



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO PROFISSIONAL

SIMONE DE SIQUEIRA CAMPOS REBOUÇAS

**DO INTEGRACIONISMO À INTERCULTURALIDADE: A LEGISLAÇÃO
INDIGENISTA NO BRASIL E O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DO
TERRITÓRIO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ (1989-2005)**

RECIFE
2022

SIMONE DE SIQUEIRA CAMPOS REBOUÇAS

**DO INTEGRACIONISMO À INTERCULTURALIDADE: A LEGISLAÇÃO
INDIGENISTA NO BRASIL E O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DO
TERRITÓRIO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ (1989-2005)**

Relatório técnico para apresentação de produto à banca do Mestrado Profissional em História, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Walter Valdevino do Amaral

RECIFE
2022

R292d Rebouças, Simone de Siqueira Campos
Do integracionismo à interculturalidade : a legislação
indigenista no Brasil e o processo de demarcação do
território indígena Xucuru do Ororubá (1989-2005) /
Simone de Siqueira Campos Rebouças, 2022.
91 f. : il.

Orientador: Walter Valdevino do Amaral
Relatório técnico (Mestrado) - Universidade Católica
de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em História.
Mestrado Profissional em História, 2022.

1. Brasil – História. 2. Indígenas – Legislação.
3. Índios Xucuru - Direitos fundamentais. 4. Política e cultura.
I. Título.

CDU 981

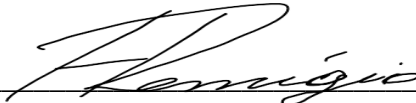
Luciana Vidal - CRB4/1338

SIMONE DE SIQUEIRA CAMPOS REBOUÇAS

**DO INTEGRACIONISMO À INTERCULTURALIDADE: A LEGISLAÇÃO
INDIGENISTA NO BRASIL E O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DO
TERRITÓRIO INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ (1989-2005)**



Prof. Dr. Walter Valdevino do Amaral – UNICAP
Orientador



Prof. Dr. Helder Remigio de Amorim - UNICAP
Examinador interno

Documento assinado digitalmente



Mariana Albuquerque Dantas

Data: 09/12/2021 10:48:43-0300

Verifique em <https://verificador.iti.br>

Profa. Dra. Mariana Albuquerque Dantas - UFRPE
Examinadora externa

Recife, 8 de junho de 2022

Reafirmamos aqui o direito que têm as populações indígenas de experimentar seus próprios sistemas de autogoverno, desenvolvimento e defesa, sem que essas experiências tenham que se adaptar ou se submeter aos esquemas econômicos e sociopolíticos que predominem em um determinado momento. A transformação da sociedade nacional não poderá ocorrer se estas populações não sentirem que têm em suas mãos a criação de seu próprio destino. Além disso, na afirmação de sua especificidade sociocultural, embora sejam numericamente pequenas, as populações indígenas estão apresentando claramente vias alternativas aos caminhos já transitados pela sociedade nacional.

(Declaração de Barbados I: pela libertação do indígena, 30 de janeiro de 1971)

AGRADECIMENTOS

A Deus, primeiramente, por sempre ter me mostrado o caminho a seguir e me abençoar com Sua graça para superar todos os desafios que me conduziram à conclusão deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Walter Valdevino do Amaral, por ter aceitado orientar a minha pesquisa e, na função de orientador, por ter compartilhado seus valiosos conhecimentos e realizado cuidadosas considerações que me guiaram durante todo o processo.

A todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Católica de Pernambuco, pela excelência na qualidade do ensino e pela vasta contribuição à minha formação acadêmica, profissional e pessoal.

Aos colegas da turma do Mestrado Profissional do Programa de Pós-Graduação em História, Turma 4, pela nossa convivência, amizade e parceria nas alegrias e angústias nessa caminhada acadêmica.

Às colegas de trabalho do Departamento de Gerência de Taquigrafia do Tribunal de Justiça de Pernambuco, pelo encorajamento e incentivo diário para enfrentar todos os obstáculos da trajetória com confiança e determinação.

A minha família, pelo amor, companheirismo e apoio incondicionais em todos os momentos. Vocês são o motivo do meu empenho e dedicação.

A todos vocês, muito obrigada!

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar o processo histórico da legislação indigenista no Brasil e, a partir disso, examinar suas repercussões sobre o reconhecimento, a demarcação e a titulação do Território Indígena Xukuru do Ororubá (1989-2005), situado em Pesqueira, Pernambuco. Pretende-se compreender como vêm sendo efetivados os direitos dos povos indígenas ao longo do tempo no país, especialmente diante das disposições consagradas na Constituição Federal de 1988, na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, sob a ótica particular do caso dos Xukuru do Ororubá. Para tanto, foram utilizados como referenciais teóricos os conceitos de “civilização”, de Norbert Elias, e de “interculturalidade”, proposto por Catherine Walsh. Ao final, será apresentada uma cartilha, com o objetivo de servir de instrumento pedagógico para auxiliar estudantes da graduação em História a melhor compreender o direito indigenista vigente, bem como para suscitar entre eles reflexões a respeito da sua concretização no Brasil.

Palavras-chave: História. Cultura. Política. Povos indígenas.

ABSTRACT

This research aims to analyze the historical process of indigenous legislation in Brazil and, from that, examine its repercussions on the recognition, demarcation, and titling of the Xukuru of Ororubá Indigenous Territory (1989-2005), located in Pesqueira, Pernambuco. It intends to understand how the rights of indigenous peoples have been implemented over time in the country, especially considering the provisions enshrined in the Federal Constitution of 1988, in the Convention 169 of International Labor Organization and in the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, from the perspective of the Xukuru of Ororubá's case. Therefore, the concepts of "civilization", by Norbert Elias, and "interculturality", proposed by Catherine Walsh, were used as theoretical references. At the end, a booklet will be presented, to serve as a pedagogical tool to help undergraduate students in History to better understand the current indigenous law, as well as to raise reflections among them about its implementation in Brazil.

Keywords: History. Culture. Politics. Indigenous peoples.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia.
ANC	Assembleia Nacional Constituinte.
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.
CEPA-PE	Fundação Estadual de Planejamento Agrícola de Pernambuco.
CIDH	Corte/Comissão Interamericana de Direitos Humanos.
CIMI	Conselho Indigenista Missionário.
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.
CPI-SP	Comissão Pró-Índio de São Paulo.
CPT	Comissão Pastoral da Terra.
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil.
CUT	Central Única dos Trabalhadores.
E EI	Educação Escolar Indígena
Funai	Fundação Nacional do Índio.
Funasa	Fundação Nacional de Saúde.
IBASP	Instituto Brasileiro para Amizade e Solidariedade entre os Povos.
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
MST	Movimento dos Sem-Terra.
OIT	Organização Internacional do Trabalho.
ONGs	Organizações Não Governamentais.
ONU	Organização das Nações Unidas.
OPAN	Operação Amazônia Nativa.
Opan	Operação Anchieta.
PEC	Projeto de Emenda Constitucional.
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena.
SPI	Serviço de Proteção aos Índios.
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais.
STF	Supremo Tribunal Federal.
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste.
UNIND	União Nacional do Indígenas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A LEGISLAÇÃO INDIGENISTA BRASILEIRA À LUZ DA CONCEPÇÃO INTEGRACIONISTA	16
1.1 A questão indígena entrelaçada no processo colonizador	16
1.2 Aplicação das leis portuguesas no Brasil Colônia	20
1.3 Aspectos da legislação indigenista no Império	27
1.4 A política integracionista no período republicano	32
2 A VIRADA INTERCULTURAL E SUAS REPERCUSSÕES SOBRE A VALORIZAÇÃO DA MEMÓRIA E TRADIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS	41
2.1 O processo de resistência e a política indigenista do SPI e Funai	41
2.2 A Constituição de 1988 e o paradigma da interação	46
2.3 A conquista dos direitos e os tratados internacionais	50
2.4 O direito fundamental dos indígenas à terra	53
3 O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ (1989-2005)	58
3.1 Os direitos territoriais do povo Xukuru na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)	58
3.2 A efetividade do processo administrativo de reconhecimento e demarcação da Terra Indígena Xukuru do Ororubá	61
3.3 A obrigação do Estado de garantir a posse pacífica do território indígena dos Xukuru por meio da desintrusão	66
3.4 O Estado brasileiro e a violação dos direitos indígenas do povo Xukuru	69
4 PRODUTO	72
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	73
6 LISTAGEM DOS ACERVOS E FONTES	75

7	REFERÊNCIAS	81
----------	--------------------------	-----------

INTRODUÇÃO

Preliminarmente, como razão de ser desta pesquisa, compartilha-se da questão de saber como o presente é construído ao longo do tempo, tal como a apresentada pela noção de “história do tempo presente”, trabalhada por François Dosse com base nos ensinamentos de Pierre Nora. Segundo a concepção historiográfica da História do Tempo Presente, a sua singularidade reside na contemporaneidade do não contemporâneo, na espessura temporal do espaço de experiência e no presente do passado incorporado (DOSSE, 2012). Sendo assim, propõe-se trabalhar recortes do passado dos povos indígenas no presente, como forma de conhecer a trajetória por eles percorrida até a contemporaneidade, e que ainda se fazem presentes na atualidade.

Até meados do século XX, a política indigenista vigente no Brasil tinha por objetivo principal a integração dos povos indígenas à sociedade envolvente, com fins preponderantemente econômicos. De acordo com essa concepção, os indígenas eram vistos como pertencentes a uma sociedade primitiva, cuja condição transitória era destinada ao abandono da “selvageria” e à absorção pela cultura nacional.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e as discussões fomentadas por diplomas internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a defesa da afirmação identitária e da interculturalidade foi incorporada ao ordenamento nacional. Observou-se o intento de modificar as pretensões integracionistas e ceder espaço a uma visão pluriétnica orientadora de ações estatais coerentes e adequadas à multiplicidade e à especificidade das cosmologias étnicas existentes no país. Assim, reconhecia-se, no plano formal, a preservação, autonomia e valorização das instituições e formas de viver dos povos indígenas.

Contudo, apesar de todo o avanço vivenciado em benefício do direito à diferença e à autodeterminação dos povos originários, verifica-se, na prática, o frequente descompromisso com muitas das garantias a eles asseguradas em documentos nacionais e internacionais. Um dos desdobramentos dessa realidade são as lutas travadas em prol do reconhecimento, demarcação e titulação de terras indígenas, das quais o Território Indígena Xukuru do Ororubá é referência.

Desse cenário, surge a seguinte problematização de pesquisa: de que maneira as previsões normativas a favor do respeito à autodeterminação dos povos indígenas vêm sendo concretizadas na sociedade brasileira? Parte-se da hipótese de que resquícios de uma política

indigenista de viés integracionista configuram obstáculos que dificultam o alcance de uma verdadeira interculturalidade na atualidade.

A pesquisa, portanto, assenta-se sobre o processo histórico pelo qual passou e vem passando a legislação indigenista no Brasil, com destaque para um dos óbices que, na contemporaneidade, frustram a efetivação das garantias étnicas: a inércia e a morosidade dos poderes públicos no que diz respeito à demarcação dos territórios indígenas no período posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988, em evidente desarmonia com o compromisso firmado nacional e internacionalmente com os direitos dos povos indígenas.

À vista disso, é de fundamental importância não só examinar o percurso histórico da legislação indigenista nacional, mas também o da dinâmica das forças sociais, econômicas, políticas e culturais que o acompanha, a fim de compreender as lutas indígenas por maior autonomia e a forma como as garantias previstas vêm sendo efetivadas atualmente. Daí por que se justifica a presente pesquisa.

Para nortear a investigação, foi estabelecida, como objetivo geral, a análise do processo histórico vivenciado pela legislação indigenista brasileira, buscando elucidar se houve, de fato, a superação da política integracionista do século XX em favor da perspectiva pluriétnica e intercultural, pretendida com a passagem para o século XXI. Secundariamente, busca-se examinar o caráter assumido pelas políticas indigenistas brasileiras ao longo do tempo; apontar as repercussões das lutas indígenas para a virada intercultural pretendida com a promulgação da Constituição de 1988, da Convenção 169 da OIT e da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas; e, por fim, demonstrar as dificuldades presentes na concretização dos direitos indigenistas, por meio da ilustração do caso da Terra Indígena Xukuru do Ororubá.

Para desenvolver a presente discussão, partiu-se do paradigma da legislação indigenista brasileira vigente durante o século XX, que propunha a completa integração das comunidades indígenas à comunhão nacional. Com base no Integracionismo, a condição indígena deveria ser harmoniosamente incorporada à cultura “civilizada”, de tal forma que aquela compreenderia uma situação transitória, a ser respeitada enquanto durasse o processo “civilizador”.

Nesse ponto, resgatou-se a compreensão do sociólogo Norbert Elias (1990) sobre “civilização”, para quem o termo faz referência a

[...] uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conceitos científicos, às ideias religiosas e

aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira de como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo poder judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, não há nada que possa ser feito de forma civilizada ou incivilizada (ELIAS, 1990, p. 23).

Na visão do autor, as civilizações são frutos das demandas sociais situadas em determinado tempo e espaço, e não projeto da consciência racional e deliberada de alguns indivíduos ou grupos. Pressupõe a universalidade da atuação dos indivíduos e a interação social inconsciente, constante e histórica dos indivíduos de uma comunidade ou sociedade. Ou seja, trata-se de um movimento processual, de longo prazo (Cf.: ELIAS, 1990).

