito dura, muito cruel, com muita violência. Tanto nos territórios demarcados como naqueles que estão lutando no processo de demarcação, existe essa ideia falsa de que terra de índio é só na floresta amazônica, que é uma grande mentira. A gente tem populações indígenas em todo o território nacional, transnacionais. Nós somos de povos de vários países, esses países foram colocados em cima da nossa terra. Os guaranis estão em 5 países.

Kerexu Yxapyry: Eu estou na comissão guarani-gurupá, Gurupá significa território. O território guarani é extenso, são 5 países, no Brasil são 6 estados. O povo guarani é tratado como povo nômade, é o movimento, a mobilidade, o corpo saudável tem movimento, parar adocece. O guataporã é a mobilidade, hoje nós estamos presos, é restrito pra gente. Para piorar, o guarani tem sua língua, negam nossos direitos. O caminhar é sagrado, na margem do Oceano Atlântico, terra sem males. Eu sou de Santa Catarina. Morro dos Cavalos é uma história de resistência, a maioria dos parentes conhecem, sofremos muitos ataques. Desde 2017 minha mãe teve um ataque na casa dela, a mão dela foi decepada, não houve punição. A partir dali que nós comunidade, começamos a nos unir e exigimos nossos direitos, as vezes a gente fica só esperando, cobrando da Funai, mas nos reunimos e resolvemos agir, criamos um plano de gestão territorial, o objetivo principal do plano é a proteção do território. Então a gente começou a trabalhar nesse plano e esse ano a gente chegou no consenso em toda a comunidade, a gente começou a ter nossa autonomia e autogestão do território.

Enoque: Aqui lutamos pela nossa terra, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi homologada em 2005 e foram 35 anos de luta, foram muitos esforços de cada povo, 1 milhão e 700 mil hectares de terra, na fronteira com Guiana, Venezuela, onde existem povos da etnia ingaricó, macuxi, patamona, e a mistura de taurepangues e uapixana, saporá também. Hoje a nossa preocupação da gestão de território é como trabalhar esse território ancestral, terra de Macunaima. É desafiador para as lideranças, somos aprendizes também, desafios. Tem garimpeiros, os posseiros já foram retirados de lá, rizicultores, contaminaram nosso território, mas hoje temos nosso plano de trabalhar de uma forma sustentável, temos as políticas que são discutidas pelos próprios indígenas, como vamos trabalhar. Temos que levar isso para os nossos parentes que já estão contaminados por esse mundo desenvolvimentista, eu não sei o que é esse desenvolver para nós, é uma outra forma, a gente quer participar, quer estudar, quer ter os nossos bens, dar o melhor para os nossos povos, nossos filhos, nossos pais que ensinaram a gente. Então é por aí, a gente está nessa luta constante sobre o nosso território, como

trabalhar a arte, como trabalhar outros tipos de atividades, o turismo de forma sustentável. Trabalhar nos territórios indígenas, a própria educação indígena, trabalhar a questão linguística dos povos indígenas, são desafios para nós hoje. (18:50).

Daiara Tukano: Para vocês que são dessa geração como é viver o processo de demarcar território, qual a diferença que vocês veem a diferença das novas gerações, as crianças que já nasceram nesse território demarcado? No Sul as terras indígenas são muito reduzidas comparado com o tamanho da população indígena que existe, temos alguns parentes que ainda estão nas suas retomadas.

