

Raízes históricas das organizações indígenas no Brasil: estratégias políticas e culturais das novas lideranças nativas^{1 2}

John Manuel Monteiro (*in memoriam*)
Departamento de Antropologia - Unicamp
e Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - Cebrap



Resumo

Em comemoração aos 50 anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/Unicamp), o comitê editorial da Maloca - Revista de Estudos Indígenas publica este artigo em que John Manuel Monteiro (1956-2013) apresenta sua interpretação histórica sobre as novas formas indígenas de liderança e ação política.

Palavras-chave: John Manuel Monteiro; Liderança Indígena; Movimento Indígena; História Indígena.

Abstract

In celebration of the 50th anniversary of the Graduate Program in Social Anthropology (PPGAS/Unicamp), the editorial committee of Maloca - Revista de Estudos Indígenas publishes this article in which John Manuel Monteiro (1956-2013) presents his historical interpretation of the new indigenous forms of leadership and political action.

Keywords: John Manuel Monteiro; Indigenous Leadership; Indigenous Movement; Indigenous History.

Diferentemente de outros países no continente americano, a articulação de um movimento indígena no Brasil constitui um fenômeno bastante recente, cujo principal desafio reside em compatibilizar uma agenda política comum com a enorme diversidade regional e étnica que o conjunto de sociedades nativas representa. Insignificante em termos estatísticos, compondo menos de 0,2% da população do país, este pequeno número ganha outra dimensão quando se considera que abrange mais de 200 povos diferentes, cerca de 170 línguas distintas, um patrimônio cultural de riqueza incalculável e uma fatia expressiva do território nacional (Ricardo, 1995). Nos últimos anos, com especial destaque para a mobilização em torno da Assembleia Nacional Constituinte, as lideranças dessas microssociedades ganharam uma nova visibilidade, revertendo, pouco a pouco, o quadro que, uma geração atrás, dava por certo o desaparecimento final dos índios no Brasil.

É notável, de fato, que num país onde a política indigenista oficial, com respaldo em importantes correntes de teoria antropológica, sempre se orientou por teses protecionistas e assimilacionistas — sem falar da sua convivência com práticas de exclusão e mesmo de extermínio —, diversas sociedades nativas conseguiram manter e mesmo fortalecer as suas identidades étnicas, lançando mão de novas formas de mobilização e contando com um crescente movimento de apoio junto aos centros de poder no país. No entanto, oscilando entre surtos de otimismo e profundas incertezas, a curta história do movimento indígena no Brasil suscita uma série de questões sobre a política dos índios e suas estratégias culturais, dentro de um quadro de rápida mudança, nos planos político, ideológico e institucional.

Nesse contexto de realinhamento político, um dos aspectos mais importantes e problemáticos do recente processo de “revitalização” étnica reside na reapropriação, pelas lideranças do movimento, de uma cultura e uma história “autênticas”. Em seu interessante estudo sobre a etnopolítica na Amazônia colombiana, Jean Jackson demonstra que a afirmação de uma “cultura tradicional” constitui um passo necessário para que os índios possam se posicionar no campo da política interétnica. A reapropriação dessa cultura tradicional, no entanto, muitas vezes tem como ponto de partida justamente o conceito de indianidade produzido pela própria situação interétnica e pela história do contato (Jackson, 1995; Faulhaber, 1987). No Brasil, o estigma da aculturação, fruto do viés assimilacionista da política indigenista e do indigenismo

1. [Nota do comitê editorial] Embora apresentado em eventos, não temos informação de que este artigo tenha sido publicado em periódico. Segundo Rita Palmeira, editora da *Novos Estudos CEBRAP*, a quem devemos nossos agradecimentos, a revista publicou apenas a transcrição de um debate do texto, provavelmente o diálogo gerado durante o workshop “Novas Faces da Cidadania”. Agradecemos a Cristina Pompa (Unifesp) e Emília Pietrafesa de Godoi (Unicamp) pela sugestão de publicação do trabalho em comemoração aos 50 anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-Unicamp), recuperando a interpretação histórica que John M. Monteiro (1956-2013) fazia das novas formas indígenas de liderança e de ação política. Também agradecemos a Mariana Petroni (Unilab) por ter intermediado a autorização de publicação junto à família do autor. Somos gratas sobretudo a Maria Helena Machado (USP), que nos concedeu uma cópia do artigo e nos permitiu trazê-lo a público.

2. Versões anteriores deste texto foram apresentados no XI Congresso Internacional da AHILA, em Liverpool, em setembro de 1996, e no workshop “Novas Faces da Cidadania”, realizado no CEBRAP, em São Paulo, em abril de 1997. O autor agradece os comentários de diversos leitores, em especial de Márcio Silva, Gersem dos Santos Luciano, Alcida Ramos, Maria Filomena Gregori,

brasileiro de longa data, apresenta um desafio especial para as lideranças e organizações. Assim, adereços ornamentais e práticas rituais, desde há muito abandonados por índios “caboclos” ou “camponeses”, passaram a reintegrar o repertório cultural dessas sociedades, muitas vezes para fundamentar estratégias de ação, em situações de confronto ou de reivindicação.

Mas a defesa da cultura indígena enquanto ponto programático das organizações de base remete, segundo Jackson, a toda uma situação ambígua que envolve não apenas lideranças mal-acomodadas entre dois mundos em conflito, como todas as contradições e conflitos de interesse dos demais atores em jogo. Enfocando a experiência das organizações indígenas da Amazônia brasileira, em especial a Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o que se pretende neste texto é colocar em discussão algumas questões que ajudam a mapear as limitações e possibilidades das políticas indígenas — distintas, bem entendido, da política indigenista³ —, na história e na atualidade. Ao mesmo tempo, conferindo uma espécie de duplo sentido ao título deste trabalho, procura-se identificar as apropriações que o movimento indígena hoje faz da história. As raízes históricas, portanto, referem-se tanto à rica tradição de estratégias nativas diante dos desafios apresentados pelo mundo colonial e pós-colonial, como às tentativas explícitas de modelar uma consciência étnica e uma identidade política a partir de uma reflexão sobre o passado.

Lideranças Nativas em Movimento

Em seu artigo sobre as lideranças nativas das terras baixas da Amazônia ocidental, o antropólogo Michael Brown afirma que “[o] afluente, desde o final da década de 60, de federações indígenas representa a mudança mais marcante nas condições da liderança política na Amazônia desde o primeiro contato” (Brown, 1993: 316). No Brasil, sobretudo na região norte, a emergência de organizações articuladas e dirigidas por índios é bem mais recente, porém não menos marcante. Existem hoje, no país como um todo, mais de cem organizações que se apresentam como porta-vozes legítimos e representativos da luta indígena⁴. De acordo com Carlos Alberto Ricardo, antropólogo e militante com uma reflexão original sobre o processo de formação das associações, é preciso levar em conta a esfera de ação das novas

Omar Ribeiro Thomaz, Fernanda Peixoto, Sandra Cristina da Silva e os membros da Câmara de Pesquisa do CEBRAP. A pesquisa recebeu o apoio da Novib-Holanda e do CNPq.