É de se observar que a contraposição entre a pretensão assimilacionista do integracionismo e o direito à diferença das culturas indígenas, ponto fulcral de análise nesta pesquisa, são faces opostas de um mesmo movimento descrito por Norbert Elias.

De um lado, tem-se a concepção de um processo “civilizador” baseado em premissas evolutivas e discriminatórias que evidenciam os diferentes estágios, desde os mais primitivos até os mais avançados, pelos quais devem passar as sociedades, em direção ao ápice do desenvolvimento e, portanto, da civilização. Aqui, predomina a ideia de que as culturas se desenvolvem de maneira linear e uniforme em direção a uma comunhão nacional, a sugerir que as sociedades consideradas atrasadas percorram as etapas já atravessadas pelas mais avançadas, como as culturas ocidentais. Daí enfatizar Elias (1990) que o ponto de vista

[...] expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais (ELIAS, 1990, p. 23).

De outro lado, mais adequado ao tempo-espaço atual, tem-se as visões que defendem o relativismo cultural, pelo qual as diferentes culturas são reconhecidas por suas especificidades, de tal forma que não constituam algo a ser eliminado, mas preservado. Significa dizer que não há como afirmar que sociedades sejam mais ou menos civilizadas que outras, apenas a possibilidade de diferenciá-las a partir dos traços característicos de cada uma.

Trata-se, portanto, de romper com a ideia etnocentrista de processo “civilizador” ocidental, que encontra no monopólio do poder a ferramenta para definir o outro a partir de

imagens e experiências próprias e, assim, exercer controle e dominância. Por isso, palavras como “civilização” são claras quando empregadas no contexto da sociedade a que pertencem, mas a “forma pela qual uma parte do mundo está ligada a elas, a maneira pela qual incluem certas áreas e excluem outras, como a coisa mais natural, as avaliações ocultas que implicitamente fazem com elas, tudo isto torna difícil defini-las para um estranho” (ELIAS, 1990, p. 24).

Em seguida, buscou-se analisar como, a partir do final do século XX, ganharam força os elementos da pluralidade, identidade e especificidade nos programas indigenistas a serem implementados pelo Estado, por força da promulgação da Constituição de 1988, da Convenção 169 da OIT e da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Nessa conjuntura, pareceu revelar-se o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas de assumir o controle de suas próprias instituições, formas de vida e desenvolvimento, além de manter e fortalecer suas identidades, línguas e crenças.

Nesse contexto, remete-se à ideia de “interculturalidade”, proposta pela pedagoga Catherine Walsh, para quem a expressão

Vai muito além do respeito, tolerância e reconhecimento da diversidade; em vez disso, aponta e encoraja um processo e projeto político-social voltado para a construção de novas e diferentes sociedades, relacionamentos e condições de vida. [...] não apenas às condições econômicas, mas também às que dizem respeito à cosmologia da vida em geral, incluindo o conhecimento e o saber, a memória ancestral, a relação com a mãe natureza e a espiritualidade, entre outros. Em si, parte do problema das relações e condições históricas e atuais, da dominação, exclusão, desigualdade e inequidade, como também do conflito que essas relações e condições engendram, ou seja, a “colonialidade” com seus quatro eixos ou poderes já indicados (WALSH, 2008, p. 140).

Para a autora, interculturalidade significa o processo ativo e permanente de relacionamento e negociações entre povos, em condições de respeito e igualdade. Ou seja, contrapõe-se ao projeto assimilacionista das políticas indigenistas até o século passado conhecidas e assenta-se na necessidade de uma transformação radical das estruturas, instituições e relações coloniais ainda presentes na sociedade (Cf.: WALSH, 2008).

A mudança de paradigma observada no direito nacional e internacional na virada para o século XXI intensificou a necessidade de rompimento com as pretensões homogeneizadoras das culturas dos povos étnicos e de reconhecimento do seu espaço. Explicitamente, foi

reafirmado o dever dos Estados de garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais, de difundir as diferentes formas de expressão e de valorizar as trocas interétnicas.

Estabeleciam-se, portanto, novas diretrizes para os atores sociais, principalmente para os agentes públicos. Nesse sentido, a autorrepresentação dos povos indígenas deve servir de guia para a atuação estatal, devidamente amparada por mediações antropológicas e abstendo-se de desconsiderar, questionar ou contradizer compreensões de mundo particulares dos povos, sob pena de violação à Constituição e a convenções internacionais.

Dado isso, é primordial compreender a forma sob a qual vêm sendo efetivadas as relações dialógicas entre Estado e povos indígenas, particularmente sob a égide do paradigma intercultural introduzida na passagem para o século XXI. Em virtude dessa abrangência temática, a presente pesquisa dedicou-se a promover a discussão sob o recorte das lutas pelo reconhecimento e demarcação de territórios indígenas e, mais especificamente, aquelas desenroladas em torno da Terra Indígena Xukuru do Ororubá.

No que concerne à metodologia empregada, a pesquisa apresenta cunho analítico, tendo em vista a realização de uma análise histórica sobre: a) o direito das comunidades indígenas do século XX, a fim de traçar a imagem dos indígenas à época, bem como das políticas indigenistas do Estado; b) as variáveis que propiciaram a predominância do integracionismo, assim como os fatores que impulsionaram seu declínio em favor da perspectiva da autodeterminação dos povos e da interculturalidade; e c) a fragilidade observada na efetiva aplicação dos dispositivos constitucionais e convencionais sobre o direito dos povos indígenas na contemporaneidade, sobretudo no que concerne à luta pela demarcação de territórios.

Ademais, adotou-se uma dupla técnica procedimental: bibliográfica e documental.

Em relação à pesquisa bibliográfica, foram apreciadas obras de grande referência nacional e internacional sobre o tema dos direitos dos povos indígenas e da interculturalidade, assim como artigos publicados em periódicos e sítios eletrônicos especializados, em especial no Portal de Periódicos da CAPES e as plataformas *Academia*, *Latindex*, *Scientific Electronic Library Online (Scielo)* e *Scopus*.

No que se refere à análise documental, foram examinados documentos oficiais produzidos pelo Estado e por entidades parceiras em prol dos direitos dos povos étnicos. Para esse estudo, em específico, as principais fontes foram os sítios eletrônicos de organizações que atuam em prol das demandas indígenas, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e o acervo de legislações do Congresso Nacional.

Como resultado da investigação, será produzida uma cartilha, intitulada “Do Integracionismo à Interculturalidade: a Legislação Indigenista no Brasil e o processo de demarcação do território indígena Xukuru do Ororubá (1989-2005)”, com o propósito de auxiliar a compreensão dos estudantes da graduação em História acerca do direito indigenista vigente, assim como para suscitar reflexões a respeito da sua concretização no Brasil.

1 A LEGISLAÇÃO INDIGENISTA BRASILEIRA À LUZ DA CONCEPÇÃO INTEGRACIONISTA

1.1 A questão indígena entrelaçada no processo colonizador

Desde o século XVI até o fim do século XIX, na legislação indigenista¹ brasileira, viveu o paradigma que propunha a completa integração das comunidades indígenas à comunhão nacional. Defendia-se que fossem harmoniosamente adaptadas e incorporadas à cultura dominante, por representarem uma forma de sociedade primitiva. Pela concepção vigente à época, a condição indígena compreendia uma situação transitória, a ser respeitada enquanto durasse o processo “civilizador” e, portanto, tendente à extinção.

Importa destacar que a compreensão da ideia de civilização, conforme propagada pelo paradigma em fomento, dialogava vigorosamente com propostas que atestavam a superioridade de algumas “espécies humanas” em relação a outras, consideradas inferiores e/ou bárbaras, e propunham a assimilação cultural, como forma de “emancipar” e, assim, tornar “civilizados” os povos que não compartilhassem os mesmos modos de vida do conquistador europeu. Essa concepção distingue-se daquela desenvolvida por Norbert Elias (1990), para quem o processo civilizador se remete ao processo de transformação de longo prazo nas estruturas de personalidade e de comportamento dentro de uma sociedade, cada qual com suas vivências particulares, insuscetíveis, pois, a juízos de valor que imponham superioridade ou inferioridade em relação a outra:

¹ Convém ressaltar a distinção feita por Luiz Henrique Eloy Amado (2015) em relação às expressões “direito indigenista” e “direito indígena”. Para o antropólogo, a primeira faz referência ao conjunto de normas editadas pelos Poderes do Estado brasileiro – logo, pelos não indígenas, no contexto de um processo externo às comunidades – com aplicação sobre os indígenas, a exemplo do Estatuto do Índio, de 1973, e da Convenção 169 da OIT. Já a segunda designa o direito consuetudinário próprio, ou seja, o direito produzido pelas comunidades indígenas para reger as relações entre seus indivíduos, famílias e grupos, conforme língua, crença, costume, organização e sistema de resolução de conflito próprios. O “direito indígena”, portanto, em vigor muito antes da formação do Brasil enquanto Estado, precede à existência do “direito indigenista”.

A “civilização” que estamos acostumados a considerar como uma posse que aparentemente nos chega pronta e acabada, sem que perguntemos como viemos a possuí-la, é um processo ou parte de um processo em que nós mesmos estamos envolvidos. Todas as características distintivas que lhe atribuímos – a existência de maquinaria, descobertas científicas, formas de Estado, ou o que quer que seja – atestam a existência de uma estrutura particular de relações humanas, de uma estrutura social particular, e de correspondentes formas de comportamento (ELIAS, 1990, p. 73).

Sob essa ótica, o processo civilizador do sociólogo consiste em um movimento gradual e não racional de transformação e “refinamento” dos comportamentos, provocados pelas dinâmicas ocorridas na própria sociedade, seguido da sua introspecção pelos indivíduos. Desse modo, parte-se, de maneira não linear, de estágios mais superficiais de comportamento para outros mais profundos e complexos, como a da personalidade.

Criticando a naturalidade do comportamento violento das nações ditas “civilizadas”, Elias esclarece que a definição de “civilização” foi cunhada à autoimagem da classe alta europeia em comparação com outros, que, a partir de sua própria perspectiva, colocou-se no ápice do desenvolvimento da humanidade. A consciência de sua própria superioridade passou a servir como justificativa para o domínio do mundo não europeu, considerados mais simples e mais primitivos (Cf.: ELIAS, 1990). Nesse processo, a Europa estabeleceu uma relação de distanciamento entre o “nós”, civilizados, e os “outros”, bárbaros, os quais deveriam ser subjugados até alcançar o patamar da civilização ou, caso contrário, aniquilados.

Enxergava-se, portanto, com preconceito, uma inferioridade nas culturas originárias e/ou um atraso em relação às práticas da sociedade envolvente. Daí que o abandono gradual da “barbárie” e a conseqüente assimilação à cultura majoritária seria o percurso natural a ser seguido.

O antropólogo Roque de Barros Laraia (2001) explica que predominava a ideia de que as culturas se desenvolviam de maneira uniforme ou unilinear, de tal forma que era de se esperar que cada sociedade percorresse as etapas que já haviam sido percorridas pelas sociedades “mais avançadas”. Estabelecia-se, assim, uma escala “evolutiva” discriminatória, por meio da qual as diferentes sociedades humanas eram classificadas hierarquicamente, com nítida vantagem para as culturas europeias.

De acordo com esse pensamento, é que os primeiros artigos da Convenção nº 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 5 de junho de 1957, concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes, já revogada, estipulavam que tais povos possuíam condições sociais e

econômicas correspondentes a um estágio menos adiantado que o atingido pelos outros setores da comunidade nacional e que a sua integração progressiva à cultura hegemônica objetivava promover o desenvolvimento social, econômico e cultural das referidas populações, assim como a melhoria de seu padrão de vida. Para tanto, adotava-se como referência o modelo de desenvolvimento eurocêntrico.

O integracionismo, como ficou conhecida a política de integração e de assimilação de comunidades minoritárias por outras de maior dimensão, pautou-se pela subjugação dos povos, em diversos aspectos da vida social, para fins de uma incorporação forçada à sociedade dita “civilizada”. Nessa perspectiva, e sob pena de extermínio, aos povos restaram a possibilidade de integração como sujeito individual de direitos e, com isso, a imposição do sacrifício do direito coletivo de ser povo. Essa corrente de pensamento desmantelava não só a visibilidade dos povos originários, mas sua própria vida (Cf.: SOUZA FILHO, 2003).

As visões, integracionista e assimilacionista, refletem, em sua inteireza, uma herança histórica colonial de sucessivos processos de exclusão pelos quais passaram os povos indígenas, em nome de valores ocidentais universalizantes e homogeneizadores. Sob a justificativa de uma “modernidade” de viés eurocêntrico, lhes foram impostos modelos de vivência “civilizada” que abarcaram o genocídio, a escravização, a expulsão de suas terras e a aculturação forçada.