Kerexu: Aqui em Santa Catarina são 21 aldeias Guarani e só uma é homologada, a Terra Indígena de Biguaçu que fica perto da nossa aldeia aqui, a nossa aldeia só está com a portaria declaratória, ela não é homologada ainda e está com processo no Supremo tribunal Federal. O procurador do estado pediu a anulação da Portaria, aí colocou no Supremo Tribunal Federal e a gente está desde 2014 que a gente está nessa luta pela homologação. Na verdade, desde 2008, depois da Portaria Declaratória. Morro dos Cavalos é uma terra originária, sempre teve Guarani aqui, existem pessoas bem mais velhas que eu que nasceram aqui, que lutaram aqui, eu sou a continuidade daqueles que iniciaram o processo demarcatório. Meu povo foi muito resistente, eles falavam que se demarcasse uma terra ia ser limitada a nossa caminhada. Para nós um dos impactos mais fortes foi a escola, quando chegou ela foi imposta na aldeia. Foi construída em 2002 e foi obrigada, a partir daí todas as crianças estudaram. Duas aldeias que tinham dois morros, dos dois lados da aldeia, foram obrigadas a descer para ficar na margem da 101. Para nós desde 2003, 2004 até 2014, foi uma geração que viveu todo esse processo de enfrentamento, na luta. A gente não conseguia produzir o nosso alimento, não podia faltar à escola. Ao mesmo tempo a resistência. A gente teve um outro modelo de vida triste que tirou o nosso modo de vida. Dentro da escola a gente conseguiu criar um currículo próprio para nossa aldeia. Luta dentro do estado. No currículo a gente colocava nosso calendário, a produção agrícola, que é nossa agricultura, nossos artesanatos, nossos rituais, tudo dentro do currículo da nossa escola, aí voltava a fortalecer nossos mais velhos. Tudo que a gente fazia era um plano de aula. Tomar o hábito de dizer esse é o nosso modo de vida, é o nosso sistema, não é o sistema da escola. Hoje em 2020 as pessoas pensam, nós chegamos até aqui, a gente vai ter que fortalecer nossos mais velhos, ensinar nossas crianças, a gente conseguiu nessa estratégia de luta sobreviver sem deixar o que nós somos, sem deixar de usar nossas ferramentas que foram muito violentas pra cima de nós.

Daiara Tukano: A educação tradicional presente é uma força nessa construção de implementação de nossos direitos.

Enoque: Depois de 2005 quando foi homologado, a Raposa Serra do Sol, começamos a buscar estratégias para trabalhar aquele território, para manter a tradição e a cultura, através dos mais velhos, com as crianças, criamos festivais voltados para a educação indígena para os conhecimentos tradicionais, aqui em Roraima tem vários festivais para compartilhar os conhecimentos. Lá na Raposa nós criamos um projeto muito bom, um festival das panelas de barro que eu coordeno desde 2012, comecei a trabalhar com a comunidade as questões culturais. Não temos forró, muitos parentes querem dançar um forrozinho, mas para dar visibilidade aos conhecimentos dos mais velhos que estão partindo, morrendo e levando consigo conhecimentos. Nosso desafio é como registrar o conhecimento dos mais velhos, a gente busca registrar esse trabalho dos conhecimentos entre outros. O impacto da cultura ocidental chegou mesmo atropelando a cultura indígena, como conciliar isso? Nas escolas tem internet, as crianças estão crescendo sabendo manusear um celular. Em casa não é mais trabalhado a questão da língua, os pais estão aculturados, eu não gosto dessa palavra, a tecnologia envolvendo a cultura

indígena, mas eu penso que a tecnologia for usada de uma forma que possa nos ajudar, eu tenho colocado isso pra eles na comunidade, com certeza a gente garante dar visibilidade, são desafios. Falar de Histórias, de rituais como eles faziam a muito tempo, falar de lendas, da panela de barro, como ela é feita, de onde o barro é extraído, a mãe natureza, ela vai com todos os saberes retirar o barro lá em cima da serra, com todo o ritual, pedindo para não quebrar a panela, que cozinhe bem. Tem toda uma forma de como retirar o barro para fazer uma panela de barro. Eu creio que esses desafios é colocar isso para novas gerações que está vivendo a tecnologia e o mundo globalizado.

Daiara Tukano: mas a gente está aqui nesse mundo globalizado usando a tecnologia justamente para se conectar. Estamos com uma audiência internacional, o Alberto no México, o Mariano na Argentina e nossos povos também. Vamos mandar um recado para os parentes Kerexu.

Kerexu: Eu acredito que as ocupações de retomada são muito abençoadas porque é o nosso modo tradicional de ocupar nosso território, porque para nós as retomadas são direcionadas diretamente pelas divindades. Quando a gente faz essa ocupação a gente tem que acreditar muito, acreditar que é isso mesmo, que não é a questão política, a burocracia de papel, não é nada, a gente está sendo orientado pelas divindades. Então ter muita força, muita coragem.

Enoque: Ser firme na condição de ser indígena, saber como trabalhar, como lutar, através da união todos ganham força, ainda mais nesse momento que o governo é contra as terras indígenas, é contra a demarcação de terra indígena. A gente ganha força se unindo, com resistência.