3. Em perspicaz comentário sobre a história dos índios no Brasil, Manuela Carneiro da Cunha (1992: 11-12) chama a atenção para a “imbricação entre política indigenista e indígena”, assim fornecendo um roteiro sugestivo para o estudo das iniciativas políticas dos índios.

4. O Instituto Socioambiental (ISA, 1996) apresenta um elenco de 109 organizações, dos quais 45% estão no Estado do Amazonas.

lideranças: “Trata-se, a rigor, da incorporação, por alguns povos indígenas, de mecanismos de representação política por delegação, para poder lidar com o mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional e internacional...” (Ricardo, 1995: 47).

Se é possível — mesmo desejável para muitos — sublinhar que o realinhamento do movimento indígena foi, em larga medida, resultado da iniciativa “dos próprios índios”,⁵ não se pode deixar de problematizar o papel de agentes intermediários nesse processo. Quanto a isso, Carlos Alberto Ricardo é enfático: “a questão da representação dos interesses indígenas no plano supralocal somente pode ser compreendida e avaliada no Brasil quando se considera uma sociologia dos intermediários não-indígenas de todo tipo a ela referidos, como algo que a constitui e conforma” (Ricardo, 1995: 47). Com certeza, os movimentos de apoio à causa indígena representaram um fator de capital importância na constituição e conformação do atual movimento indígena. Inscrevendo-se inicialmente na tradição humanitária e protecionista do indigenismo brasileiro, o movimento que brotou nos anos 1970 construiu a sua causa em torno das denúncias de massacres e de espoliação territorial, desdobramentos funestos dos grandes projetos de desenvolvimento regional, sobretudo na Amazônia, promovidos pelos governos militares, com a participação ativa de grupos econômicos nacionais e estrangeiros. Diversos setores da sociedade civil, abrangendo a igreja (sobretudo com a criação do Conselho Indigenista Missionário [CIMI] em 1972), intelectuais, profissionais liberais e, em menor escala, a imprensa, começaram a se mobilizar em defesa dos povos realmente ameaçados de extinção.⁶

Paralelamente, as lideranças nativas de diversas sociedades valeram-se da conjuntura para dar maior visibilidade a suas próprias causas: a expulsão de invasores de suas terras, a reestruturação de suas relações com o órgão tutor, a reafirmação de sua identidade étnica. Com o apoio material e logístico de seus novos aliados — especialmente do CIMI — foram realizadas diversas “assembleias” de líderes ao longo dos anos 1970 e 1980, verdadeiros precursores das reuniões hoje promovidas pelas organizações indígenas (Cardoso de Oliveira, 1988: 17-32; Matos, 1997). Os recursos financeiros de ONGs, de associações profissionais, das igrejas e até da FUNAI lubrificavam o movimento indígena, permitindo o difícil deslocamento de lideranças para as assembleias regionais e reuniões em Brasília, publicando e divulgando os

5. É notável, nas páginas do jornal do CIMI *Porantim*, a insistência de que todas as iniciativas a favor das comunidades indígenas são atribuídas a atores índios, ainda que, muitas vezes, estes permaneçam anônimos. Posta para o movimento indígena, esta questão é habilmente apontada por Ricardo na pergunta (aparentemente) simples: “Quem fala em nome dos Índios?” (CEDI, 1991), repetida e atualizada cinco anos mais tarde em “Quem fala em nome dos Índios (II)?” (ISA, 1996).

6. Nunca seria demais lembrar que essa presença significativa de intermediários também possui ilustres precursores históricos, sobretudo nos anos que antecederam à criação do SPI, quando pululavam sociedades protetoras dos índios em cidades tão diversas quanto Florianópolis, São Paulo, Rio de Janeiro e Campinas (Gagliardi, 1989; Souza Lima, 1985).

documentos reivindicatórios das comunidades locais e promovendo as campanhas de mobilização e esclarecimento nas grandes cidades. Houve, por parte das organizações de apoio, um considerável investimento em toda uma geração de lideranças nativas, com prioridade àquelas que melhor representassem os interesses políticos de seus patrocinadores.⁷

Se houve, em momentos de urgência — como na celeuma em torno da “emancipação” (CPI-SP, 1979) ou na mobilização durante a Constituinte —, uma forte convergência de interesses em todos os níveis, o esforço em consolidar um movimento indígena nacional não chegou a se concretizar.⁸ De fato, a experiência das assembleias e a articulação de um movimento em torno de objetivos comuns — combater o projeto de emancipação, garantir os direitos indígenas na Constituinte — permitiu às lideranças indígenas uma percepção do parentesco que existia entre grupos tão distantes e tão distintos quanto os que compõem o quadro das populações indígenas no Brasil. Nas assembleias, embora financiadas e orientadas por intermediários não índios, foi possível vislumbrar a emergência de uma força política que prescindisse desses mesmos intermediários: ao invés dos laços de dependência que marcavam os processos políticos, aprofundou-se a retórica da “aliança”. Na articulação das associações e organizações indígenas, muitas delas fortemente vinculadas a entidades de apoio, essa tensão entre a dependência e a autonomia persiste.

Diversos intermediários não índios depositaram sua esperança na União das Nações Indígenas (UNIND, depois UNI), estabelecida em 1979-80, a partir da mobilização de lideranças Terena no Mato Grosso do Sul e do apoio das entidades envolvidas na luta contra a emancipação. Ao longo da década de 80, contando com a enérgica e polêmica atuação de Ailton Krenak, entre outros, a UNI despontou como a referência central do movimento indígena. Ao descrever a UNI em entrevista publicada na revista *Teoria e Debate* em 1989, Ailton Krenak certamente exagerou o alcance da representação da organização, mas identificou claramente o seu papel: “Eu coordeno um conselho que reúne 180 tribos: a UNI (União das Nações Indígenas). Esse conselho é uma aliança entre as várias etnias que falam língua diferente, que estão em regiões diferentes do país, que têm uma aliança comum para tratar com os não-índios. A minha atividade hoje poderia ser entendida como a de um embaixador” (*apud* Tassara & Bisilliat, 1991: 18).

Alçada a uma posição de importância pela “aliança” com gru-

7. Em artigo bastante informativo, Wright (1988: 378-79) relembra que a mobilização contra a emancipação resultou não apenas na articulação do movimento pró-índio no país, como também apontou para a necessidade urgente de fomentar uma nova organização indígena e articular o apoio de lideranças emergentes. Quanto às expectativas dos agentes de apoio, muitas vezes decepcionados com o comportamento menos que ideal dos índios, ver Ramos (1995).