Georges Balandier (1951), antropólogo, refere-se à conjuntura como uma totalidade complexa que busca justificar o dever de “civilizar” a partir de um conjunto de pseudo-razões que camuflavam os reais interesses econômicos dos colonizadores em obter matérias-primas para o abastecimento das indústrias metropolitanas e a expansão do comércio europeu de importação e exportação. Dentre as racionalizações invocadas, situam-se a superioridade da “raça branca”, a incapacidade de autogoverno dos indígenas e de autoadministração de seus recursos naturais, o despotismo dos chefes tradicionais e recursos financeiros insuficientes. A esse conjunto de condições, o sociólogo denominou “situação colonial”:

Podemos definir essa última, mantendo a mais geral e mais óbvia dessas condições: a dominação imposta por uma minoria estrangeira, racial (ou étnica) e culturalmente diferente, em nome da afirmação de uma superioridade dogmaticamente racial (ou étnica) e cultural, com a indígena materialmente inferior; essa dominação levando à união de civilizações radicalmente heterogêneas: uma civilização com maquinário, com uma economia potente, em ritmo acelerado e de origem cristã, impondo-se a civilizações sem maquinário, com uma economia “atrasada”, em ritmo lento e radicalmente “não cristão”; o caráter fundamentalmente antagônico das relações existentes entre essas duas sociedades, que pode ser explicado pelo

papel de instrumento a que a sociedade colonizada está condenada; a necessidade, para manter a dominação, de recorrer não apenas à “força”, mas também a um sistema de pseudo-justificativas e comportamentos estereotipados etc.; mas esta enumeração por si só seria insuficiente. Preferimos, em favor das “visões” particulares de cada um dos especialistas, apreender a situação colonial como um todo e como um sistema; (BALANDIER, 1951, p. 75).

O discurso de poder disseminado, marcado pela retórica da modernidade e pela opressão da colonialidade (Cf.: COLIN; ROUGIER, 2014), compreendeu a negação do diálogo e a justificação da violência como instrumento para a dominação política, econômica, social e cultural dos povos originários. Em todas essas esferas, o paradigma da modernidade/colonialidade colocou-se, premeditadamente, como a referência “universal do conhecimento e da relação da humanidade com o resto do mundo” (QUIJANO, 1992, p. 14) e assinalou a “diferença colonial” a partir das faltas e excessos encontrados nos colonizados (Cf.: MIGNOLO, 2000). O resultado desse processo foi o encobrimento do outro não europeu (Cf.: DUSSEL, 1993), isto é, a invisibilização das populações e etnias não europeias, possuidoras de formas particulares de ser, saber e viver:

Como mostraria a prática colonial europeia, o paradigma também permite omitir qualquer referência a qualquer outro “sujeito” fora do contexto europeu, ou seja, tornar invisível a ordem colonial como um todo, no exato momento em que a própria ideia da Europa está sendo constituída, por relação, precisamente, com o resto do mundo colonizado. O surgimento da ideia de “Ocidente” ou de Europa é uma admissão de identidade, isto é, de relações com outras experiências culturais, de diferenças com outras culturas. Mas, para aquela percepção “europeia” ou “ocidental” em plena formação, essas diferenças foram admitidas antes de tudo como desigualdades, no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como naturais: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. O resto não é racional. Não podem ser ou abrigar “sujeitos”. Consequentemente, outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, na verdade inferiores, por natureza. Eles só podem ser “objetos” de conhecimentos e/ou práticas de dominação (QUIJANO, 1992, p. 15-16).

As práticas de opressão, violência e negação da dignidade indígena encontraram nas arenas política e jurídica espaços institucionais de autoridade que respaldaram, em âmbito formal, a concretização da mentalidade vigente à época. Em um primeiro momento, podem ser identificados três grandes períodos de manifestação da política e da legislação indigenista sob o fundamento integracionista: a) o da Colonização portuguesa, que compreende os séculos XVI, XVII e XVIII; b) o do Império, que abrange o período de 1822 a 1889; e c) o da República, de 1889 até o fim do século XX.

1.2 Aplicação das leis portuguesas no Brasil Colônia

A política indigenista do período colonial foi marcada pela pluralidade de interesses, muitos conflitantes, no que diz respeito ao relacionamento estabelecido com os indígenas. Se, de um lado, os colonos portugueses possuíam interesses econômicos de exploração e povoamento visando a busca de produtos e matérias-primas para comércio e expansão do território português, de outro, as missões jesuíticas, encarregadas da catequização dos indígenas para a expansão do cristianismo, ensinavam a leitura e a escrita, além de, em tese, repudiarem a escravização, a violência e os abusos às comunidades indígenas².

Nessa conjuntura, o jurista João Mendes Júnior (1912) aponta que a legislação indigenista colonial teve como característica principal a hipocrisia, pois, ao mesmo tempo em que declarava a liberdade aos povos originários, previa exceções que justificavam escravizações e abusos. A legislação da Colônia privilegiava o aspecto político-econômico da liberdade dos indígenas, em detrimento do seu aspecto jurídico, e, como resultado, refletia as pressões exercidas pelos grupos de interesses envolvidos, quais sejam, os colonizadores e os jesuítas, de tal forma que a Coroa portuguesa, em meio a essa disputa, oscilava de posicionamento na tentativa de conciliar projetos incompatíveis, ambos de seu particular interesse:

Os gentios cuja conversão justificava a própria presença europeia na América eram a mão de obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defendê-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável. Os missionários, principalmente jesuítas, defendiam a liberdade dos índios, mas eram acusados pelos colonos de quererem apenas garantir o seu controle absoluto sobre a mão de obra e impedi-los de utilizá-la para permitir o florescimento da colônia. Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sob controle, garantindo a paz na colônia. Os colonos garantiam o rendimento econômico da colônia, absolutamente vital para Portugal, desde que a decadência do comércio com a Índia tornara o Brasil a principal fonte

² Em que pese a distinção de interesses apontada, é de se mencionar que em diversas situações tais interesses convergiram. Nesse sentido, Maria Regina Celestino de Almeida (2003) destaca, como uma dessas situações, a política de aldeamentos, aspecto chave do projeto de colonização. Segundo a autora, as aldeias foram estabelecidas a partir de um acordo entre a Coroa Portuguesa e a Igreja, sobretudo a Companhia de Jesus, com vistas a não apenas cristianizar os indígenas, mas também a torná-los súditos cristãos do rei. Quer dizer, as aldeias representaram o meio através do qual as populações indígenas seriam inseridas na ordem colonial. Compartilhando o mesmo entendimento, John Manuel Monteiro (1994) aduz que, nos primeiros anos, os jesuítas serviram aos interesses da Coroa Portuguesa como instrumentos da política de desenvolvimento colonial, buscando controlar os indígenas transformando-os em trabalhadores produtivos. Nessa conjuntura, o estabelecimento de aldeamentos surgiu como método para efetivar a conquista e a assimilação dos povos.

de renda da metrópole. Dividida e pressionada de ambos os lados, concluem tais análises, a Coroa teria produzido uma legislação indigenista contraditória, oscilante e hipócrita (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116).

A contraditoriedade da política indigenista do período é refletida nos momentos de declaração de liberdade com restrições de cativeiros em casos determinados; de sua abolição completa, como determinaram as leis de liberdade absoluta de 1609, 1680 e 1755; e de seu posterior reestabelecimento. Na prática, havia uma política aplicável aos povos aldeados e aliados dos portugueses e uma outra aplicável àqueles ditos inimigos, hostis aos colonizadores e espalhados pelos interiores ou “sertões” (Cf.: PERRONE-MOISÉS, 1992).

A título de exemplificação, a considerada primeira lei de liberdade indígena no Brasil colônia, datada de 20 de março de 1570, previa: “daqui em diante se não use nas ditas partes do Brasil, dos modos que se até ora usou em fazer cativos os ditos gentios, nem se possam cativar por modo nem maneira alguma, salvo aqueles que forem tomados em guerra justa” (BRASIL, 1570). O diploma reconhecia e garantia, em princípio, a liberdade dos povos indígenas, à exceção das capturas decorrentes de guerras justas, como resultado de um direito do vencedor. A previsão legal da liberdade dos indígenas, portanto, trazia consigo, ao mesmo tempo, o direito à escravização e ao extermínio, que seriam lícitos se efetivados contra os que ameaçassem a soberania régia nas terras em conquista e a ação evangelizadora.

Aos indígenas “amigos”, trazidos de aldeias situadas nos “sertões” para as proximidades das povoações portuguesas, eram garantidos a liberdade e o domínio sobre terras. Em razão de seus valiosos conhecimentos sobre a língua e o território para o sustento e a defesa da Colônia, deveriam ser catequizados, “civilizados” e bem tratados, embora estivessem sujeitos à requisição como mão de obra remunerada e como contingente de guerra contra inimigos, de modo a se tornarem vassalos úteis e a servirem de exemplo para os demais (Cf.: PERRONE-MOISÉS, 1992).³

O estabelecimento da aliança ocorria por meio do “descimento”, isto é, do processo de convencimento dos indígenas por parte de missionários para deslocarem-se de seus aldeamentos de origem, localizados no interior, para aldeamentos próximos dos núcleos

³ Maria Regina Celestino de Almeida (2003) pondera que a diferenciação entre indígenas “amigos” e “inimigos” não se limitava ao intento de classificar os povos locais visando a viabilização o projeto colonial. Pelo contrário, o processo apresentava contornos complexos, por compreender mecanismos por meio dos quais os indígenas elaboraram estratégias próprias para interagir com a sociedade colonial e promover a sobrevivência étnica.

portugueses. A ideia, incentivada desde o Regimento de Tomé de Sousa⁴, de 1548, era justificada em benefício da própria proteção e bem-estar dos povos. Do ponto de vista dos colonizadores, a articulação proporcionava tanto força de trabalho livre apta a organizar e a intensificar a exploração das terras como mantinha a ordem na Colônia e concretizava os objetivos políticos e religiosos. Firmava-se, portanto, uma amizade calcada em promessas de bons tratos e recompensas.

A Lei de 24 de fevereiro de 1587, que distinguia os indígenas que poderiam ser cativos nos “descimentos” e os que não poderiam ser, expressamente regulamentava a ida dos colonizadores ao interior. Na letra da lei, o entendimento da Coroa era de que, em regra, os povos eram livres e os colonizadores os trariam, se assim o desejassem, sem exercer qualquer tipo de constrangimento, violência ou coerção. Para tanto, a empreitada deveria ser intermediada pelos missionários da Companhia de Jesus que, com capacidade de persuasão, convenceriam as populações nativas a servirem aos portugueses. Em contrapartida, estes últimos se obrigavam a pagar os indígenas pelos serviços prestados e esses ficariam livres para, querendo, mudar de local de trabalho, caso as circunstâncias o exigissem (Cf.: SIQUEIRA, 2011).

A garantia de que as comunidades “descidas” seriam senhoras de suas terras parecia ser o principal argumento de convencimento. Não à toa, a previsão encontrava respaldo em vários documentos, como no Alvará de 26 de julho de 1596, na Provisão de 8 de julho de 1604, nas Leis de 1609, 1611 e 1680, na Carta Régia de 17 de janeiro de 1691 e no Diretório de 1757. No Alvará de 1º de abril de 1680, por exemplo, lia-se:

E para que os ditos Gentios, que assim descerem, e os mais que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias: hei por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre elas se lhe fazer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejam dadas em Sesmarias a pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e

⁴ Como leciona Harry Rodrigues Bellomo (1996), no contexto do fracasso da colonização portuguesa por meio do sistema de capitanias hereditárias, ressalvados os exemplos de Pernambuco e São Vicente, o Rei Dom João III, em 1547, instituiu o Governo-Geral, com a finalidade de coordenar a ação dos governadores das capitanias. Para tanto, a Coroa Portuguesa nomeou o Tomé de Sousa ao cargo de primeiro governador-geral do Brasil, cujo mandato se estendeu de 1549 até 1554. Durante o período, foi aplicado o Regimento de 17 de dezembro de 1548, que organizava o funcionamento do poder público sob o novo formato de governo e dispunha sobre as relações com os povos indígenas.

quero se entenda ser reservado o prejuízo, e direito dos Índios, primários e naturais senhores delas.

Ao menos formalmente, reconhecia-se que os povos originários eram os primários e naturais senhores das terras que habitavam ou daquelas em que foram aldeados por missionários e, por esse motivo, deveriam ter seus direitos de liberdade e propriedade garantidos na gestão colonial, tal como já consagrados na bula *Sublimis Deus*, de 1537. Afirmava-se o seu direito natural de posse e propriedade sobre terras e aldeias originais e outras posteriormente ocupadas, não havendo a necessidade de legitimar a posse, nem mesmo diante de concessões de terras a terceiros.

Além disso, conforme dispunham o Regimento das Missões, de 1686, e a Carta Régia de 1º de fevereiro de 1701, de modo geral, deveriam viver nos novos aldeamentos apenas indígenas e missionários, esses últimos administradores das aldeias, haja vista a incapacidade dos indígenas de se autogovernarem, como incentivo à política catequista e assimiladora empreendida. Nesse aspecto, a reunião de diferentes povos em uma mesma aldeia estava expressamente condicionada às suas vontades, a fim de evitar conflitos de convivência ou fugas e, assim, atrapalhar os interesses da Colônia (Cf.: PERRONE-MOISÉS, 1992).

Aos indígenas “inimigos”, as ordens de Portugal ditavam tratamento diverso àquele dispensado aos aliados. Para os “bravios” ou “bárbaros”, que resistiam de forma mais intensa ao processo “civilizador” português⁵, indicava-se a decretação de “guerras justas”, legitimadoras da captura para domesticação e escravização dos povos.

As “guerras justas” eram invocadas pelos colonizadores contra povos que mostrassem resistência ao projeto colonial, como recusas, impedimentos, hostilidades ou quebra de pactos. Embora não fossem tratados como infiéis, visto que não tinham conhecimento prévio da fé cristã, os próprios jesuítas defendiam, em certos momentos, a violência como única e justa forma para a conversão e salvação das almas, baseados numa ferocidade, crueldade e barbaridade com as quais os viam agir (Cf.: PERRONE-MOISÉS, 1992).