Daiara Tukano: Agradecemos a Roraima pelos votos, conseguiram eleger a primeira mulher indígena, Joênia Wapichana, os parentes agradecem os votos. É uma benção, um presente histórico, a primeira mulher indígena deputada federal. Como todos os povos indígenas conseguiram de mobilizar para que isso fosse uma realidade.

Kerexu: É um sacrifício se jogar nessa questão de política partidária. Para mim não interfere na minha vida. Quando eu aceitei ser candidata foi para dar visibilidade a nossa luta em Morro dos Cavalos. O resultado foi muito bacana, as pessoas quiseram conhecer quem é Kerexu que foi bem votada e qual era o plano de vida para a comunidade. Hoje a comunidade trabalha a questão da alimentação, recuperação de área, do reflorestamento e meio que contaminou todo mundo, os vizinhos. As pessoas vêm ajudar a plantar aqui na aldeia. Então teve esse lado positivo, essa visibilidade bem forte, que é a proteção da vida.

Enoque: A Joênia wapichana sempre foi atuante nas lutas aqui e conseguiu se eleger deputada e hoje representa Roraima no Congresso. Ter uma pessoa indígena atuante no congresso, mas são muitos desafios. Ela sempre ouve, participa das assembleias. É importante, ela ouve meu povo. Uma mulher que está fazendo a diferença.

Daiara: Isso é importante, Roraima e Santa Catarina são estados que tem deputados ferrenhos contra os indígenas. Vale a pena lembrar, muitos fazem lobby para a mineração, garimpo, agronegócio.

Enoque: Essas atividades ilegais trazem impactos negativos, governo apoia essa mineração, fez foi assinado, passou. É um desafio, um medo que a gente tem, porque não estamos preparados pra receber isso, essas atividades em nossas terras. Como a gente busca conhecimento com os mais velhos, o que é a terra pra nós, terra sagrada sendo destruída, de uma forma avassaladora. Vem esse medo por conta desse governo que quer colocar essas atividades pra dentro das terras indígenas. Mas se estivermos firmes, não vai ter. Já acontece, ilegalmente já acontece o garimpo em terras indígenas, trazendo no bojo muitas coisas ruins, drogas, prostituição, crimes, isso entristece a gente. Os próprios parentes quando começam a se envolver com essas atividades,

estimulados pelos não índios, dizendo: olha, vocês estão pisando em ouro, vocês têm que ter isso, tem que ter uma terra boa, tem que ter carro.

Daiara: é o discurso desse governo, que não tem sentido ter terra indígena, todo o desmonte do primeiro ano de governo, nesse segundo ano realmente é uma tentativa de desmontar tudo o que nós já conquistamos no nosso movimento dentro da luta democrática. Esse discurso sendo ostentado por políticos que defendem o agronegócio e a mineração, que são fascistas sim, porque não se importam com as causas indígenas e toda a violência cometida contra as nossas comunidades, o interesse deles e continuar saqueando nossos territórios. O garimpo traz trabalho escravo. Da mesma forma que o agronegócio também traz, expulsão dos nossos parentes de seus territórios.

Kerexu: Não é novidade o desmonte de todas as conquistas que a gente vem conquistando, não é nenhum privilégio, nem é dado, antes de nós muitos tombaram, e aí nós estamos com as nossas lideranças tombando, essa semana a gente teve um parente Guajajara assassinado. Desde a campanha política essa ameaça aos povos indígenas tem sido, ameaça de extermínio mesmo e não é só ameaça, estão sendo concretizadas dia após dia, estão livres para assassinar nossas lideranças. A defesa pela pátria, de ser um patriota, nós povos indígenas sempre fomos tratados como incapazes desde os jesuítas, sempre dizendo que não tínhamos capacidade. Se nós estamos na mira de toda essa destruição é porque estamos fortes, estamos muito fortes. Nenhum povo resiste a mais de 500 anos, nesse governo, o próprio povo está sendo tratado como incapaz. O povo brasileiro sendo tratado como incapaz. Nós povos indígenas tivemos a capacidade de guardar as florestas, nós somos capazes. Toda essa riqueza não está oferecida para os brasileiros, são as pessoas de fora, mineração, petróleo, cadê o povo brasileiro que zela pela pátria? Eu não estou vendo nada, eu estou vendo um governo que está entregando o Brasil e o povo brasileiro aplaudindo e dizendo que está salvando a pátria. E quando estiver tudo entregue? É nesse sentido que a gente tem que olhar para a luta com o povo brasileiro. Nós povos indígenas temos uma lição muito forte para apresentar para as pessoas que querem se somar a nós, a nossa luta, nós somos os guardiões da vida, queiram ou não, nós estamos aqui com a nossa água, com o nosso lar, com a nossa alimentação e a nossa luta é que a gente viva e outras pessoas vivam. Essa é a nossa luta maior. Quem quer ser capaz de isso que venha a nós porque o governo não está querendo salvar a pátria Brasil não.