8. Jackson (1995), para o caso da Amazônia colombiana, comenta como na “ausência de uma ameaça urgente”, a organização política se torna mais difícil à nível de base.

pos não indígenas, como a Comissão Pró-Índio de São Paulo, o CIMI, a Associação Brasileira de Antropologia, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação e o Partido dos Trabalhadores, a UNI começou a perder força na época da Constituição: já neste momento crítico da história do movimento indígena, quem mais se destacou na hora da votação e na cobertura crucial da mídia foram os Kaiapó, “a única etnia que chegou à capital do país com recursos próprios, seja por controlar conexões chaves com a burocracia da FUNAI, seja por se valer da venda de mogno e das taxas cobradas aos garimpeiros que extraíam ouro de suas terras” (Ricardo, 1995: 48). E na esteira da Constituinte, começaram a espocar dezenas de novas associações indígenas em todos os cantos do país, sobretudo na Amazônia. Sediada em São Paulo, longe das comunidades que pretendia representar, com uma ação apenas pontual na articulação do movimento em diferentes partes do país, a UNI tornou-se então alvo de críticas lançadas por outras lideranças, extinguindo-se nos anos iniciais desta década.⁹

A única outra tentativa mais recente de consolidar uma entidade nacional que agregasse todos os níveis de representação também tem enfrentado dificuldades. O Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB) nasceu de uma reunião de 350 lideranças indígenas, representando 101 povos nativos, realizada em Luiziânia, Goiás em abril de 1992, sob os auspícios do CIMI. Os resultados da reunião apontam para as dificuldades de articular um movimento indígena unido no período que veio depois da experiência aparentemente unificada e harmoniosa da Constituinte. De fato, foi somente em 1995 que o CAPOIB conseguiu realizar sua primeira assembleia geral (*Porantim*, maio 1995). Apesar da manutenção e mesmo recrudescimento de certas palavras de ordem que orientavam o movimento — a demarcação de terras, por exemplo — a questão mais candente para as lideranças nacionais era a de achar uma nova linguagem comum para um campo político no qual os participantes se ampliavam tanto em seus números quanto na sua diversidade. O faccionalismo, a nível das comunidades ou a nível do movimento nacional, tornava-se uma verdadeira ameaça: para os líderes da Mobilização Indígena de 1992 em Luiziânia, “sem a união é continuar deixando o caminho aberto para a entrada da destruição dos povos indígenas”. As lideranças começaram a se dar conta de que as experiências das organizações de base, por serem tão diversas, na verdade se chocavam. Na busca frus-

9. Depois de já desativada a UNI, nas vésperas da ECO 92, as lideranças da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e da UNI-Acre mostraram-se ressentidas com a atuação de Ailton Krenak, convidado para “representar os povos indígenas” no Fórum Mundial, porém que deixou de consultar os representantes da COIAB sobre a “proposta [que] ela tem para a Amazônia e para os índios brasileiros”. As acusações da UNI-Acre foram mais sérias: o Núcleo de Cultura Indígena (dirigido por Ailton) não tinha nenhuma participação indígena; Ailton Krenak levou à morte a UNI-Nacional, por não ter convocado nenhuma reunião nem prestado contas aos índios; recebeu doações sem prestar contas; a Embaixada da Floresta, entidade que funcionava em São Paulo, não possuía delegação dos índios para falar em nome deles; com fontes estrangeiras de financiamento, “Sr. Ailton Krenak passou a realizar pressões e chantagem econômica sobre lideranças e comunidades indígenas (...) isto resultou na divisão do movimento e de suas organizações” (*Boletim da COIAB*, 1992).

trada pela união nesse quadro em que se destacavam as diferenças, os porta-vozes da Mobilização acabaram adiantando uma explicação vagamente tingida por uma teoria de aculturação: “o que mais impressionou são os vários estágios no qual se encontra cada povo”. Apesar desta distância entre as experiências, a estratégia comum devia residir em cada povo lutando para “aquilo que será favorável para todos os povos indígenas do Brasil” (*Boletim da COIAB*, 11, 1992).

Os desencontros que muitas vezes têm surgido nas assembleias de lideranças são reveladores de diferentes níveis de articulação política, marcados por preocupações distintas e mesmo por interlocutores diferentes. De fato, a relação entre as instâncias políticas locais, as associações das comunidades e as organizações mais abrangentes apresenta-se como uma via de mão dupla. As organizações de representação mais ampla, como COIAB, FOIRN e CAPOIB, procuram levar as questões de abrangência nacional — por exemplo, a reformulação do Estatuto do Índio, a política educacional, os decretos sobre a demarcação de terras — para as assembleias das organizações de base. No entanto, se esses problemas são debatidos, são as questões mais imediatas que muitas vezes tomam conta das reuniões. Assim, numa reunião da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI), quando a COIAB buscou puxar uma discussão do Estatuto e das propostas para a anticomemoração dos 500 anos da “invasão”, teve que ouvir denúncias sobre a “exploração selvagem dos regatões nas anuidades do Rio Içana”, bem como queixas sobre a divisão das lideranças provocada pela missão evangélica Novas Tribos (*Boletim da COIAB*, 8, 1991). Do mesmo modo, a V Reunião do Conselho da FOIRN, enquanto debatia a política de terras indígenas do governo de Fernando Henrique Cardoso, também abriu espaço para registrar as denúncias da Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN) sobre a violência sexual praticada contra as mulheres indígenas por militares no noroeste da Amazônia (*Boletim da COIAB*, 23, 1994/95).

Uma outra questão diz respeito à participação de novos atores indígenas que passam a ocupar os espaços de mediação entre as comunidades de base e a esfera política mais abrangente. Para negociar com ONGs e outros interlocutores externos, para entender os novos currículos escolares, para perceber as filigranas da extensa legislação indigenista, são necessárias qualificações específicas, como o bom domínio do português e uma formação escolar razoável. Em oposição às

hierarquias tradicionais, muitas vezes determinadas pela idade, a participação em organizações políticas ou representativas é dominada basicamente por pessoas mais jovens, inclusive mulheres, cuja autoridade e legitimidade são derivadas do domínio que possuem do mundo dos brancos. Expressando verbalmente aquilo que muitos chefes haviam descoberto ao longo da história, o líder André Kambeba, coordenador da União das Nações Indígenas de Tefé, declarou durante a Primeira Assembleia Geral dessa entidade, realizada em março de 1993: “Vivemos numa sociedade dominada pelos brancos, por isso, temos que nos organizar e lutar com os mesmos instrumentos utilizados pelos Brancos” (*Boletim da COIAB*, 16, 1993). Se existe uma certa tensão entre novas e velhas lideranças, não se trata, no entanto, de sistemas paralelos ou opostos de poder: é preciso aferir em que medida as novas funções ocupadas por lideranças não tradicionais, como professores, agentes de saúde e chefes de posto “criam ou alteram hierarquias, introduzindo novos elementos a serem incorporados aos já existentes” (Arruda, 1994: 83-84).¹⁰

A caracterização desses novos “agentes interculturais” remete, com certeza, às questões da autoridade e legitimidade, terreno já percorrido pela antropologia política pelo menos desde o início dos anos 40 e aprofundado, no Brasil, por Roberto Cardoso de Oliveira (1964) e João Pacheco de Oliveira Filho (1988), ambos pagando um certo tributo a Max Gluckman e Georges Balandier. A esse enfoque voltado para a situação de contato, contrapõe-se uma vertente da etnologia sul-americana que enfatiza a fragilidade da instituição da chefia nas microssociedades das terras baixas, onde a legitimidade e a autoridade são conferidas a um líder que permanece basicamente destituído de poder. Surge, nas entrelinhas, a imagem de que estes são líderes autênticos enquanto aqueles, muitas vezes alçados a uma posição de autoridade por agentes externos, seriam nada mais que prepostos dos brancos: são os “tuxauas” instituídos pelos seringalistas e os “capitães” nomeados pelas agências indigenistas, entre outras modalidades. Para Terence Turner (1993), trata-se, num plano mais elevado, da divergência entre dois estilos de antropologia que tanto marcaram os estudos etnológicos no Brasil em anos recentes: um “puro” e acadêmico, localizando as sociedades nativas num “presente etnográfico abstrato” e outro, político, cujo enfoque recai sobre as relações interétnicas desenvolvidas na história concreta.