Como atesta o antropólogo Mércio Pereira Gomes (2018), essas guerras não pareciam legítimas aos povos indígenas. Por essa razão, frequentemente não acolhiam passivamente a invasão dos seus territórios e a perseguição empreendida pelos portugueses. Na resistência,

⁵ Necessário destacar que os indígenas ditos “bravios” ou “bárbaros” não apresentavam uma resistência ampla e irrestrita ao europeu. A caracterização é circunstancial e decorre de uma série de relações conflituosas estabelecidas anteriormente entre os indígenas e os portugueses, a exemplo da chamada Guerra dos Bárbaros, durante a qual indígenas aliados de holandeses se posicionaram contra colonos portugueses.

ficava patente que a sua disposição não era aceitar o controle europeu sobre suas vidas e formas de viver. Pelo contrário, as guerras representavam uma consequência das alternativas oferecidas: dismantelar-se ou desaparecer (Cf.: FARAGE, 1991).

As guerras estavam previstas em diversos instrumentos legais, como na Lei de 20 de março de 1570, na Provisão de 17 de outubro de 1653, na Lei de 9 de abril de 1655 e no Alvará Régio de 28 de abril de 1688. A título de ilustração, no item 5 do Regimento de Tomé de Sousa, de 1548, o Rei ordenava ao Governador, em relação aos Tupinambás que atacaram os portugueses:

[...] vos mando que, como chegardes à dita Bahia, vos informeis de quais são os gentios que sustentaram a paz e os favoreçais de maneira que, sendo-vos necessário sua ajuda, a tenhais certa. E tanto que a dita cerca for reparada e estiverdes provido do necessário, e o tempo vos parecer disposto para isso, praticareis, com pessoas que o bem entendam, a maneira que tereis para poder castigar os culpados, o mais a vosso salvo, e com menos risco da gente que puder ser, e como assim tiverdes praticado, o poreis em ordem, destruindo-lhes suas aldeias e povoações, e matando e cativando aquela parte deles que vos parecer que abasta para seu castigo e exemplo de todos, e daí em diante, pedindo-vos paz, lha concedais, dando-lhes perdão; e isso, porém, será com eles ficarem reconhecendo sujeição e vassalagem, e com encargo de darem em cada ano alguns mantimentos para a gente da povoação; e no tempo que vos pedirem paz, trabalhareis por haver a vosso poder alguns dos principais que foram no dito alevantamento, e estes mandareis, por justiça, enforcar nas aldeias donde eram principais.

Similarmente, o Regimento de 24 de dezembro de 1654 faz referência à necessidade de castigar o “gentio bárbaro” por suas insolências, valendo-se de incêndio e destruição das aldeias, escravização de todos e, no caso de qualquer tipo de resistência, extermínio. Nesse sentido também é o Alvará de 4 de março de 1690, relativo a uma guerra na capitania do Rio Grande, que recomenda que os inimigos e suas aldeias sejam seguidos, queimados, destruídos e, por fim, extintos (Cf.: PERRONE-MOISÉS, 1992).

A política de destruição, escravização e integração dos indígenas, não obstante explicitamente proibida na legislação colonial em relação aos indígenas aliados, era, na prática e frequentemente, aplicada aos povos sem distinção. Os direitos reconhecidos aos aliados, especialmente o da posse e o da propriedade, eram respeitados até o momento em que representassem empecilho aos interesses mercantilistas, quando então quaisquer situações eram suficientes para justificar um tratamento violento e dissonante dos dispositivos legais. O cenário revelava, portanto, o paradoxo do reconhecimento formal do direito originário às terras

e a soberania das nações indígenas diante das práticas violentas em curso contra os povos (Cf.: CUNHA, 1987).⁶

A demógrafa Kátia Maria Nunes Campos (2007) atesta essa desobediência ao lembrar da Carta Régia de 6 de maio de 1747, na qual se pedia ao governador Gomes Freire de Andrada informações sobre uma petição dos moradores de Guarapiranga, zona de limite estabelecida pela resistência dos “bravios”, como forma de conter o avanço da mineração e da expansão colonial, que se queixavam dos danos causados pelos povos da região. Na mesma petição, os colonizadores pedem licença para entrar nos “sertões” para conquistá-los e extrair ouro, justificando serem eles as melhores terras para tanto. Posteriormente, novas fronteiras viriam a ser fixadas e, com elas, autorizadas a captura dos povos que resistissem, sem que daí resultassem punições.

A proibição definitiva de qualquer escravização indígena veio, formalmente, por disposição do Diretório dos Índios⁷, elaborado em 1755 e tornado público em 1757, documento esse que também sustentava o inteiro domínio e a pacífica posse das terras pelos povos originários. Mesmo com ela, o desrespeito persistia em larga escala. Nesse sentido, a historiadora Vânia Maria Losada Moreira (2014) rememora a ocasião ocorrida em agosto de 1795, na qual um grupo de 15 indígenas peticionou ao Senado da Câmara da Vila de Nova Benavente contra a invasão de suas terras por portugueses sem contrato de aforamento, que fincavam marcos nas terras já ocupadas, impedindo-os de terem agricultura e plantações de sustento. Em razão do episódio, três oficiais do Senado da Câmara assinaram uma representação à rainha Maria I, subscrita por outros 40 indígenas, denunciando o sistemático esbulho das terras na Vila de Benavente por colonizadores ambiciosos, interessados em aforar as terras dos povos ali aldeados e impor o trabalho forçado e sem remuneração. Perante a Corte,

⁶ O entendimento da autora representa o tratamento dispensado, na maioria das vezes, aos indígenas. Não exclui, portanto, os diversos casos em que a negociação com povos foi necessária para empreender o projeto colonial. É o que atesta Lígio José de Oliveira Maia (2010), em trabalho sobre o tema. Para o historiador, a forma de governo dos indígenas aldeados em Nossa Senhora da Assunção, também chamada Aldeia de Ibiapaba, no Ceará, posteriormente elevada à categoria de Vila Viçosa Real, variou sob os efeitos de legislações indigenistas abrangentes como o Regimento das Missões (1686) e o Diretório pombalino (1757). Durante todo o processo, houve ativa participação dos grupos indígenas, particularmente de suas lideranças, a demonstrar que, mesmo em condições de dominação, os contornos assumidos por Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba, desde a sua fundação, foram resultado de negociações entre povos, religiosos e altas autoridades do Estado do Brasil.

⁷ Segundo conta Pedro Daniel dos Santos Souza e Tânia Lobo (2016), o Diretório dos Índios, também conhecido como Diretório Pombalino, em razão da influência exercida pelo Marquês de Pombal, foi criado em 1757 para ser aplicado aos aldeamentos indígenas no Grão-Pará e Maranhão a partir do ano seguinte. Posteriormente expandido para vigorar em todo o país, o documento normatizava diversas práticas coloniais, abrangendo temas como educação, economia, trabalho, habitação, relações sociais e punições no período de 1758 a 1798, quando finalmente suas disposições foram revogadas por meio da Carta Régia de 12 de maio de 1798.

a demanda dos povos obteve êxito, resultando na ordenação que fosse feita justiça com a notificação dos esbulhadores para evitar reincidência, sob pena de punição.

No entanto, duas décadas depois da denúncia realizada, Auguste Saint-Hilaire (1974) constatou a ineficiência da medida, tendo em vista que:

Outros indígenas, ao deixar a região, não fizeram venda alguma e os portugueses tomaram, pura e simplesmente, posse de suas terras. Contudo, hoje se dão sesmarias em todo o distrito, sem sequer exigir aforamento para a Câmara; o Ouvidor da Vila de Vitória tem o título honorífico de conservador das posses dos índios de Benavente, mas, na realidade, nada mais tem a conservar. As mencionadas terras têm passado, quase todas, pelas mãos dos luso-brasileiros, e os índios se comprazem em cultivar campos que deveriam semear para si mesmos. Quando o índio pede justiça ao português, como poderá obtê-la? É aos amigos e patrícios de seus adversários que ele é obrigado dirigir-se, já que os Juizes ordinários de Benavente são exclusivamente portugueses. E, ainda, como as queixas de uma raça de homens pobres e sem apoio chegarão até aos magistrados superiores, a tão grande distância desses infelizes, e, na maioria das vezes, surdos à voz dos que se apresentam de mãos vazias? (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 32).

A despeito de pretender abolir a escravização, o Diretório consolidava a política indigenista de cunho integracionista há muito empreendida pelo projeto colonizador, ao estabelecer uma série de diretrizes referentes a educação, administração da força de trabalho e relações entre indígenas e colonos em colônias portuguesas. Em seu texto, constava o objetivo de dilatar a fé, extinguir o gentilismo, propagar o Evangelho, “civilizar” os indígenas, promover o bem comum dos vassallos, expandir a agricultura, introduzir o comércio e estabelecer a opulência e total felicidade do Estado.

Rechaçava-se a segregação ou o isolamento dos povos originários e, para tanto, estimulava-se o convívio comunitário entre indígenas e colonos, da seguinte forma: a) pela miscigenação decorrente do casamento; b) pela proibição das línguas maternas e imposição da língua portuguesa; c) pela adoção de sobrenomes portugueses; d) pela obrigatoriedade do uso de roupas; e) pela construção de moradias nos moldes europeus; f) pela aplicação da lei civil vigente em Portugal para todos; e g) pela transformação das aldeias administradas por missionários em vilas dirigidas por governos civis, para citar alguns exemplos. Por esses motivos, o Diretório não provocou transformações positivas no funcionamento do sistema colonial, como parecia apontar a vedação da escravização.

O Diretório Pombalino serviu, como destaca o historiador Mauro César Coelho (2005), à conciliação de dois interesses distintos: o metropolitano, que pretendia incorporar os povos em sua política de ocupação e defesa do território colonial conquistado; e o dos colonos, que

desejavam manter as populações indígenas submetidas à condição de mão de obra preferencial. Permitiu-se, assim, que o trabalho indígena compulsório continuasse em larga escala, muito embora se autointitulasse “vanguarda da defesa do índio” (Cf.: MIRANDA; BANDEIRA, 1992, p. 39).

Reafirmava-se a política pautada pela completa integração e a assimilação das comunidades àquelas não indígenas, de maneira a transformar os primeiros em vassalos da Coroa, “úteis a si, aos moradores e ao Estado” (BRASIL, 1755). Em relação às terras ocupadas, nos anos seguintes, as conquistadas nas guerras justas seriam declaradas como terras devolutas, tal como o fez a Carta Régia de 02 de dezembro de 1808, o que significa dizer que seriam consideradas de domínio público sem destinação específica e, assim, poderiam ser concedidas a terceiros, conforme o desejo da Coroa Portuguesa. A impossibilidade de considerar devoluta as terras indígenas, só ocorreria com a Carta Régia de 1819, responsável por afirmar a sua inalienabilidade e a nulidade das concessões de sesmarias que as tivessem como objeto.

1.3 Aspectos da legislação indigenista no Império

A abolição formal⁸, em 1798, do Diretório não extinguiu o seu espírito integrador, que conservaria sua força também na legislação imperial. No Império, o ímpeto “civilizatório” repete e intensifica a prática do confinamento das populações indígenas em pequenas extensões de terras, muitas vezes limitadas ao entorno de suas aldeias, sem qualquer preocupação com a preservação das condições necessárias à sua reprodução sociocultural (Cf.: ARAÚJO, 2006).

O traço diferenciador da legislação indigenista do período imperial em relação a do período colonial reside na tentativa de organizar uma política oficial menos oscilante. Não obstante tivesse tal propósito, revelou-se pobre e pulverizada em várias instâncias legislativas, denotando um verdadeiro retrocesso no reconhecimento dos direitos dos povos (Cf.: BRIGHENTI, 2015), a começar pela omissão da Constituição de 1824 em fazer qualquer alusão à existência de povos indígenas no território brasileiro.

⁸ Sobre isso, Patrícia Melo Sampaio (2009) demonstra que o Diretório dos Índios apenas foi efetivamente abolido no Estado do Brasil no ano de 1822. Conforme a autora, a abolição formal do Diretório promovido pela Carta Régia de 12 de maio de 1798 deve ser compreendida à luz de uma época em que não havia um “país” propriamente dito, mas sim áreas coloniais diferenciadas, dotadas de certo grau de autonomia e com fluxos administrativos por vezes distintos. Nesse contexto, evidências apontam que a aplicabilidade da Carta se restringiu ao Estado do Grão-Pará e Rio Negro, a despeito da recomendação de que alcançasse ao Brasil como um todo. Cita, ainda, que uma dessas evidências mais significativas é a decisão do Imperador e de seu Conselho de Procuradores, tomada durante a sessão nº 16, em 23 de setembro de 1822, e, posteriormente, transformada em decreto imperial, que determinava a extinção do Diretório, indicando que o documento só veio a ser efetivamente extinto no Brasil em 1822, após ter vigorado por mais de duas décadas além do que se verificou no Grão-Pará.

A política indigenista imperial ocasionou uma mudança de perspectiva no debate sobre a natureza dos povos. Como explana a antropóloga Dominique Buchillet (1997), passou-se a indagar com mais veemência a viabilidade de educar, “civilizar” e incorporar os povos à sociedade envolvente ou se o extermínio seria a única alternativa. Questionava-se se deveriam ser considerados “selvagens” ou se capazes de “evoluir” e superar sua própria natureza. A partir das respostas a dualidades como humanos ou animais, idosos prematuros ou crianças com retardo, seriam tomadas decisões político-administrativas decisivas no que concerne à relação a ser estabelecida com os povos.