Enoque: Nós diremos não ao garimpo e ao agronegócio, que sejamos firmes na nossa dimensão de trabalho, temos exemplos que dá para seguir e fazer, vendendo arte, falando da cultura. Temos muito espaço que tem que ser respeitado, tem que ser trabalhado de forma sustentável para os indígenas. A água, a natureza é um espaço que temos que respeitar, aprender, não destruir. O garimpo polui, causa mortes. Temos que atuar e levar aos nossos parentes corrompidos também, sem pensar no futuro. Tem que pensar nos impactos no nosso território ancestral. Tem que pensar em outras formas, o turismo, sem causar impacto, de forma sustentável. De repente entra o garimpo sem pedir licença. Perto da minha comunidade estão lidando com isso, dizendo que não traz impacto nenhum, todo o trabalho que a gente fez, elaborou projeto, escreveu, três anos elaborando projeto, ouvindo os anciões da comunidade, alguns parentes são manipulados, entregam carro para parente usar. Deixa uma porcentagem mínima para o parente isso é triste. Todo o nosso projeto parou por causa do garimpo lá. Mas nós vamos continuar resistindo, vamos dizer não ao agronegócio.

ANEXO XV

13 de abril: #ABRILINDIGENALIVE - 13 - Línguas Indígenas. Com Nanblá Gakran Xoclen, Ricardo Tupiniquim, Hugo Fulni-ô e Altaci Kokama. Apresentação Daiara Tukano.

Ricardo Tupiniquim: professor da Universidade Estadual da Bahia. Professor da faculdade de letras, disciplina Línguas e culturas indígenas. A sala de aula como forma de militância indígena.

Altaci Kokama: É de Santo do Antônio do Iça, do Alto Solimões, professora da UNB, no curso de português como segunda língua para estrangeiros e indígenas, fortalecimento das línguas indígenas.

Namblá Xoclen: “a única etnia existente no Brasil”, falante nativo da língua xoclen, único pesquisador dessa língua materna, o xoclen. Santa Catarina, Alto Vale do Itajaí. Professor de universidade privada e professor do Estado, da língua xoclen.

Hugo Fulni-ô: professor indígena. Trabalha com audiovisual e realidade linguagem do seu povo, revitalização do NE indígena, muitas línguas foram extintas.

Ricardo: perda absurda de línguas e populações, existiam 1.300 línguas, hoje entre 180 a 374 línguas, todas em risco de extinção. UNESCO diz que tem que ter 6 milhões de falantes. Algumas estão ressurgindo, no NE todas foram extintas.

Altaci: ano que a UNESCO declara como década das línguas indígenas (2022 a 2032), soa o alerta de que a gente deve fortalecer nosso espírito, nossa língua que é um dos principais aspectos da nossa identidade, falando, só se aprende a falar falando. Ter a língua de volta no cotidiano. Trabalho que faço na Amazônia brasileira com a colaboração da Amazônia peruana, oficina itinerante, de município a município do Amazonas, nas comunidades, com os professores, produzindo materiais didáticos físicos e digitais, nós temos ocupado espaços nas mídias, nós temos aplicativos Kokama, desenho animado Kokama, muito material digitalizado, ocupar os espaços da língua para se fortalecer. Antes de ocupar esses espaços virtuais e físicos, a língua tem que estar dentro de nós. Assim a gente fortalece a língua de nossos ancestrais. No ano das línguas indígenas foram desenvolvidos muitos encontros nas universidades, dentro das aldeias para discutir essa questão, diferentes povos têm suas dificuldades, parcerias de ONGs ajudam esse fortalecimento, parcerias governamentais também, ajudam nesse processo. As parcerias de parente para parente também. Foram muitas oportunidades nesse ano, esses encontros foram muito ricos. Devem continuar para a gente conseguir avançar. Algumas línguas são co-oficializadas Guarani, wapixana, etc (RS, TO, MT), em São Gabriel são 4 línguas oficializadas.