A noção de oposição e conflito entre dois gêneros de autorida-

10. Segundo Aracy Lopes da Silva (1992: 375), a ascensão rápida de novas lideranças entre os Xavante se dava num contexto onde “as exigências do domínio do português e familiaridade com a sociedade envolvente abriram espaço para a projeção política de homens que teriam sido considerados muito jovens para obtê-la segundo os moldes tradicionais”.

de política, na verdade, funcionava bem enquanto reinava um modelo fundamentado no pressuposto de uma mudança cultural unidirecional. Não seria demais lembrar que o próprio conceito de “agente intercultural” atingiu sua expressão máxima na formulação teórica da noção de aculturação (SSRC, 1954).¹¹ No entanto, a perspectiva de que, cedo ou tarde, os índios iriam deixar de existir começou a ser enfaticamente negada pelas próprias lideranças indígenas, inclusive — e sobretudo — aqueles que ocupavam esses papéis intermediários. Retomando as observações de Turner, foi o fato das sociedades nativas da Amazônia (o comentário pode ser estendido para as demais regiões do país como, de maneira mais dramática, o Nordeste¹²), “contra todas as expectativas”, fortalecerem as suas identidades tribais, que obrigou a antropologia — e a política indigenista, com certa demora — a rever seus pressupostos e preconceitos. Com certeza, se esse processo de revitalização étnica já se mostrava presente em diversos momentos da história do país,¹³ houve um recrudescimento no final da década de 1960, justamente no período mais pessimista quanto ao futuro dos “remanescentes” indígenas no Brasil. Entretanto, foi apreendido pelos estudiosos apenas no decorrer da década de 80 (Turner, 1993: 43-44).

Com respeito à legitimidade das lideranças emergentes no contexto das relações interétnicas, faz-se necessário romper a oposição rígida entre lideranças “tradicionais” e “não tradicionais”, reconhecendo-se a articulação entre as instituições políticas pré- e pós-contato. Desde os primeiros encontros no século XVI, o processo de envolvimento com a sociedade colonial ou nacional sempre recolocou, para as sociedades indígenas, a questão de sua organização política. A emergência de novas lideranças apresentou novos desafios, à medida que se tornava cada vez mais difícil dissociar os processos decisórios internos das articulações externas. A bibliografia histórica e etnohistórica apresenta inúmeros exemplos das tensões, estratégias e soluções decorrentes das disputas entre formas de autoridade. A nomeação de capitães índios, por exemplo, remonta ao primeiro século da colonização, estabelecendo uma categoria que se revestia de poder sem precedentes pré-coloniais. No Nordeste, os capitães-mores dos aldeamentos, desde o período colonial, eram, em geral, índios “tendo sob suas ordens um efetivo de homens armados — que em muitos casos se elevava a mais de uma centena de índios que, além de arcos e flechas, dispunham de armas de fogo...” (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992: 449). Mesmo no

11. Amplamente debatido na década de 60, o conceito de aculturação recebeu sua crítica mais contundente em Cardoso de Oliveira (1967), momento importante na história do pensamento etnológico brasileiro, quando esse autor lançava as bases de sua teoria de “fricção interétnica”. (O referido artigo foi publicado originalmente em 1962 na revista *América Latina*).

12. Sobre as “etnias emergentes” no Nordeste brasileiro, veja-se o instigante estudo de Arruti (1995). Para a região do baixo rio Negro, Meira (1991).

13. Souza (1995: 268) fornece um relato sucinto, porém ilustrativo de como os Kaimbé iniciaram seu “processo de reorganização social” a partir da década de 1940, quando esse grupo de “caboclos” começou a rearticular a sua indianidade. Recuando mais ainda, Dantas, Sampaio, Carvalho (1992) e Porto Alegre, Mariz, Dantas (1994) indicam documentos do século XIX que mostram a apropriação de símbolos e marcadores étnicos por parte de lideranças nativas em suas ações reivindicatórias.

século XIX, companhias militares integradas e muitas vezes chefiadas por índios lutaram ao lado de facções políticas regionais nas repetidas revoltas que marcaram a primeira metade do século. É interessante observar que o engajamento de participantes indígenas nessas “brigas de brancos”, na frase do historiador pernambucano Marcus Carvalho, servia não apenas os interesses dos aliados brancos como também podia fornecer uma base para a negociação de interesses propriamente indígenas, inclusive direitos territoriais (Carvalho, 1997; Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992: 449-50).¹⁴

Semelhantes estratégias, tanto no passado remoto quanto na atualidade imediata, mostram como os recursos de reivindicação, protesto e mesmo revolta — categorias geralmente enfeixadas sob a rubrica da “resistência” —, alternam com outras opções políticas, frequentemente denominadas “colaboração” ou “acomodação”. No entanto, do mesmo modo que a rígida oposição entre líderes “autênticos” e “postigos” reflete uma preocupação oriunda basicamente das expectativas dos intermediários, a polaridade entre os conceitos de resistência e “acomodação” também precisa ser colocada em seu devido contexto.¹⁵ Importa saber, contudo, como esses temas se desenvolvem no espaço interétnico, muitas vezes refluindo nos discursos tanto dos aliados quanto dos líderes indígenas. O juízo de valor atribuído à resistência (positiva) e à colaboração (negativa) corresponde às ações autênticas de lideranças que lutam pela preservação da cultura em oposição às ações nefastas de lideranças invariavelmente “manipuladas” por interesses escusos. Parece desconcertante a possibilidade de surgirem organizações indígenas que vão contra o fluxo de um movimento que, para muitos, parece possuir um certo consenso em torno dos objetivos gerais (Ramos, 1995). O missionário luterano Ismaier Tressmann, ao estudar um grupo em Rondônia, apontou aquilo que seria o pesadelo para aqueles que depositassem sua fé na imagem do “índio ecológico”: “Infelizmente, no momento, as associações indígenas Pamaré (Cinta Larga) e Metarelá (Suruí) não vão além do objeto explícito de legalizar a extração de madeira. Essas associações são dirigidas por brancos e lideranças cooptadas” (Tressmann, 1993: 10).