Predominaria na definição da política imperial a visão de José Bonifácio de Andrada e Silva⁹, que, malgrado a condição de inferioridade a que se sujeitavam os povos, defendia a sua humanidade e a sua aptidão para serem “civilizados” por meio de um processo integrador de meios brandos e persuasivos (Cf.: ALMEIDA, 2010). À vista disso, as legislações que se seguiram apresentaram viés fortemente paternalista.

Segundo o regime tutelar previsto, deveriam ser criados mecanismos de proteção aos indígenas, uma vez que não dispunham de condições para, por si sós, dirigir suas vidas e administrar seus bens. Daí a Lei de 27 de outubro de 1831, além de determinar a libertação dos encontrados em regime de servidão, os ter equiparado, sem distinção, a incapazes ou órfãos, sujeitos à proteção dos respectivos juízes de paz, sob o argumento de terem seus interesses mais bem administrados e resguardados (BRASIL, 1831). Igualmente o fez o teor do Decreto de 3 de junho de 1833, atribuindo a administração dos seus bens aos juízes de órfãos dos municípios (BRASIL, 1833).

Em 1845, foi aprovado o único documento indigenista geral do Império, o Regulamento das Missões, representando a renovação dos objetivos do Diretório dos Índios, de 1755, uma vez que tinha por finalidade a completa assimilação dos povos originários. Segundo o documento (BRASIL, 1755), caberia aos missionários a tarefa de catequizá-los e de adaptá-los ao convívio com a sociedade não indígena, inculcando-lhes, sem servidão ou maus-tratos, os valores da Igreja Católica, o modelo europeu de habitações e a alfabetização. Em contrapartida, aqueles que apresentassem bom comportamento, seriam agraciados com uma espécie de prêmio: a concessão de terras separadas das aldeias para granjearia particular, que passariam à

⁹ José Bonifácio de Andrada e Silva, Patriarca da Independência do Brasil, foi um político brasileiro nomeado Ministro do Reino, Justiça e Negócios Estrangeiros que exerceu destacada influência no processo de proclamação da independência do país. Para além disso, defendeu a substituição do regime de latifúndios pela subdivisão de terras, a abolição do tráfico, a extinção da escravidão e a integração pacífica dos povos indígenas à sociedade em prol da homogeneização da nação brasileira (MENCK, 2019).

propriedade definitiva por meio de cartas de sesmarias, desde que fossem mantidas cultivadas por 12 anos ininterruptos.

Aos chamados Diretores de cada província, legatários de fato das competências dos juízes de órfãos, à exceção da jurisdicional, cabia também demarcar terras, zelar pelo sustento dos indígenas, administrar e remunerar seu trabalho e representá-los legalmente (Cf.: FREITAS; BAHIA, 2017). A literalidade do Regulamento atribui, dentre outros poderes, ao Diretor Geral de Índios:

§ 7º Inquerir onde há Índios, que vivam em hordas errantes; seus costumes, e línguas; e mandar Missionários, que solicitará do Presidente da Província, quando já não estejam à sua disposição, os quais lhes vão pregar a Religião de Jesus Cristo, e as vantagens da vida social.

[...]

§ 9º Diligenciar a edificação de Igrejas e de casas para a habitação assim dos Empregados da Aldeia, como dos mesmos Índios.

§ 10. Distribuir pelos Diretores das Aldeias, e pelos Missionários, que andarem nos lugares remotos, os objetos que pelo Governo Imperial forem destinados para os Índios, assim para a agricultura, ou para o uso pessoal dos mesmos, como mantimentos, roupas, medicamentos, e os que forem próprios para atrair-lhes a atenção, excitar-lhes a curiosidade, e despertar-lhes o desejo do trato social; requisitando-os do Presidente da Província, segundo as Instruções que tiver do Governo Imperial.

[...]

§ 15. Informar ao Governo Imperial acerca daqueles Índios, que, por seu bom comportamento e desenvolvimento industrial, mereçam se lhes concedam terras separadas das da Aldeia para suas granjearias particulares. Estes Índios não adquirem a propriedade dessas terras, senão depois de doze anos, não interrompidos, de boa cultura, o que se mencionará com especialidade nos relatórios anuais; e no fim deles poderão obter Carta de Sesmaria.

[...]

§ 18. Propor à Assembleia Provincial a criação de Escolas de primeiras Letras para os lugares, onde não baste o Missionário para este ensino.

§ 19. Empregar todos os meios lícitos, brandos, e suaves, para atrair Índios às Aldeias; e promover casamentos entre os mesmos, e entre eles, e pessoas de outra raça.

§ 20. Esmerar-se em que lhes sejam explicadas as máximas da Religião Católica, e ensinada a doutrina Cristã, sem que se empregue nunca a força, e violência; e em que não sejam os pais violentados a fazer batizar seus filhos, convindo atrai-los à Religião por meios brandos, e suasórios.

[...]

§ 26. Promover o estabelecimento de oficinas de Artes mecânicas, com preferência das que se prestam às primeiras necessidades da vida; e que sejam nelas admitidos os Índios, segundo as propensões, que mostrarem.

Eunice Paiva, advogada, e a antropóloga Carmen Junqueira (2019, p. 36) afirmam que, com o incentivo ao aldeamento das populações indígenas conferido pelo Decreto nº 426, de 1845, acima transcrito, foi delineado o “tratamento jurídico especial que seria dado aos povos

indígenas e as principais linhas da política indigenista brasileira que seriam adotados até nossos dias”, quais sejam, a fixação das populações em determinados territórios, a limitação da sua capacidade jurídica e, por conseguinte, a instituição da tutela governamental, o paternalismo administrativo e a burocratização das questões indígenas. Como efeito, manifestava-se a doutrina da incapacidade relativa dos indígenas no ordenamento jurídico brasileiro (Cf.: BARRETO, 2003), posteriormente consagrada no Código Civil de 1916.

Na prática, a proposta indigenista do Império não diferia significativamente daquela realizada no decorrer da Colônia. A predominância das concepções integracionistas no regimento das relações entre indígenas e não indígenas negava, sobremaneira, a titularidade das terras ocupadas pelos povos, de modo que qualquer garantia a eles assegurada nesse sentido não representava a boa intenção dos europeus, mas tão somente um mecanismo facilitador do processo “civilizatório” empreendido. Logo, os aldeamentos eram antes espaços necessários ao sucesso do projeto colonizador do que à sobrevivência e ao desenvolvimento das culturas indígenas.

Similarmente, a proibição da servidão e dos maus-tratos contra os povos não eximia o Estado de obrigá-los ao serviço público e ao serviço militar, sujeitá-los a prisões correccionais tampouco aplicar-lhes formas menos brandas de ensinamento, a exemplo do uso de polícias provinciais e milícias particulares para atacar aldeias e punir indivíduos, sob a alegação de autodefesa (Cf.: GOMES, 2018).

Somente com a promulgação da Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, denominada Lei de Terras, regulamentada pelo Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854, o território destinado à colonização passou ao usufruto exclusivo dos povos. Além de exclusivo, o usufruto seria inalienável até que o Governo Imperial autorizasse seu gozo pleno, condizente com os graus de “civilização” alcançados. Nesse aspecto, como observa o jurista Luís de Freitas Júnior (2010), a lei visivelmente limitava os direitos dos indígenas, na contramão do que indicava a vigência do regime da propriedade individual plena aos demais civis. A eles, concedia-se apenas o direito de usufruto exclusivo, sem qualquer possibilidade de disposição anterior à sua “emancipação”.

A despeito da limitação apontada, o art. 3º, item 4, da Lei de Terras, explicando o que deveria se entender por terras devolutas, excluía de seu alcance “as que não se acharem ocupadas por posses que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas” (BRASIL, 1850), e indicava, como fizera o Alvará de 1º de abril de 1680, reconhecer formalmente os direitos territoriais originários, anteriores à criação do Estado brasileiro.

Tratava-se, portanto, de terras legítimas, mesmo que na ausência de qualquer título legal, haja vista o título legítimo ser o próprio Indigenato (Cf.: MENDES JÚNIOR, 1912).

No entanto, como habitualmente se fez, a disposição não foi cumprida em sua essência, em razão do surgimento de diversas exceções à sua aplicação, como as medidas que se seguiram visando a retomar terras consideradas abandonadas, com vistas a incorporá-las aos nacionais (Cf.: BANDEIRA; MIRANDA, 1992). Exemplificativamente, a Lei nº 1.114, de 27 de setembro de 1860, contava com a autorização do aforamento ou venda de terras dos aldeamentos constituídos sob a égide da Lei nº 601 que se encontrassem abandonadas, respeitada a parcela necessária ao cultivo daquelas remanescentes. Na mesma direção, a Lei nº 2.672, de 20 de outubro de 1875, autorizou a alienação das terras aforadas de aldeamentos extintos. Já a Lei nº 3.348, de 20 de outubro de 1887, dispôs que os foros não remidos dos territórios integrantes das extintas aldeias indígenas passassem à titularidade do município onde localizados.

Confundiam-se, dessa maneira, as terras ocupadas originariamente pelas populações indígenas com aquelas dos aldeamentos constituídos em terras devolutas, de titularidade do Império, o que contribuiu para o esbulho do território a elas de direito. Ademais, quando caracterizadas como extintas ou abandonadas, restavam importunadas também outras terras originariamente ocupadas. Diante disso, essas últimas eram vendidas, aforadas ou arrendadas sem qualquer atenção e resguardo aos seus interesses (Cf.: BANDEIRA, 1992).

Parecido é o posicionamento de Mércio Pereira Gomes (2018), segundo o qual a Lei de Terras, ao oficializar o latifúndio, proibir o direito de posse e instituir a comprovação do usufruto das terras por meio de doações de sesmarias e ou compra às províncias, promoveu a exclusão de pequenos lavradores independentes e inúmeras aldeias indígenas. Ainda que houvesse algumas pessoas de boa-fé que reconheciam a legitimidade das terras indígenas e o direito à demarcação, a regra geral foi o desleixo e a incúria daqueles encarregados dessa tarefa, bem como dos diretores-gerais de cada província. Como efeito, após a criação do Ministério da Agricultura, em 1860, e a transferência da política indigenista para a sua competência, dezenas de aldeias foram extintas formalmente e seus habitantes, condenados a tornarem-se posseiros sem-terra e perder suas características culturais.

O indigenismo oficial do Império teve como legado a inércia burocrática frente às reais demandas das comunidades indígenas e uma tradição de incapacidade permanente em defendê-las punindo seus perseguidores. Ganhou força, nesse período, a tradição de impunidade para toda sorte de extorsões, crimes e agravos cometidos contra os povos originários, de tal forma

que os fundamentos ideológicos da política indigenista só seriam contestados ao fim da primeira década do século XX (Cf.: MOREIRA NETO, 2005).

1.4 A política integracionista no período republicano

Repetindo a postura da Constituição de 1824, a Constituição Republicana de 1891 não fez qualquer menção à questão indígena, tão somente transferiu, em seu art. 64, aos Estados federados o domínio e as decisões sobre as terras devolutas, dentre elas as terras indígenas ainda não reconhecidas. A omissão ocasionou diversos debates durante a vigência constitucional, em especial entre aqueles que defendiam o extermínio dos povos originários, como Hermann von Ihering, e os favoráveis à sua integração à comunhão nacional segundo a doutrina do regime tutelar, a exemplo dos intelectuais positivistas (Cf.: BRIGHENTI, 2015).

Durante a Primeira República, a ideia de uma unidade nacional via na diversidade cultural e étnica um problema para o qual a solução, em grande parte, seria a “civilização” dos povos, moldada aos interesses e necessidades do Estado, com fins preponderantemente econômicos. Isso porque a Proclamação da República e o advento de uma elite cafeeira no sudeste do Brasil deram margem ao fortalecimento de uma mentalidade que atestava o pretenso atraso das técnicas agrícolas e das populações situadas no meio rural, as quais urgiam serem modernizadas e integradas à estrutura econômica do país como trabalhadores rurais conhecedores de determinadas técnicas agrícolas.

Como fator agravante, Mércio Pereira Gomes (2018) acentua que a chegada de imigrantes europeus nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná provocou disputas de terras calorosas, inclusive mediante contratação de matadores profissionais de indígenas, chamados “bugreiros”, com vistas a esvaziar o terreno e a especular terras. Defendia-se uma política nacional de extermínio, sob a justificativa de que o progresso da região não comportaria a presença dos povos originários.

A disseminação da violência e a polêmica gerada com a sua divulgação em diversos meios de comunicação levaram à instituição de um sistema integrador que, partindo do pressuposto da condição de inferioridade a que se submetiam os indígenas e da transição “evolutiva” sob a tutela do Estado que deveriam vivenciar para, finalmente, integrarem-se à sociedade, pautava-se pela redução das diversidades socioculturais dos povos étnicos e pela indução do sentimento de comunhão nacional. O intento se materializou com a criação da primeira agência indigenista laica do país pelo Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, denominada Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

(SPILTN), sob a coordenação do então Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon¹⁰, órgão que, mais tarde, em 1918, viria a se chamar Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Com o objetivo de efetivar as pretensões uniformizadoras ou homogeneizadoras da cultura do país, o SPI tinha as seguintes finalidades, enumeradas pelo antropólogo Antônio Carlos de Souza Lima (1987): a) estabelecer uma convivência pacífica com os povos indígenas; b) garantir a sua sobrevivência física; c) estimulá-los a adotarem gradualmente hábitos “civilizados”; d) influir “amistosamente” nas suas vidas; e) fixá-los à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) possibilitar o acesso e a produção de bens econômicos nas suas terras; h) empregar a sua força de trabalho no aumento da produtividade agrícola; e i) fortalecer as iniciativas cívicas e o sentimento indígena de pertencer à nação brasileira.