Ricardo: A oficialização é importante, mas não é só isso. Tem que formar professores, fazer material didático. Só o texto da lei não resolve. Tem muito o que se fazer.

Hugo: O fulni-ô foi oficializada no currículo escolar, mas os professores precisam de formação e material didático. São os professores que fazem o material. Tá lá na Constituição de 88 o nosso direito, mas não tem material didático de suporte. A criança tem que aprender de forma sistematizada. O governo não dá suporte técnico, material específico para cada povo. Construir uma base sistematizada.

Namblá: Temos que usar o termo resgate, é triste. Tem que ter política de divulgação da língua entre o meio acadêmico e o não acadêmico, entre nós, os próprios indígenas, senão isso não vai ter validade. Eu posso ter um título e não falar a língua, ser formado numa formação intercultural e não ter um domínio da língua. Temos que pensar em uma política de divulgação do meio acadêmico e não acadêmico. Nós indígenas temos que fazer isso. Nós índios estamos na universidade e muitas vezes escondemos nossa cara. Existe uma possibilidade de reconstrução, depende dos registros que restaram em museus, ou outros espaços. Se tiver registro dá para reconstruir, talvez não 100%, mas é possível, existe essa técnica. Temos que divulgar, é nossa identidade, dar um jeito de buscar essa língua. Usar o mesmo mecanismo que fez com ela desaparecesse. A língua xoclen é a única falante no Brasil, eu falo português xoclen, eu nunca pensei ser linguista, para falar a língua materna eu precisei fazer isso. Não podemos deixar os brancos se apoderarem de nossas línguas, senão eles se tornam donos de nossa língua. Ser antropólogo não é tão importante, temos que buscar nosso instrumento para registrar

nossa língua. Eu sou falante nativo, não é o pesquisador branco que vai me ensinar. Nós que temos que registrar. Tivemos 3 momentos: até o contato, a perda e a retomada.

Ricardo: A língua geral foi uma política do colonizador, para as populações tupis e acharam que podiam generalizar a linguagem para o uso da catequese no período da colonização. Existiam diversos dialetos tupis falados na costa, e usaram esse tupi antigo, esse conjunto de dialetos, para efetivar a colonização e o contato com outros povos e sua submissão. No século XVIII surgem 2 línguas gerais, para os dois estados, uma para o sul (Brasil) e outra, língua geral amazônica, para o Grão Pará. A do Sul se extingue no final do século XVIII, no início do século XIX ainda havia poucos falantes e a língua geral amazônica permanece até hoje com o nome de Nheengatu, surge de um projeto colonial, é levada para regiões que falavam outras línguas. Mas de qualquer forma foi falada por muitos indígenas. É um projeto colonial, mas nunca deixou de ser falada por povos indígenas. Tem esse caráter de ambiguidade nessa língua que é belíssima. Não perde sua essência, para os falantes expressam suas ideias, sua cultura, sua pertença a este mundo, sua forma de ver o mundo. Na verdade, o Pombal não proibiu só o Nheengatu, ele proibiu qualquer língua indígena no Brasil. A ideia dele que havia perigo de não vingar a língua portuguesa numa região tão vasta, além de sua briga com os jesuítas que criaram o Nhengatu. Ele criou o Diretório dos Índios, o “bisavô” da Funai, um órgão público, que se ocupava do trabalho com os índios. As aldeias foram transformadas em vilas. Os nomes das aldeias foram substituídos por nomes de cidades portuguesas, fruto do processo. Medidas linguísticas do Marquês de Pombal. E também política econômica, era importante implementar a língua para não perder a colônia. O Nhengatu é língua indígena, foi usada como instrumento do colonizador. Perdeu elementos do século XVI, como qualquer outra. O problema é a desigualdade, mas teve muita resistência. Nossos parentes têm que afirmar essas línguas.