Foi justamente nesse quadro um tanto ambíguo que brotaram as novas associações indígenas. O caso da Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro, criada em 1987, é particularmente ilustrativo dessa questão. De acordo com Carlos Alberto Ricardo, no Rio Negro,

14. Inspirado nessa tradição de alianças indígenas, em que se mobilizavam soldados nativos para combater os quilombos de escravos fugidos ou para lutar em conflitos maiores — da Guerra dos Bárbaros à Guerra do Paraguai —, o termo “capitão” foi reapropriado pelo SPI no início deste século e continua sendo utilizado pela FUNAI para designar os intermediários escolhidos pelo órgão para administrar alguns postos (Oliveira Filho, 1988; Baines 1990). Muito mais que um mero instrumento de manipulação, a figura do capitão também passava a integrar as concepções nativas sobre a autoridade política. Para dar um exemplo, em seu estudo sobre os índios Tuxá da Bahia, O. Sampaio Silva (1984: 20) relata que seus informantes rememoravam os tempos anteriores quando as funções de pajé, cacique e capitão eram agregadas em um só cargo, o de “capitão”. Exibiram uma foto de um grande chefe chamado João Gomes Apax Caramuru Tuxá, junto com mais quatro Tuxá, que se encontravam no Rio de Janeiro por volta de 1915 para reivindicar seus direitos. Os índios, que se encontraram com Rondon (que teria batido a foto, segundo os informantes), estavam vestidos de “dolmans” (uniformes militares) e munidos de arcos e flechas de grande porte.

15. Esse tema tem sido esmiuçado por Alcida Ramos (1990, 1995). Já William Fisher, em seu estudo sobre a militância Kaiapó-Xikrin, rastreia essa ideia ao longo da história recente, fazendo

as organizações “de caráter não tradicional, como formas de representação e negociação de interesses étnicos diante de novos desafios” surgiram — ou, em alguns casos, se rearticularam — no contexto de novos projetos promovidos pelo Exército (Projeto Calha Norte), por grandes empresas de mineração e pela igreja. Além dessas condições conjunturais, o autor lembra da peculiaridade da região do alto rio Negro, “eticamente diferenciada e articulada como um complexo multicultural, transnacional e multilinguístico, majoritariamente indígena e formalmente educada há gerações pela escolaridade salesiana”. Esse autor também sublinha o complexo papel dos “intermediários”: a federação nasceu “de uma ampla assembleia de líderes indígenas, ocorrida em São Gabriel da Cachoeira, em abril de 1987, financiada pelo CSN [Conselho de Segurança Nacional] através da Administração Regional da FUNAI, cujo controle estava em mãos de índios Tukano da família Machado ... a qual controlava também a diretoria da UCIRT [União da Comunidade Indígena do Rio Tiquié] ... derivada de uma antiga cooperativa incentivada pelos salesianos no passado”.

Contudo, se a militância dos índios nessa peculiar conjuntura gerava um certo otimismo, era preciso levar em conta os custos da luta pela autonomia. De fato, Carlos Alberto Ricardo descreve as dores de parto da Federação em termos bastante claros e áspers: “Constituiu-se um espaço real para o colaboracionismo dos índios com os militares. Seria ingenuidade e simplismo supor que tudo não passava de mera manipulação”. De fato, tal colaboração foi o preço inicial para a abertura de um canal por onde pudesse passar uma enxurrada de reivindicações, sobretudo referentes à demarcação de terras. O custo final foi contabilizado com saldo negativo quando as áreas finalmente homologadas mostraram perfazer apenas 32% do “território tradicional dos índios do alto rio Negro”; em termos políticos, “não escaparam do desgaste e descrédito político as ‘lideranças’ das organizações que intermediaram as negociações nesse período de turbulência ... Os índios Tukano que haviam se tornado funcionários da Funai e controlado cargos importantes do órgão a nível local e regional para a intermediação das negociações, foram demitidos sumariamente, quando não alvo de processos administrativos por questões financeiras” (Ricardo, 1991: 101-103).

A partir de tais origens, não é surpreendente constatar que a história da FOIRN é marcada por um discurso que reflete tanto o anseio por uma autonomia política quanto uma linguagem que se produz

uma crítica bastante sensata da noção da “resistência a partir da cultura”, noção essa que banaliza e esvazia qualquer discussão sobre a política de atores nativos. Segundo este autor, muito embora “as relações sociais Kaiapó envolvam certas relações com o meio ambiente”, o “ambientalismo” que tem orientado parte significativa de sua militância política em anos recentes tem mais a ver com os espaços de negociação e conflito proporcionados pela conjuntura política do que com alguma defesa da natureza que fosse intrínseca à “cultura indígena” (Fisher, 1994: 229). A respeito, ver igualmente o instigante artigo de Conklin e Graham (1995). Finalmente, para uma discussão bastante relevante, referente a outro contexto, veja-se também Stern (1987).

a partir do contexto do espaço interétnico.¹⁶ No caso da FOIRN, é possível acompanhar a posição de seus líderes através do boletim informativo da entidade, cujo título é *Wayuri*. É aqui que voltamos ao encontro entre a história das organizações e seus usos da história.

Usos da História

Inicialmente com uma produção rude, os boletins das organizações indígenas buscavam abrir canais de comunicação “de índio para índio”, até mesmo despojando-se dos recursos materiais e intelectuais de seus principais intermediários. O jornal *Magüta*, por exemplo, “escrito, ilustrado e produzido pelos índios” Tikuna, resultou de uma grande mobilização no alto Solimões em 1982, numa assembleia que reuniu 31 capitães e 1139 visitantes “sem qualquer participação das agências de contato ... superando as suas divisões faccionais e religiosas” (CEDI 1983: 11). Do mesmo modo, o *Wayuri*, editado pela FOIRN desde 1988, apresentava, nos primeiros anos de sua existência, um formato bastante rudimentar, circulando em papéis mimeografados, com as manchetes escritas a mão e com ilustrações também feitas a mão. Apesar dessa precariedade, os responsáveis pela Federação sentiam-se à vontade para declarar que esse tipo de apresentação estava na justa medida: como poderia um jornal feito por índios ter outra cara, mais sofisticada? Na apresentação do número 10, os editores Braz França, Gersem dos Santos e Maximiliano Menezes, apresentaram uma clara justificativa:

O amigo leitor já deve ter percebido que nós não somos acadêmicos em letras, por isso talvez [*sic*] você irá encontrar neste informativo alguma falha ou até mesmo erros de palavras. Isso porque nós tentamos escrever nossas mensagens usando uma língua que não é nossa. Mesmo assim esperamos que nossos leitores nos entenda o nosso linguajá (*Wayuri*, nº 10, 1991).