Em síntese, pretendia-se substituir a catequese religiosa pela governamental, com feição republicana, sem proselitismo religioso e calcada no positivismo. Conferia-se ao termo “catequese” o sentido de amparo, defesa e ajuda, que deveria ser posta em prática sem constranger os indígenas a modificarem seus hábitos. Seriam as comunidades indígenas, portanto, comunidades independentes e proprietárias de territórios imemorais, às quais se garantia proteção contra invasões das terras por não indígenas, respeito à cultura e à organização interna, punição dos crimes sofridos, bem como vigilância sobre as relações de trabalho, tudo isso a fim de promover o “progresso” na forma de viver dos povos (Cf.: PAIVA; JUNQUEIRA, 2019).

O “progresso” se desenvolveria em quatro fases: a) a primeira, denominada “pacificação”, implicava estabelecer os primeiros contatos com os indígenas considerados arredios ou hostis, assim como atraí-los para um território delimitado, as reservas indígenas, como forma de iniciar um processo de sedentarização; b) a segunda, propriamente a da educação, propunha a implantação de escolas e a fixação dos indígenas em um território administrado por um posto indígena; c) a terceira desenvolvia ações para a “civilização” dos povos, como a educação escolar voltada ao ensino da língua portuguesa, noções de matemática para o comércio e técnicas agrícolas, pecuárias e industriais, preparando-os para serem trabalhadores nacionais; e d) a última fase previa a emancipação definitiva dos indígenas e sua introdução na vida “civilizada” (Cf.: TASSINARI, 2008).

¹⁰ Cândido Mariano da Silva Rondon foi um militar e sertanista brasileiro, primeiro diretor do Serviço de Proteção ao Índio e idealizador do Parque Nacional do Xingu. Participou amplamente da integração entre a região oeste e norte do Brasil, oportunidade em que manteve contato com diversos povos indígenas, aproximando-se das lutas indígenas por respeito e autonomia. Nesse contexto, trabalhou para protegê-los contra a brutalidade de fazendeiros, garimpeiros, madeireiros e seringueiros que cobriam suas terras (ROHTER, 2019).

As medidas empregadas para alcançar esse objetivo variavam conforme o pertencimento dos indígenas a uma das seguintes categorias: a) “índios aldeados”, ocupantes de espaço territorial determinado cuja posse territorial cabia ao Governo resguardar, além de contar com organização interna, instituições e hábitos específicos a serem respeitados; b) “índios em estado nômade”, ou seja, aqueles que, mesmo agrupados, perambulavam por diversas regiões sem se fixarem; e c) “índios promiscuamente reunidos com os civilizados”, que se encontravam misturados aos cidadãos comuns, compartilhando, mais ou menos intensamente, a cultura envolvente. Daí se depreende que a classificação segundo o estágio de adaptação à sociedade “civilizada” pressupunha tanto mais especiais os direitos quanto menor fosse o contato mantido com a sociedade circundante (Cf.: FREITAS JÚNIOR, 2010).

A real política indigenista, portanto, não condizia com aquela prevista em lei, visto que se afastava de princípios norteadores do processo, como o direito de autoafirmação das comunidades indígenas, a garantia de preservação dos seus territórios e a missão de assisti-lhes e protegê-las, positivados no Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911, regulamentador das funções do SPILTN.

O Código Civil de 1916 (Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916) reproduziu o mesmo pensamento. O diploma civilista exonerou os “silvícolas”¹¹ da condição de órfãos e da tutela dos juizados respectivos, equiparando-os, como consta no art. 6º, inciso IV e parágrafo único, aos relativamente incapazes e submetendo-os ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais. O tratamento especial somente cessaria com a sua adaptação e incorporação ao restante da sociedade, quando então não mais seriam vistos como indígenas, mas cidadãos comuns, aos quais se permitia o gozo da capacidade civil plena.

Merece atenção, ainda, o disposto pelo Decreto nº 736, de 6 de abril de 1936, o mais completo regulamento do SPI até então, destinado a regulamentar o art. 5, XIX, *m*, da Constituição de 1934, que tornou a política indigenista integracionista da competência exclusiva da União. O documento definiu o que deveria se compreender por terra indígena, aproximando-se da concepção de ocupação espacial distinta daquela praticada pela sociedade não indígena, marcada por significados históricos e culturais, elemento essencial para o

¹¹ Clóvis Beviláqua (1921), um dos grandes responsáveis pela elaboração do Código Civil de 1916, também conhecido como Código Beviláqua, alegou o emprego do termo “silvícola” em referência aos habitantes das selvas ou florestas, distinguindo-os dos indígenas ditos “integrados” ao restante da sociedade, aos quais se aplicariam os preceitos do direito comum. Os “silvícolas”, por seu turno, por serem indivíduos em situação especial que os impossibilitava de compreender institutos e normas da sociedade “civilizada”, mereciam tratamento jurídico diferenciado, tal como o apresentado pelo diploma civilista.

desenrolar do processo de demarcação desses territórios, como se veria a partir da homologação da primeira terra indígena pelo governo federal, o Parque Nacional do Xingu, em 1961:

Art. 2º, f), 5º: [...] entende-se por terra dos índios:

1º) Aquelas em que presentemente vivem e que já primariamente habitavam;

2º) Aquelas em que habitam e são necessárias ao meio de vida compatível com o seu estado social; caça e pesca, indústria extrativa, lavoura ou criação;

3º) As que já lhes tenham sido ou venham a ser reservadas para seu uso, ou reconhecidas como de sua propriedade a título qualquer.

As previsões normativas muito pouco variaram com as Constituições de 1937, 1946, 1967 e 1969, limitando-se a determinar o respeito à posse e ao usufruto das terras de “silvícolas” que nelas estivessem permanentemente localizados, vedada a alienação; sua incorporação à comunhão nacional; e a transferência do território ocupado pelos povos para o domínio da União. Efetivamente, o regime de tutela foi empregado para impor regras externas aos povos, mantê-los confinados em territórios restritos e impedi-los de reproduzirem seus costumes em prol de um bem-estar nacional.

Muitos povos terminaram sendo extintos ou reduzidos a pequenas populações, localizados em tamanhos diminutos de terras, tais como os Xetá, no Paraná; os Oti-Xavante, em São Paulo; os botocudos, em Minas Gerais; os Pataxó, Baenan e Mongoió, na Bahia; os Kepkiriwat e Puruborá, em Rondônia; parte dos Nambiquara, em Mato Grosso; os Krejé, no Maranhão; e os Amanajó e povos tupis, pataxós, araras e kayapós, no Pará (Cf.: GOMES, 2018).

De acordo com o Relatório Figueiredo (1968), elaborado pelo procurador federal Jader Figueiredo Correia em expedição realizada durante o período ditatorial, a pedido da Comissão de Investigação do Ministério do Interior no Executivo Federal, foram apurados extermínios, torturas e outras crueldades praticadas contra os povos originários em todo o país, principalmente por latifundiários e funcionários do SPI. O documento, que conta com mais de 5 mil páginas, registrou ocorrências de venda de crianças, trabalho escravo, inoculações propositais de doenças exóticas em povoados isolados e doações de açúcar envenenado:

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana. É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartições que hajam descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas

contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça (CORREIA, 1968, p. 4912).

A denúncia das violações de direitos humanos contra os povos indígenas motivou a extinção do SPI e a sua substituição pela Funai, constituída pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Malgrado o novo órgão ter sido apresentado como uma resposta do governo militar às críticas ao SPI e como inovação na política indigenista do Estado, norteava-se, à semelhança daquele, pelo projeto de “civilização” e integração dos povos à nacionalidade. Assim, ainda que reconhecesse a diversidade cultural em solo brasileiro, tinha por missão unificá-la “harmoniosamente”.

O normativo previa como finalidades do novo órgão: a) o estabelecimento de diretrizes e a garantia do cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios do respeito às instituições e comunidades indígenas; da garantia à posse permanente das terras que habitavam e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais; da preservação do equilíbrio biológico e cultural dos indígenas quando em contato com a sociedade não indígena; do resguardo à sua “aculturação espontânea”, evitando mudanças bruscas e repentinas; b) a gestão do Patrimônio Indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização; c) a promoção de levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre grupos sociais indígenas; d) a promoção da prestação da assistência médico-sanitária aos povos; e) a promoção da educação de base visando à progressiva integração na sociedade envolvente; e) o estímulo, pelos instrumentos de divulgação, ao interesse coletivo para a causa indigenista; e f) o exercício do poder de polícia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do indígena.

A atuação da Funai apresentou alguns avanços em relação ao órgão anterior, os quais não priorizaram o respeito à diversidade cultural em um primeiro momento, mas incentivariam, mais tarde, as primeiras mobilizações conduzidas pelas ideias de autodeterminação indígena e interculturalidade. Reconheceu-se, por exemplo, a importância das línguas nativas nos processos de alfabetização dos indígenas, normatizada pela Portaria nº 75/N, de 6 julho de 1972, que considerou a necessidade da educação bilíngue e da regulamentação da grafia indígena, “a mais aproximada possível da grafia do português” (BRASIL, 1972), considerados elementos básicos de integração e transição à língua nacional.

Além disso, promoveu importantes processos de demarcação de terras, especialmente entre 1970 e 1979, período no qual foram demarcadas cerca de 30% das terras indígenas reconhecidas, além de viabilizar o reconhecimento de outras terras (Cf.: GOMES, 2018).

Por outro lado, ocorreram retrocessos durante a gestão da Funai. É possível citar como exemplo o caso da condenação do órgão pela Justiça Federal do Amazonas, em agosto de 2019, por violações contra os povos Tenharim e Jiahui, que compõem o conjunto dos Kagwahiva, na Amazônia, durante a abertura da Rodovia Transamazônica, entre 1969 e 1974. A obra causou danos ambientais, danos socioculturais e dano moral coletivo, decorrentes de destruição do solo para atividades agrícolas, poluição atmosférica, acúmulo de lixo, redução da fauna, desmatamento e alteração dos cursos de água, fatores que geraram prejuízo permanente às comunidades localizadas na região.

Sob a tutela da Funai, também se constatou decréscimos populacionais e perdas territoriais ocasionados por epidemias e invasões de empresas mineradoras, agropecuárias e madeireiras, tais como aqueles que afetaram os povos Panará, Avá-Canoeiro, Waimiri-Atroari, Parakanã, Araweté, Asurini, Guajá, Arara, Uru-eu-wau-wau, Cintas-Largas, Suruí, Zoró, Enawenê-Nawê, Mynky e Kubenkräkem (Cf.: GOMES, 2018).

A política indigenista promovida foi caracterizada por uma série de ambiguidades, marcada ora por continuidade, ora por ruptura com aquela desenvolvida pelo SPI. Ressalte-se, contudo, que o cerne de ambas as políticas residia na aculturação dos indígenas e na sua incorporação à sociedade não indígena. Dessa maneira, o projeto indigenista do século XX não levou em consideração a tradição dos povos originários e organizou-se por meio de técnicas externas ao cotidiano das comunidades.

No início da década de 1970, foi publicado um dos principais marcos legais da política integracionista brasileira: o Estatuto do Índio, em vigor até os dias atuais¹², com a ressalva dos dispositivos não recepcionados pela Constituição de 1988. Seguindo o disposto pelo Código Civil de 1916, o diploma considerou os povos indígenas como “relativamente incapazes”, submetendo-os à tutela por um órgão estatal, a Funai, e, com isso, perseguindo a sua integração à sociedade brasileira, “de forma harmoniosa e progressiva”.

A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, albergava três situações distintas: a) a dos indígenas não integrados, que não tinham contato com a cultura da sociedade envolvente, correspondendo à sua imagem idealizada e pré-colombiana; b) a do indígena em processo de

¹² Ressalva-se que o documento se encontra em vigor apenas de modo parcial, tendo em vista a extinção do instituto da tutela promovida pela Constituição de 1988. Como aponta João Pacheco de Oliveira (2016), a Constituição trouxe profundas modificações no quadro legal relativo aos indígenas. Cita-se, dentre elas, o fato de o Estado não mais adotar como finalidade a garantia da integração dos indígenas na comunidade nacional; o reconhecimento da plena capacidade civil dos indígenas; e o dever do Estado de garantir às comunidades indígenas a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e lagos das terras sobre as quais exercem uma ocupação de natureza tradicional.

integração, que conservava algumas práticas da sua cultura, mas já adotava outras da sociedade envolvente; e c) a do indígena integrado, que se comportava de acordo com os valores e os costumes da sociedade majoritária.