Altaci: Da mesma forma que a escola foi ressignificada, o Nheengatu também. Muitos povos perderam suas línguas e falam o Nheengatu, é pertencimento, mostra a cosmovisão do mundo. Ao longo do tempo foi se fortalecendo e se tornando a língua, Baré, de alguns cambeba, caixana. A língua é poder. Os viajantes registraram o exotismo da língua, tinha especificidades que a língua do colonizador não tinha, era preciso dominar o povo através da língua, no mundo todo. A igreja contribuiu muito para isso, levando as crianças para os internatos. Havia muita pressão nos internatos, vergonha de falar a língua. Muitos parentes não querem ensinar a língua. Indígenas do movimento fazem esse trabalho de falar a língua, outros não, tentam fazer com que seus filhos não aprendam, para dar status e não ser discriminados, o que é pura enganação, você vai ser indígena do mesmo jeito, falando ou não. Precisamos nos fortalecer. O estado também é importante, mas depende primeiramente de nós, nossa luta, lutar pelos nossos territórios, porque está tudo conectado.

Hugo: Nós temos que buscar estratégias para revitalizar a língua do nosso povo. A partir de uma língua que você vai ampliar a realidade de seu povo, a língua carrega a verdade. Muitas línguas do NE foram extintas por causa do genocídio colonial. Não é um privilégio ser o único povo falante da língua no Nordeste, o povo fulni-ô, a língua Yaathe. Nossos parentes, hãhãhãe, tupinambá, pataxós, cariri xocó, estão buscando a retomada das línguas, dá para retomar. Os avós criam os netos e passam seus conhecimentos, a língua abre um leque de conhecimentos. Tem coisa que só se aprende na língua. Acabando a língua, aquele conhecimento se acaba. Hoje em dia a gente canta, assim o canto ajuda a manter a nossa língua Yaathe. Antigamente o canto do nosso povo era restrito ao Toré que é um canto melódico, sem que haja palavras na língua Yaathe. Um ancião pode introduzir nesse canto a língua materna, é uma revitalização, ritualiza, dá suporte aos aprendizes para aprender. O Estado também pode fazer uma

política de revitalização, não ficar restrito à academia, mais sair da academia para as comunidades, dar curso básico aos indígenas para que eles próprios revitalizem suas línguas. As línguas que estão em risco de extinção, deixá-las num modo confortável. Não tem condições de revitalizar todas elas. Tem que ter treinamento dos nossos parentes. Se não tem apoio do Estado, então nossos parentes têm que se organizar.

Nanblá: Quando nós traduzimos a língua portuguesa fica mais importante do que a língua xoclen. Quando alguém diz assim, eu não falo mais porque vivo a muito tempo na cidade. Quando a língua não é praticada ela fica adormecida. Isso aconteceu comigo também, fiquei muito tempo morando em Florianópolis e não falava, dava aula de língua xoclen, mas não falava como agora aqui na aldeia. Uma reconstrução é possível, mesmo que sejam palavras soltas. Tradução, é preocupante, traduzir para o português é preocupante, é não considerar as outras línguas, é dizer que a língua portuguesa é maior, nós temos que evitar isso. Eu estava traduzindo um texto sobre o coronavírus, a SESAI me pediu, para uma cartilha nas três línguas, Guarani, Kaingang e Xoclen, eu traduzi esse texto e eu não me senti bem. A língua xoclen é maior também. A gramática, somente os falantes da língua, tem uma metáfora, somente os falantes entendem essas metáforas. Fazer isso é um peso muito grande. Mas eu quis fazer isso para mostrar que nós podemos falar sobre esse vírus. Evitar falar sobre tradução. Eu dou aula numa turma de pedagogia indígena, curso intercultural, muitos desses alunos entram ser saber falar a língua. Nós temos que pensar nisso também. Esses cursos de formação de professores, se quisermos revitalizar a língua, nós temos que ter pessoas que vão ter essas ferramentas, para dar aula na aldeia tem que ter no mínimo o domínio da língua. A língua é uma herança de nossos ancestrais, temos que preservar isso. A Altici falou que tem parentes que tem vergonha de falar a língua, isso realmente acontece. Isso acontece com os xoclen também. Eles são falantes nativos, eu sou professor deles desde o fundamental ao médio, chegam na sala de aula eles falam em português. Quando eu dou aula de língua xoclen eu não falo português não. Eu estou preparando professores para atuar na sala de aula na língua materna. É nisso que nós temos que pensar. Nós temos que evitar essa palavra tradução.

Daiara: Nós temos alguns acadêmicos que estão procurando escrever suas teses na língua materna. Nossas próprias teorias, nossos próprios pensamentos.

Nanblá: Não falar fluente não é problema, é só você praticar. As nossas línguas têm uma gramática riquíssima. Elas são de acordo com as circunstâncias. Tem um desconhecimento.