Esses órgãos informativos, muitas vezes tão efêmeros quanto as próprias associações indígenas, permitem acompanhar as atividades desenvolvidas pelas associações, mapear a circulação de lideranças e, sobretudo, aferir o peso das articulações com outros agentes no campo indigenista. Além do noticiário, os boletins trazem depoimentos das lideranças indígenas que revelam precisamente a sobreposição entre os discursos das lideranças indígenas e dos “amigos” dos índios. Também é possível detectar as dificuldades de comunicação que existem entre

16. É curioso notar que, apesar da luta das organizações contra a discriminação anti-indígena, o jornal *Wayuri* abria espaço para piadas envolvendo índios Maku, sempre retratados de maneira preconceituosa, como bêbados, preguiçosos e ingênuos, aliás as mesmas características negativas projetadas pelos brancos sobre índios em geral. Essa transferência só pode ser compreendida dentro do contexto interétnico do alto Rio Negro, onde os Maku ocupam um lugar subalterno na hierarquia dos grupos da região. Ver, entre outros, Ribeiro (1995), Cedi (1991) e ISA (1996).

os diversos níveis de articulação política: os níveis nacional, regional e comunitário, além de apresentarem um quadro diferenciado de interlocutores, também constituem lugares onde as preocupações são distintas. As organizações, também diferenciadas em suas características, buscam atuar nos três níveis, trazendo a discussão de políticas nacionais para o âmbito da comunidade e, com menos eficácia, transportando as manifestações e reivindicações que vêm das “bases” para o plano mais amplo.

As incursões pela história indígena nessas publicações das organizações demonstram a adoção daquilo que a Dominique Gallois (1993) identificou, entre os Waiãpi, como “fala para os brancos”. O líder Braz França, um dos editores do *Wayuri*, publicou um interessante artigo sobre “O Índio e a Civilização do Rio Negro” que, em poucas linhas, transforma o “índio ecológico” do período pré-contato para a inocente vítima dos brancos. “Até os anos 1700 no Rio Negro, desde Manaus até o rio Cassiquiare na Venezuela, o grupo baré predominava vivendo uma vida feliz em plena harmonia com a natureza. O seu universo era um paraíso com muita fartura de peixe, caça e frutas em geral. O povo fazia grandes festas, o grupo crescia e era muito respeitado pelos outros grupos e abençoado por ‘Purnaminary’”. A partir do contato, o que se registra na memória dos índios são dois personagens: o comerciante com seu calibre 44 “Papo Amarelo” e o missionário. No entanto, é a resistência dos índios que ganha destaque, apesar da dominação exercida por estes agentes externos pois, o comerciante “não conseguiu escravizar os índios conforme suas intenções” e o missionário “o máximo que conseguiu foi transformar os índios em eternos pecadores”. O fecho que encerra o artigo reveste-se de um discurso profético-cristão, com a promessa do deus criador Tupana que diz que “cada um seguirá para um local onde ninguém terá fome, não terá noite nem dia e tão pouco relógio para marcar o tempo” (*Wayuri*, nº 26, 1994).

O Quinto Centenário apresentou uma oportunidade para a articulação, ainda que confusa e pouco elaborada, de uma reflexão por parte das lideranças e professores indígenas sobre os usos da história (Grupioni, 1994). Através de seu boletim informativo *Wayuri*, os dirigentes da FOIRN aproveitaram o momento para chamar a atenção para a importância da história: “A sociedade branca está se preparando para festejar em 1992 a ‘Descoberta’ da América e sua ‘catequização-civilização’. Mas, para nós índios, aquela data foi o começo da invasão,

da destruição, da resistência. Tudo isso já durou 500 e ainda continua”. Qualquer semelhança entre esta assertiva e a historiografia missionária que circulava desde o final dos anos 70 não é mera coincidência. Mas o texto vai além da linha oficial do CIMI, apropriando para si o papel de participante ao invés de vítima:

A *Wayuri* tem o objetivo de sensibilizar e conscientizar todos nós, índios, sobre a importância e o valor que tem a nossa história, nossa cultura, nossa resistência e nossa organização e apresentar alternativas para a nossa problemática atual (...) É para você, irmão índio, ter um conhecimento cada vez mais profundo e descobrir aos poucos a verdadeira história do Brasil e a nossa situação, hoje. É para você não se sentir sozinho, fraco, pessimista, é para você saber que não está no final de uma história, mas bem no meio dela e ter confiança no futuro de seu povo, lutar por isso (*Wayuri*, nº 5, 1990).

É interessante observar que, nesse discurso, há uma preocupação explícita em desconstruir os elementos constitutivos da visão pessimista que marcou o indigenismo branco — oficial e civil — desde o século XIX: a fragmentação do sujeito, a fraqueza da vítima, a falta de perspectivas para o futuro. No atual quadro do movimento indígena no Brasil, a elaboração — ou reelaboração — da história por parte das lideranças e professores mostra-se um recurso potencialmente poderoso nas lutas pela afirmação de uma identidade política e pela posse da terra. Trata-se da apreensão, por parte das lideranças nativas, de uma das mais significativas inovações conceituais apresentadas pela Constituição de 1988, segundo avaliou Manuela Carneiro da Cunha, na época: “o abandono de uma perspectiva assimilacionista que entende os índios como uma categoria puramente transitória, destinada a desaparecer com o tempo” (*apud* CEDI, 1991: 29). De fato, durante todo o processo de negociação da nova carta, um dos assuntos mais disputados foi a questão dos povos “assimilados”. Segundo noticiário do jornal *O Liberal* (19/3/88), o “conselho de anciãos das tribos [kaiaipó]” pleitearam a Ulysses Guimarães, presidente da Constituinte, que os direitos constitucionais fossem “extensivos a todos, mesmo para as tribos onde o progresso da civilização branca já deixou sua influência”. Em outra matéria poucos meses depois, o *Jornal do Brasil* (25/5/88) deu destaque à presença de 70 lideranças, representando 27 etnias, no Congresso Nacional para repudiar a distinção entre índios “aculturados” e “não aculturados” na Carta, temendo “uma sensível perda de direitos, inclusive territoriais”, daqueles (CEDI, 1991: 27).

Na apresentação do *Wayuri* no início do ano do Quinto Centenário, os líderes da Federação apelam novamente para a história que lhes foi roubada: “a FOIRN caminha para o seu 5º ano de luta e pouco a pouco vai se consolidando e buscando alternativas de vida capaz de recuperar o sentido de vida para os povos indígenas desta região que durante mais de 100 anos foram obrigados a esquecer a sua história e entregar nas mãos de estranhos o seu destino [sic]” (*Wayuri*, nº 12, 1992).

Agentes de seu próprio destino, faltava-lhes ainda uma agenda política consensual. Gersem Baniwa, um dos principais articuladores da FOIRN e redatores do jornal da Federação, tem buscado, em seus editoriais, colocar a discussão do movimento indígena numa perspectiva crítica:

A questão que se coloca é se as Organizações e os próprios índios que as fazem querem apenas agir no sentido simples de resistência diante da Sociedade etnocêntrica e discriminatória ou têm para si um horizonte próprio a ser construído (...) O movimento indígena precisa urgentemente rever seus princípios, seus objetivos e procurar enxergar com nitidez suas perspectivas. De outra forma não será possível pensar em nenhum projeto futuro para os povos indígenas, que não seja sua própria integração e extinção (*Wayuri*, nº 26, 1994).