A classificação adotada é uma simplificação do trabalho elaborado pelo antropólogo, historiador e sociólogo Darcy Ribeiro (1970), que diferenciou os povos indígenas a partir do grau de contato com a sociedade circundante: a) os isolados, aqueles que só experimentaram contatos acidentais, raros e hostis; b) os em contato intermitente, os quais estabeleciam relações econômicas, embora mantivessem certa autonomia cultural; c) os em contato permanente, que perderam sua autonomia sociocultural por se encontrarem em completa dependência da economia regional para o suprimento de bens tornados indispensáveis, ainda que conservassem alguns costumes tradicionais; e d) os integrados, que, apesar de terem perdido várias características peculiares e possuem relação de dependência econômica com a sociedade envolvente, buscavam preservar fortes relações com sua identidade e território.

Apenas os indígenas não integrados eram dignos da proteção legal e da tutela da Funai, uma vez que considerados civil e naturalmente incapazes, destinados ao completo desaparecimento. Quando atendidos os requisitos de completar 21 anos, possuir conhecimento da língua portuguesa, estar habilitado para exercer atividade “útil” na comunhão nacional e dispor de uma razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional, ser-lhes-iam facultado solicitar ao sistema judiciário a liberação da tutela estatal prevista pelo Estatuto. A partir daí, estariam sujeitos ao regime geral de disciplina das relações sociais não indígenas.

Ainda assim, Manuela Carneiro da Cunha (1987) reconhece que o Estatuto do Índio representou um marco importante na explicitação do direito indigenista, por abordar diversos temas a ele relacionados, como os direitos civis e políticos; assistência ou tutela; registro civil; condições de trabalho; terras, renda e patrimônio; educação, cultura e saúde; normas penais e crimes. No entanto, como herança da política praticada nos séculos anteriores, não se desgarrou de traços assimilacionistas, pois dispunha, como seu propósito central, a integração dos povos étnicos à comunhão nacional.

A título de exemplificação, o Estatuto assegurou aos povos direitos da cidadania, respeito aos seus usos e costumes, meios de proteção à saúde, acesso ao ensino nacional e alfabetização na língua materna, direitos religiosos, direitos a usufruto da terra e sua demarcação e direito de explorar e comercializar riquezas do solo. Por outro lado, mostrou-se ambíguo e contraditório ao reafirmar o interesse de aculturá-los, ao tornar as terras indígenas ocupadas bens da União e ao restringir o regime de assistência aos indígenas não integrados, à

expectativa de que a diferenciação, com o sucesso do projeto integrador, não mais se fizesse necessária. Com tais disposições, o Estatuto oscila entre determinações preservacionistas e integracionistas, revelando-se mais um instrumento de desarticulação das culturas indígenas.

Por isso o jurista Edilson Vitorelli (2018) explica que o Estatuto, na esteira do que já vinha sendo praticado em termos de política indigenista, valendo-se de declarações bem-intencionadas de harmonia, preservação da cultura e integração, pretendia fazer com que os povos indígenas deixassem progressivamente de existir enquanto tais, passando a integrar a comunhão nacional, isto é, a sociedade não indígena. Em vez de reconhecê-los como parte da comunhão nacional nessa condição, preferiu-se estimular a extinção progressiva dos traços culturais diferenciados das comunidades, ainda que de modo velado. Mesmo que o diploma tenha trazido importantes normas de proteção aos povos étnicos, não abrangia o mais importante dos direitos: o de continuar existindo enquanto tal.

Além disso, a edição do Estatuto do Índio representou um regime imposto aos povos indígenas brasileiros, uma vez que produzido exclusivamente por juristas e sem qualquer debate social que compreendesse consultas aos maiores interessados em seu conteúdo: os próprios indígenas. Com esse procedimento, o diploma, em diversas passagens, resgatou os velhos ideais integracionistas e assimilacionistas já conhecidos das legislações indigenistas anteriores (Cf.: OLIVEIRA, 1998).

Sob a vigência do diploma, Eunice Paiva e Carmen Junqueira (2019) anotam que os povos, no mais das vezes, enfrentaram redução de terras, de população e o desaparecimento de recursos fundamentais à sua sobrevivência enquanto grupo étnico. Muitos indígenas foram incorporados ao mercado de trabalho como assalariados, mas permaneceram à margem da sociedade e desconhecendo direitos que poderiam reivindicar. Em nome da segurança e do bom exercício da tutela, o Estado brasileiro restringiu a liberdade dos povos, ao mesmo tempo em que deixou evidente sua intenção de integrar as populações indígenas em posição subalterna, sem qualquer possibilidade efetiva de intervir no processo.

O cenário se agravou com as políticas desenvolvimentistas implementadas a partir da década de 1970, das quais são exemplos a Transamazônica, a colonização agrária em Rondônia e no Mato Grosso e a expansão da mineração em Roraima, que provocaram invasões territoriais, expulsões e deslocamentos forçados, degradações ambientais, desestruturação de laços e modos de vida tradicionais, bem como doenças e mortes. O antropólogo Shelton Davis (1978) testemunha essa realidade:

Entre 1970 e 1974, a política indigenista brasileira tornou-se cada vez mais comprometida com a política global de desenvolvimento econômico do regime militar brasileiro. Durante esse período, a Fundação Nacional do Índio passou a ser a principal cúmplice nos processos de etnocídio desencadeados contra as tribos da Bacia Amazônica. Para definir a situação nos termos mais simples, pode-se dizer que sua política indigenista “reformada” acelerou, em vez de deter, os processos de destruição étnica que caracterizam tão amargamente a história das frentes de expansão no Brasil (1978, p. 104).

Vê-se que, desde a formação do Estado-nação brasileiro, as relações estabelecidas entre os órgãos estatais e os povos originários deram continuidade às práticas coloniais de negação e subjugação de modos de vida e visões de mundo particulares, ainda que por meio de violências implícitas. Como efeito, o programa de aculturação implementado contribuiu para a perpetuação de preconceitos e estereótipos de inferioridade dos povos étnicos, com os quais se convive até hoje. Isso porque, desconsiderando grande parcela dos elementos que compõem o patrimônio e as identidades indígenas, os projetos estatais enfrentavam dificuldades para cumprir sua função com êxito aos olhos da sociedade envolvente, razão pela qual essa última, cada vez mais, se convenciu de que tais povos não aproveitavam a “oportunidade” que lhes era oferecida porque não queriam e/ou não eram capazes, mesmo sendo “bem-cuidados” pelos órgãos indigenistas.

A legislação e a ação estatal, portanto, em vez de representarem ferramentas por meio das quais se poderia manter vivas as culturas, transmitindo para as gerações seguintes os conhecimentos, usos, costumes e tradições dos antepassados, reproduziam a marginalização das comunidades diante da sociedade circundante e desprezavam as especificidades daquelas. A mentalidade só viria a ser questionada com mais força e visibilidade a partir da intensificação dos movimentos indígenas, cuja luta e esforço promoveriam, internacional e nacionalmente, uma reação organizada contra pautas integracionistas e a favor do respeito à diversidade étnica e cultural. Iniciava-se, com isso, a virada intercultural para o século XXI.

2 A VIRADA INTERCULTURAL E SUAS REPERCUSSÕES SOBRE A VALORIZAÇÃO DA MEMÓRIA E TRADIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS

2.1 O processo de resistência e a política indigenista do SPI e Funai

Na segunda metade do século XX, o paradigma integracionista começou a se transformar, como efeito, sobretudo, da mobilização organizada dos povos indígenas a partir da década de 1970. As reivindicações demonstraram resistência à integração pretendida pela tradicional política indigenista brasileira, a indicar a oposição das populações indígenas à condição de povos dominados pelas sociedades “civilizadas” e a luta pelo reconhecimento da sua autodeterminação e pela preservação do seu patrimônio cultural.

Salienta-se que, embora se reconheça que o movimento social organizado pela causa tomou corpo a partir da década de 1970, não se pretende ignorar o histórico de resistências e de consciência coletiva que compôs a trajetória dos povos ao longo do tempo. Histórico esse edificado desde as iniciativas coloniais da escravidão, da evangelização, da assimilação, da integração, entre outras.

A respeito do período colonial, o sociólogo Florestan Fernandes (1989) faz menção a três formas de resistência indígena: a) a preservação da autonomia tribal por meios violentos, de que a Guerra dos Tamoios é exemplo; b) a submissão, quando os indígenas assumiam a condição de aliados e/ou escravos; e, por último, c) a preservação da autonomia tribal por meios passivos, como as constantes migrações para o interior, locais sem a presença dos colonizadores.

Nos períodos seguintes, o pedagogo Darci Secchi (2007) identifica um momento de exclusão, durante o qual a participação dos povos é considerada marginal ao papel desempenhado pelo SPI e pela Funai, atuando como meros “observadores ou prestadores de serviços”. E, ainda, um período de inclusão compulsória provocada pelas políticas de integração nacional, entre as décadas de 1970 e meados da década de 1980, época em que se intensificaram formas de conscientização e organização sistemáticas da causa indígena por força das recorrentes ameaças e invasões territoriais. As vivências experimentadas nesses períodos contribuiriam de forma significativa para mais dois períodos elencados pelo autor como as últimas fases de efetivação da atuação política dos povos: o período de inclusão solidária, durante o qual as populações foram inseridas no âmbito das políticas públicas a partir da década de 1990, por força da Constituição de 1988; e o período do protagonismo indígena,

caracterizado por forte conscientização coletiva, tanto étnica como política, em combate a diversas formas de desrespeito à cultura e aos direitos desses indivíduos.

Os episódios de resistência foram de extrema relevância para a formação de uma consciência coletiva que resultaria no Movimento Indígena como conhecido hoje. Esse histórico e, junto a ele, a consciência de um passado étnico serviram de fundamento para toda a ação dos povos no tempo colonial, bem como para toda aquela no tempo presente.

No mesmo sentido, a historiadora Poliene Soares dos Santos Bicalho (2010) elucida que as revoltas, as lutas, os movimentos sociais nativos e as resistências armadas ocorridas no passado histórico representam fases iniciais fundamentais para o processo de formação da luta social indígena no Brasil. No entanto, não representam uma continuidade ininterrupta e sistemática com o Movimento contemporâneo e, por isso, não simbolizam marcos definidores da conscientização quanto à luta coletiva entre todos os povos indígenas do Brasil de maneira generalizada.

É somente a partir do final da década de 1970, no contexto da gradual ruptura com o autoritarismo para o reestabelecimento do Estado democrático, que se percebe com mais intensidade uma ação social e política organizada dos povos indígenas. Em um primeiro momento, exercendo significativo papel de oposição e resistência à política do cerceamento de direitos imposta pelo governo militar. No momento seguinte, dedicado à causa da autonomia e protagonismo de todas as etnias, organizando manifestações e projetando-se sobre espaços institucionalizados (Cf.: BICALHO, 2010).

As reivindicações promovidas pelo Movimento Indígena, como ficou conhecida nacionalmente a atuação de lideranças, organizações indígenas e entidades parceiras em prol dos direitos dos povos étnicos, são fruto da tomada de consciência da necessidade de assumir “a sua condição étnica como foros de uma nova cidadania que até então lhes era praticamente negada” (OLIVEIRA, 2006, p. 42). Buscava-se isonomia quanto ao tratamento dispensados aos demais, sem prejuízo da preservação e do respeito à identidade étnica.

O cenário apresentado começou a despontar a partir das primeiras articulações para defesa das culturas indígenas promovidas pela Igreja Católica contra a política indigenista oficial. Para citar um exemplo, em 1969, iniciou-se a Operação Anchieta (Opan), atualmente Operação Amazônia Nativa (OPAN), dedicada a promover, de modo integral, as populações marginalizadas, dentre as quais as indígenas, mais tarde desmembrada na Pastoral Indigenista da Igreja Católica. Desse vínculo, novas entidades de apoio surgiram, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972, ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

(CNBB), assim como foram publicados os primeiros documentos denunciando o extermínio dos indígenas provocado pela política indigenista do governo e pelo modelo econômico brasileiro, como o “Y-Juca-Pirama, o índio: aquele que deve morrer”, em 1973.

O grande marco para a delimitação dos primeiros contornos do Movimento Indígena foi a primeira Assembleia Nacional de Líderes Indígenas, realizada na sede da Missão Anchieta, em 1974, na cidade de Diamantino, no Mato Grosso, com a presença de dezesseis representantes de nove povos, que possibilitou o surgimento de um protagonismo atuante, sistemático e consciente da necessidade da luta social para fins de reconhecimento dos seus direitos no país (Cf.: BICALHO, 2010). A respeito do encontro, Clóvis Antônio Brighenti (2015, p. 153), citando o Padre Antônio Iasi, conta:

A conclusão mais importante que se poderia tirar deste primeiro encontro de chefes indígenas é que os índios são capazes de resolver seus próprios problemas, planejar e construir seu próprio futuro, desde que os brancos não os atrapalhem. Esse branco pode ser a Funai, as Missões ou os exploradores de toda espécie.

De 1974 a 1987, dezenas de assembleias foram realizadas com o apoio do CIMI, com vistas a discutir as dificuldades enfrentadas pelas etnias e alinhar as estratégias de afirmação e de reivindicação de direitos. Os encontros discutiam tanto demandas específicas e/ou locais de cada povo como questões mais amplas e genéricas, não se resumindo, portanto, ao reconhecimento da pluralidade étnica no país, à demarcação de territórios e à insatisfação com a política tutelar do Estado:

Outras tantas são as reivindicações indígenas evidenciadas ao longo das falas: falta de remédios para doenças causadas principalmente pelo contato com os brancos, que traziam consigo várias doenças, diante das quais os índios não apresentavam resistência; falta de escolas e de professores nas aldeias; de enfermeiros; de máquinas para o trabalho com a terra; etc. Embora a luta pela terra fosse a principal reivindicação dos índios nesse momento, a consciência do direito à educação também aparecia em algumas falas, já reconhecendo inclusive a importância do estudo para o alargamento das suas atuações junto ao Estado e a sociedade nacional. Esta percepção dá margem para o surgimento do protagonismo indígena na luta pelos seus direitos, e que na atualidade se tornou tão evidente (BICALHO, 2010, p. 109).