Altaci: Quando se trabalha a língua indígena, eu trabalho com isso há mais de dez anos. É ter claro o que é revitalizar, o que é atualizar a língua, o que é vitalizar uma língua. Quando esses conceitos não estão muito claros, é como enxugar gelo, não vemos o resultado. Você demanda uma força gigante para revitalizar e na verdade você está vitalizando, fortalecendo. Qual a diferença de revitalizar, retomar para vitalizar? Quando você revitaliza você dá novo sentido para a língua, uma língua que ficou na biblioteca e hoje o povo quer de volta, quer falar essa língua, pega aspectos dessa língua, mais os sonhos, porque as línguas são espirituais, tem uma conexão espiritual e ao conectar com o espiritual você a formar o vocabulário, a sintaxe da língua e aí você vai revitalizando, dando um novo sentido a língua que ficou adormecida na biblioteca, ela precisa ser acordada, ao ser acordada ela encontra uma outra realidade, então você vai sendo dado novo sentido à língua. Vitalizar a língua, nós temos os falantes, os anciões, sabedores, é dar força, conquistar espaços, dar um status para o ancião dentro da aldeia. Para que ele não fique só com as crianças, fique com os adolescentes, para que ele dê a sua contribuição com a língua, que é um tipo de canto e de cura, para que ele possa ensinar outros saberes da língua, isso é dar força, é vitalizar a língua. E

atualizar a língua é quando nós temos mais de 15, 20 mil falantes, como os ticunas por exemplo, mas tem coisa que, por exemplo, computador, ventilador, não tem na língua. Como eu vou atualizar, vou fazer uma analogia, como eu vou fazer? E os que não querem falar? Você não quer falar uma língua que não é importante para você. Por que todo mundo corre para o inglês? Quando os Kokama pensam em desenho animado, aplicativo, eles estão tentando valorizar, dar status à língua, ocupar um espaço das línguas dominantes. Fazer um planejamento linguístico para ver resultados. Nós povos indígenas temos que repensar nossos materiais didáticos, temos nossos saberes e metodologias, mas não estamos conectados, estão sendo feitos a partir de suas experiências com material didático de escolas não indígenas. Então na verdade estamos engessando nossa língua. Como poderemos elaborar nossos materiais didáticos? O que queremos colocar no material didático? Tudo tem uma história que vem dos antigos, de geração a geração, nossos colaboradores, tem que ser atrativo para os alunos. Nesses encontros a gente discute esses processos. Eu agradeço.

Hugo: cada língua tem seu sentido lógico de comunicação. Na língua Yaathe é muito difícil ter um material para tradução, as vezes perde muito sentido. A gente se aproxima para o português. Temos que pensar num material específico. Tem que ter política específica para revitalizar cada conhecimento vindo da língua. Nesse contexto desfavorável é um desafio. Temos que nos unir, buscar estratégias. A tecnologia chega em muitas comunidades indígenas, a tv chega, então existem perdas, a gente tem que usar a tecnologia a nosso favor, pegar esse aparato tecnológico e transformá-lo na nossa realidade. Não é usar isso e deixar de ser índio, aquela velha fala das pessoas que não tem a noção do que é ser índio. Então usar esse aparato tecnológico que temos e usar a favor das línguas, das comunidades tradicionais, para apoiar quem está na base.

Ricardo: O sentido e o significado da cultura estão na língua. Vinculação cultural e espiritual e na epistemologia. Essa iniciativa da rádio é importante, nos coloca em contato, precisamos encontrar epistemologias em comum, trazer essas epistemologias para dentro da academia, fortalecer isso no movimento indígena. Eu sonho. Esse é um momento complicado. Eu quero ver daqui a um tempo trabalhos não somente em línguas indígenas, mas também trabalhos escritos por indígenas explicando aos não indígenas a importância das culturas a partir de teóricos indígenas, saberes indígenas, dessa epistemologia indígena. Eu agradeço à rádio pela oportunidade de troca.

ANEXO XVI

Tabela 1- Processo de Demarcação de Terras Indígenas no Governo Lula e Dilma.

	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Decreto de homologação	21	23	08	10	06	01	09	02	03	07	01	00
Portarias declaratórias	03	10	05	12	20	08	11	07	06	02	03	01

Fonte: Machado (2015, p. 69 e 75).