O boletim da FOIRN também abriu espaço para outras manifestações das culturas rionegrinas, publicando mitos, lendas e mesmo piadas — a maioria de conteúdo étnico — para a diversão de seus leitores. Essas matérias também possuíam uma motivação didática, sempre buscando articular a problemática histórico-cultural à práxis política, em que elementos míticos ou fictícios servem como metáforas para o movimento indígena. Num dos boletins, o líder Maximiliano Menezes contou uma fábula Tukano, na qual seis marianitos se juntam para derrotar um gavião real. “Diante desta fábula”, concluiu Maximiliano,

podemos analisar que o povo indígena e suas organizações só alcançarão seus objetivos principal [sic], que é a demarcação de terras, das áreas que lhe pertencem, quando estivermos lutando juntos com todas as organizações indígenas contra os políticos governamentais que não aceitam e desrespeitam o artigo 231 da Constituição Brasileira. Mas se o povo indígena e suas Organizações começarem se dividir ou desistir da luta, o fracasso vai vir e os poderosos irão conquistar as nossas terras e de tudo que nela existe, como já vem fazendo há 500 anos, invadindo, violentando, dominando e exterminando os nativos, deste continente americano (*Wayuri*, nº 10, 1991).

Ainda é bastante incipiente qualquer discussão sobre a história dos índios, geralmente apresentada de forma polêmica. Num artigo não assinado no *Boletim da COIAB*, o autor anônimo busca mostrar o laço entre o passado e o futuro, assim afirmando o sentido político de uma história cuja lógica e estratégia discursiva vem essencialmente de um espaço interétnico:

o objetivo dos povos indígenas é claro no sentido de unificar e intensificar cada vez mais as suas organizações para alcançar uma verdadeira autonomia. Para tal, os povos indígenas devem enfrentar a difícil realidade para um dia poder escrever a sua própria história preservando a sua cultura e contribuindo com os seus conhecimentos e saber tradicional para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária (*Boletim da COIAB*, 12, 1992).

Em 1994, os líderes indígenas Gersem dos Santos (do povo Baniwa) e Luís Lana (Desana) realizaram uma viagem muito especial para Portugal, que despertou neles uma reflexão interessante sobre a história dos índios do Rio Negro. Lá se depararam com objetos de diversas culturas indígenas da Amazônia, guardados há dois séculos no além-mar, desde a “viagem filosófica” de Alexandre Rodrigues Ferreira. Em seu relato sobre a visita ao “bonito país colonizador”, publicado no boletim da FOIRN, Gersem expressou espanto ao conhecer objetos da cultura rionegrina que não eram do conhecimento dos atuais habitantes da região. Para Gersem, o passado guardava lições para o futuro do movimento indígena:

Essa realidade precisa ser levada como ponto de reflexão em nossa prática de luta e trabalho que pode nos ajudar a reerguer nossos olhos, nossos corações e com união e solidariedade reconstruir nossa história e nosso futuro e, embora visivelmente fracassados, estamos vivos e conscientes de que lutaremos para viver ao longo dos tempos assim como a natureza viverá conosco (*Wayuri*, nº 27, 1994).

Reconstruindo a história, construindo o futuro: em anos recentes, essa preocupação tem se mostrado fundamental no processo de reafirmação dos povos indígenas no Brasil, onde a identidade étnica se agrega um esboço cada vez mais nítido de uma identidade política. Mas o caminho pela frente ainda é longo.

Conclusão

Em anos recentes, a emergência de um movimento indígena com características, estratégias e propostas programáticas nitidamente

inovadoras alçou a situação vivida pelas populações nativas a um novo patamar de visibilidade. Até certo ponto, esse fenômeno reflete o processo mais abrangente pelo qual passou a sociedade brasileira nos anos 1980, com a reorganização dos movimentos sociais na nova ordem institucional que se sucedeu ao regime militar (Telles, 1996). Porém, mais pontualmente, o crescimento do movimento indígena acompanhou – e aprofundou – uma mudança significativa na maneira pela qual se caracterizava a problemática indígena no país, onde um pressuposto assimilacionista começou a ceder lugar ao reconhecimento do direito à diferença.

De fato, as organizações indígenas surgiram numa conjuntura particular, marcada pela ampliação dos direitos das sociedades nativas (através de garantias constitucionais), porém, ao mesmo tempo, cabe lembrar que este processo foi dificultado pelo encolhimento dos órgãos indigenistas diante de suas obrigações assistenciais. Ao transferir para a sociedade civil – incluindo ONGs, organizações religiosas e mesmo associações indígenas – certas atribuições nos campos da educação, saúde e bem-estar dos índios, o Estado não criou nem critérios nem um aparato adequados para o acompanhamento e controle destes serviços, que são antes direitos. Na verdade, tanto os órgãos indigenistas governamentais quanto o movimento de apoio aos índios passaram a viver momentos difíceis pois, pela primeira vez na história, precisam lidar seriamente com demandas oriundas das comunidades e lideranças indígenas. Antes era mais simples, uma vez que as doutrinas assimilacionistas tinham como pressuposto uma solução final para a chamada “questão indígena”, com a perspectiva da integração irreversível dessas populações à comunhão nacional.

Embora tenham ocupado um espaço de maior visibilidade no cenário político nacional, as organizações indígenas mostram-se pouco preparadas para exercer a autonomia tão desejada por elas. O grau de dependência para com as organizações externas de apoio ou mesmo com o Estado é enorme. E não se limita à dimensão financeira, espraiando-se para os aspectos ideológicos, discursivos e, sobretudo, em termos de acesso aos canais reivindicatórios. A exemplo do movimento indígena em outros países (por exemplo, Equador, Bolívia e mesmo EUA), a formação de quadros indígenas torna-se uma questão premente, questão que o imediatismo da política brasileira acaba colocando em segundo plano. A tendência já se manifesta em alguns setores, com a

emergência de um movimento cada vez mais articulado de professores e de agentes de saúde (Silva & Azevedo, 1995), porém não parece fazer parte muito expressiva da pauta dos projetos assistencialistas. Entre diversos líderes do movimento, esse problema é considerado um entrave para o exercício de políticas mais independentes. Assim, representando a COIAB no IV Encontro de Estudantes Indígenas do Amazonas, Sebastião Machineri destacou a importância da iniciativa: “é fundamental a qualificação de pessoas indígenas para que no futuro não venhamos depender de assessorias” (*Boletim da COIAB*, 22, 1994).

O balanço feito por um dos editores do jornal *Wayuri*, em artigo não assinado sobre “O Caminho das Organizações Indígenas”, é mais perspicaz quanto ao significado do momento atual:

[O movimento indígena] é sem dúvida, um processo em curso, marcado pela diversidade [de] conceitos, valores e estratégias. Mas também de esperança e otimismo, na medida em que lideranças e organizações indígenas cada vez estão passando de co-autores para autores da política indígena, construindo nova história nos moldes dos princípios das realidades indígenas e derrubando conceitos ultrapassados de apoio, assessoria e tutela (*Wayuri*, nº 20, 1993).

Assim, uma política assistencialista mais adequada é aquela que destina recursos não apenas ao atendimento imediato do enorme déficit na educação e na saúde indígenas, mas que também dedica recursos e orienta estratégias no sentido de permitir que agentes índios ocupem papéis de destaque na gestão destas áreas. Não é o que acontece na atual conjuntura, apesar do enorme afluxo de recursos que, antes de mais nada, parece aprofundar práticas de cooptação e controle que são tão velhas quanto a fundação do Brasil.

Referências

- Agier, Michele e Carvalho, Maria Rosário G. de. 1994. “Nation, Race, Culture: Les Mouvements Noirs et Indiens au Brésil”. *Cahiers des Amériques Latines* 17: 107-124. <http://www.iheal.univ-paris3.fr/fr/publications/cahiers-des-am%C3%A9riques-latines-n%C2%B0-17-identit%C3%A9-et-couleurs-en-am%C3%A9rique-latine>.
- Arruda, Rinaldo Sérgio Vieira. 1994. “Existem Realmente Índios no Brasil?”. *São Paulo em Perspectiva* 8 (3): 77-85.
- Arruti, José Maurício Andion. 1995. “Morte e Vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. *Estudos Históricos* 8 (15): 57-94. <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995>.
- Baines, Stephen G. 1990. *É a Funai que Sabe*. Brasília: Editora UnB.
- Brown, Michael F. 1993. “Facing the State, Facing the World: Amazonia’s Native Leaders and the New Politics of Identity”. *L’Homme*, 33 (2-4): 307-326. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369642.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1978. *Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. [1964] 1981. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. 3a. ed., São Paulo: Pioneira/Brasília, Edunb.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1988. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1992. “Introdução a uma História Indígena”. In: _____. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 9-24.
- Carvalho, Marcus J. 1997. “O Envolvimento dos Índios de Pernambuco nas Brigas de Brancos”. In: Monteiro, J.; Nogueira, F. (orgs.). *Confronto de Culturas*. São Paulo; Rio de Janeiro: Edusp; Expressão e Cultura.
- CEDI. 1991. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Aconteceu Especial 18).
- CPI-SP [Comissão Pró-Índio de São Paulo]. 1979. *A Questão da Emancipação*. São Paulo: Global (Cadernos da Comissão Pró-Índio 1).
- Conklin, Beth; Graham, Laura. 1995. “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics”. *American Anthropologist* 97 (4): 695-710. <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.4.02a00120>.
- Dantas, Beatriz Góis; Sampaio, José Augusto L.; Carvalho, Maria Rosário G. de. 1992. “Os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: um Esboço Histórico”. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 431-456.
- Faulhaber, Priscila. 1987. *O Navio Encantado: Etnia e Alianças em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi (Coleção Eduardo Galvão).
- Fisher, William. 1994. “Megadevelopment, Environmentalism, and Resistance: The Institutional

Context of Kayapó Indigenous Politics in Central Brazil”. *Human Organization* 53 (3): 220-232.

Gagliardi, José Mauro. 1989. *O Indígena e a República*. São Paulo: Hucitec.

Gallois, Dominique. 1993. *Mairi Revisitada. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo.

Grupioni, Luís Donisete Benzi. 1994. “Indian Organizations and Pro-Indian Groups in Brazil: Views of the Quincentenary”. In: Bary, L et al. (orgs.). *Rediscovering America, 1492-1992: National, Cultural and Disciplinary Boundaries Re-examined*. Baton Rouge: Louisiana State University.

ISA. 1996. *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Jackson, Jean. 1995. “Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia”. *American Ethnologist* 22 (1): 3-27. <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.1.02a00010>.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 1985. *Aos Fetichistas, Ordem e o Progresso*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Lopes da Silva, Aracy. 1992. “Dois Séculos e Meio de História Xavante”. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 357-378.

Matos, Maria Helena Ortolan. 1997. *O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação de Mestrado, UnB, Brasília, DF, Brasil.

Meira, Márcio. 1991. “Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano...: Os Povos Indígenas do Baixo Rio Negro Querem ser Reconhecidos”. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Aconteceu Especial 18): 135-140.

Mota, Lúcio Tadeu. 1994. *As Guerras dos Índios Kaingang. A História Épica dos Índios Kaingang no Paraná, 1769-1924*. Maringá: Editora da UEM.

Oliveira, João Pacheco de, 1988. “O Nosso Governo”: *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

Porto Alegre, Maria Sylvia; Mariz, Marlene da Silva; Dantas, Beatriz Góis. 1994. *Documentos para a história indígena no Nordeste*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo; Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

Ramos, Alcida Rita. 1990. “Indigenismo de Resultados”. *Revista Tempo Brasileiro* 100: 133-150. <http://dan.unb.br/images/doc/Serie100empdf.pdf>.

Ramos, Alcida Rita. 1995. “O Índio Hiper-Real”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28: 5-14. http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/28/rbcs28_01.pdf.

Ribeiro, Berta. 1995. *Os Índios das Águas Pretas*. São Paulo: Edusp; Companhia das Letras.

Ricardo, Carlos Alberto. 1991. “Jogo Duro na Cabeça do Cachorro”. In: CEDI. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Aconteceu Especial 18): 101-106.

Ricardo, Carlos Alberto. 1995. “Os índios’ e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil”. In: Lopes da Silva, Aracy; Grupioni, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A Temática indígena na escola: novos subsídios para professores de primeiro e segundo graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 29-55.

Sampaio Silva, Orlando. 1984. “O Dilúvio na História-Mito e na Realidade Atual dos Tuxá”. Dissertação de Mestrado, Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Silva, Márcio Ferreira da; Azevedo, Marta Maria de. 1995. “Pensando as Escolas dos Povos Indígenas no Brasil: O Movimento dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre”. In: Lopes da Silva, Aracy; Grupioni, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A Temática indígena na escola: novos subsídios para professores de primeiro e segundo graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 149-161.

Souza, Jorge Bruno de. 1995. “Os Kaimbé de Massacará e sua Organização Política”. In: Lopes da Silva, Aracy; Grupioni, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A Temática indígena na escola: novos subsídios para professores de primeiro e segundo graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 266-268.

SSRC [Social Science Research Council]. 1954. “Acculturation: an Exploratory Formulation”. *American Anthropologist* 56 (6): 973-1002. <https://doi.org/10.1525/aa.1954.56.6.02a00030>.

Stern, Steve (org.). 1987. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: University of Wisconsin Press.

Tassara, Eda; Bisilliat, Maureen (org.). 1991. *O Índio Hoje, Amanhã. Dossiê do I Ciclo*. São Paulo: Edusp; Memorial da América Latina.

Telles, Vera da Silva. 1996. “Novas Faces da Cidadania: notas para uma discussão”. *Novas Faces da Cidadania: identidades políticas e estratégias culturais*. São Paulo: Cebrap (Cadernos de Pesquisa 4).

Tressmann, Ismaier. 1993. “Pandarej, os Peritos no Arco”. *Cadernos COMIN* 2.

Turner, Terence. 1993. “Da Cosmologia à História: Resistência, Adaptação e Consciência Social entre os Kayapó”. In: Viveiros de Castro, Eduardo; Carneiro da Cunha, Manuela (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, 43-66.

Turner, Terence. 1992. “Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social, de Comunidades Autônomas para a Coexistência Interétnica”. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 311-338.

Wright, Robin M. 1988. “Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy”. *Annual Review of Anthropology* 17: 365-390. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.17.100188.002053>.