Nesse ínterim, acontecimentos, como a edição do Decreto de Emancipação de 1978, que visava a regulamentar dispositivos da Lei nº 6.001/1973, impulsionaram o aumento do grau de conscientização étnica iniciado pelas primeiras assembleias. O Decreto propunha a

alteração do Estatuto do Índio com a finalidade de emancipar compulsoriamente as comunidades indígenas, pondo fim ao paternalismo característico da Funai e instituindo uma política agressiva de integração, inclusive mediante a instalação de projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. A pretensão fortaleceu os anseios de articulação coletiva, razão pela qual representou mais um grande marco histórico no processo de estreitamento de relações entre povos étnicos e forças progressistas de apoio à causa¹³ (Cf.: LACERDA, 2008).

O maior proveito das interações estabelecidas residia no estreitamento do diálogo entre diferentes etnias e no fortalecimento de uma frente de resistência que unia os povos em prol de uma causa compartilhada. Aos poucos, consolidava-se uma consciência indígena coletiva e a criação de uma identidade supra étnica¹⁴ capaz de aglutinar diferentes grupos em torno de demandas políticas comuns (Cf.: MATOS, 2006).

Não por outra razão, o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2006) observa que emergiram daí as figuras das lideranças indígenas enquanto atores políticos, escolhidos dentre chefes tradicionais, pessoas influentes ou indivíduos fluentes em português. A expressão “liderança” faz alusão aos porta-vozes de cada povo nas assembleias, encarregados de comunicar aos demais as necessidades experimentadas, suas denúncias e reivindicações. Com esse funcionamento, os encontros contribuíram para a criação e a legitimação de interlocutores em diálogos interculturais com a sociedade não indígena, como Mário Juruna, Raoni Metutire, Marcos Terena, Jorge Terena, Davi Yanomami e Ailton Krenak.

Igualmente, estimulou-se o surgimento de entidades de maior alcance nacional e de fora do âmbito da Igreja, como a União das Nações Indígenas (UNI)¹⁵, em 1980, a qual teve o apoio

¹³ Na ocasião, inúmeros segmentos da sociedade civil de pronunciaram de forma contrária à medida hostil e mal-intencionada. Dentre eles, um grupo de antropólogos da USP, Unicamp, UnB, UFRJ, UFPA e outras comunidades acadêmicas, que publicaram um documento intitulado “Antropólogos Manifestam-se Contra Projeto de Emancipação de Grupos Indígenas”, com o seguinte trecho, digno de menção: “Os índios são seres adultos. E são, também, e este é o segundo sentido em que a opinião pública pode se equivocar, respeitáveis em sua diversidade. Eles não têm apenas o direito de serem como nós, mas o de serem eles próprios. Diversidade não significa desigualdade: democracia racial não é, necessariamente, a fusão de todos em um modo de ser único, mas, talvez, o reconhecimento do valor de modos de ser diferentes.”

¹⁴ Convém destacar que a formação de uma identidade supra étnica caracterizadora do Movimento Indígena, na visão da autora, justifica a denominação “pan-indígena” a ele atribuída. Isso porque a iniciativa de uma atuação coletiva – longe de pretender apagar as diferenças de cada povo – tinha como propósito envolver e articular todos eles em lutas comuns, concentradas num projeto único de enfrentamento à exclusão política e socioeconômica promovida pelo projeto indigenista estatal a que estavam sujeitos. Nesse aspecto, a consciência da condição de minoria uniu os povos, que, a despeito de suas diferenças étnicas, compartilhavam uma história e objetivos comuns dentro do Estado brasileiro.

¹⁵ A título de aprofundamento, a ideia de uma união nacional surgiu em 1980, sob a denominação de União Nacional dos Indígenas (UNIND) por iniciativa de um grupo independente de jovens das etnias Terena, Xavante, Bororó, Pataxó e Tuxá, que, mais tarde, receberia a denominação de União das Nações Indígenas (UNI). No

de diversas entidades da sociedade civil, a saber ONGs, movimentos populares, de trabalhadores, de categorias de classe e estudantis, todas empenhadas em fazer pressão pelo fim do regime militar e pela convocação de uma Assembleia Constituinte, e possibilitou o surgimento de tantas outras em defesa de uma mesma demanda. As atividades executadas por elas impulsionaram a luta social dos povos étnicos, conferindo-lhe maior visibilidade e, gradativamente, maior independência.

Contudo, a crescente mobilização política não ocorreu sem enfrentar obstáculos, por contrariar a política indigenista do Estado. João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire (2006), antropólogos, atestam que a Funai, de modo recorrente, se valia do aparato tutelar para impedir qualquer mobilização em face do Estado. Buscava-se deslegitimar qualquer princípio de organização indígena que não aquela ocorrida no âmbito do órgão indigenista oficial, por meio da negativa de permissão para realização de assembleias e até mesmo proibição de “passes” para lideranças se deslocarem para os territórios que sediariam os encontros (Cf.: MILLER, 1999).

Soma-se a isso o hábito da Funai de tratar com sigilo a maioria das questões atinentes, direta ou indiretamente, às populações indígenas. Restritas aos gabinetes, em Brasília, as políticas planejadas e as decisões tomadas se davam à revelia das comunidades, desencorajando o diálogo, sobretudo a partir da classificação da causa como questão de segurança nacional. Nessas circunstâncias, as entidades de apoio surgidas dependiam das informações veiculadas pela imprensa e das denúncias trazidas diretamente pelas comunidades, por etnólogos e por um ou outro funcionário da Fundação (Cf.: PAIVA; JUNQUEIRA, 2019).

Por essa razão, as primeiras assembleias indígenas dependeram do apoio do CIMI no que diz respeito à infraestrutura e ao transporte para serem realizadas. Não somente, o Conselho desempenhou papel de relevo na formação dos primeiros líderes indígenas que se destacaram em meados dos anos 1970, como Daniel Matenho Cabixi e Lourenço Rondon.

Além disso, a reclamação das terras tradicionalmente ocupadas ia de encontro aos interesses de grandes latifundiários situados, de modo ilegítimo, nessas terras. A violenta retaliação empreendida por esses sujeitos levou ao assassinato de integrantes e lideranças de

Projeto do Estatuto da UNI, constavam como objetivos: a) representar as Nações e comunidades que dela participassem; b) promover a autonomia cultural e a autodeterminação dos povos indígenas; c) promover a recuperação e garantir a inviolabilidade e demarcação de suas terras; d) assessorar os indígenas e suas Comunidades e Nações no reconhecimento de seus direitos e na elaboração e execução de projetos culturais e de desenvolvimento comunitário (Cf.: BICALHO, 2010). A referência a “nações” indígenas e, assim, a movimentos de cunho separatistas, preocupou os militares governantes, que então passaram a tratar a temática sob a ótica da segurança nacional.

muitas etnias, a exemplo de Marçal de Souza Tupã-i e Ângelo dos Santos Souza Kretã, na expectativa de desmobilizar o movimento que surgia.

Todavia, a realização das assembleias indígenas conferiu visibilidade nacional ao movimento, o que lhe emprestava maior força política e capacidade de mobilização. A intensa articulação, fruto dos trabalhos ali desenvolvidos, foi de fundamental importância para os debates travados durante a Assembleia Nacional Constituinte (ANC) de 1987-1988, como forma de demonstrar coesão na pressão exercida junto à sociedade, à comunidade internacional e, particularmente, junto a cada um dos parlamentares constituintes, a fim de serem consagradas as suas reivindicações no texto final da Constituição Federal.

2.2 A Constituição de 1988 e o paradigma da interação

À luz dessa conjuntura, a UNI coordenou, em 1986, a realização de um Programa Mínimo dos Direitos Indígenas na Constituinte, que deveria servir de base para o reconhecimento dos povos como primeiros habitantes do país, a demarcação e garantia das terras indígenas, o usufruto exclusivo das riquezas naturais existentes no solo e subsolo dos seus territórios e o reconhecimento e respeito às organizações sociais, culturais e seus projetos de futuro, além das garantias de plena cidadania, direitos já contemplados no Estatuto do Índio, mas não respeitados. O Programa ganhou o apoio de várias entidades, dentre as quais o CIMI, a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Movimento dos Sem-Terra (MST) e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), esses últimos, apesar de não indigenistas, apoiavam a causa como forma de oposição à ditadura (Cf.: FERNANDES, 2015).

Para positivar tais garantias no texto constitucional, o movimento indígena, encarado pelo Estado como potencial ameaça para a segurança nacional, não enfrentou um caminho fácil. Sem representação no Congresso Nacional, pois a proposta de uma bancada indígena na Constituinte, realizada pela UNI, não havia sido acolhida, assim como o único congressista indígena, Mário Juruna, não havia sido reeleito, as etnias precisaram contar com o auxílio de entidades de apoio para exercer influência sobre o texto constitucional em debate, como a UNI, o CIMI, a ABA e a CPI-SP.

Na ANC, a responsabilidade de normatizar as demandas indígenas recaiu sobre a Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, composta por dezoito parlamentares. Foi promovido o número máximo de audiências públicas previstas, o

que facilitou a comunicação entre constituintes, lideranças indígenas e entidades de apoio e, por conseguinte, o desenvolvimento das propostas para a consagração textual dos direitos.

Apesar do esforço, o historiador e pedagogo Carlos Augusto Valle Evangelista (2004) observa que as tratativas, favoráveis aos interesses das comunidades indígenas, despertou a atenção de interesses contrários, em especial aqueles voltados a terras e recursos naturais, como madeiras e mineradoras. Motivados por esses interesses, um forte *lobby* contrário aos direitos indígenas foi exercido junto à comissão encarregada e ao Presidente da Assembleia Nacional, o que resultou em perdas para o Movimento Indígena, caso do controle sobre o uso e extração de riquezas do solo, rios e lagos dos territórios indígenas, que não constou na versão final do texto debatido.

Com a mesma percepção, o pesquisador Pádua Fernandes (2015) identifica que documentos sigilosos do Conselho de Segurança Nacional comprovaram a tentativa do órgão de influenciar os trabalhos da ANC no tocante aos direitos indigenistas, com o intuito de impedir a constitucionalização das reivindicações, mormente no que concernia ao direito originário às terras e ao seu usufruto. Buscava-se, com a interferência, manter a política integracionista até então empreendida.

Um desses documentos sugeria atuação do Conselho junto ao relator da Comissão de Sistematização e, logo, junto ao Presidente da ANC. Também propunha a restrição à delimitação das terras indígenas, sua abertura à mineração privada e o enfraquecimento das demandas por meio da transferência do tratamento do tema para a esfera da legislação ordinária (Cf.: FERNANDES, 2015).

Aconselhava, ainda, a realização de pressão junto à alta cúpula do Partido Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), devido à dificuldade para uma eventual alteração redacional do anteprojeto de Constituição no plenário da Constituinte, que resultou na modificação unilateral do texto, pelo então relator, deputado Bernardo Cabral (PMDB/AM), para atender aos interesses do governo federal, diferenciando indígenas aculturados e não aculturados. A manobra gerou forte reação da sociedade civil e de parte da classe política (Cf.: FERNANDES, 2015).

Não bastasse isso, grandes veículos de comunicação divulgaram notícias difamatórias contra o Movimento Indígena e suas entidades parceiras, que posteriormente se provariam falsas, em razão suas rápidas reações do Movimento no sentido de desmentir as alegações junto à imprensa e ao Congresso, como impeditivo do capítulo que estava sendo gestado no processo constituinte. O jornal O Estado de São Paulo, por exemplo, seguido pelo Correio Braziliense e

O Globo, veiculou documentos falsos contra o CIMI que acusavam a organização de envolvimento em uma conspiração internacional para entregar as riquezas do território indígena a estrangeiros, impedindo o acesso de empresas brasileiras a elas e, desse modo, restringindo a capacidade do Brasil de competir no mercado mineral internacional (Cf.: FERNANDES, 2015).

Com tais investidas, objetivava-se desmoralizar e enfraquecer a luta indígena que se fortalecia na ANC. Não obstante as acusações não tenham minado por completo o tratamento favorável que se construía no texto sobre os direitos dos povos indígenas, eles certamente parecem ter prejudicado a consagração de determinadas garantias, como a que excluiu do capítulo em desenvolvimento a proteção das terras contra o mercado da mineração.

A despeito das pressões políticas e econômicas exercidas de forma contrária à consagração dos direitos das comunidades indígenas, Maria Guadalupe Moog Rodrigues (2002), mestra em Ciência Política, reconhece que a principal estratégia implementada pelo movimento foi garantir a presença de representantes, quase que de forma permanente no Congresso Nacional, de modo a defenderem suas pautas sempre que ocorressem debates e votações em temas de interesse. Além desse, outros mecanismos foram empreendidos, como a organização de visitas a personalidades influentes e encaminhamento de propostas de legislação, como aquelas que sugeriam alterações no capítulo sobre os direitos indigenistas, a primeira, apresentada pela UNI, que contou com o apoio de dezoito organizações, subscrita por cerca de 43 mil assinaturas; e a segunda, apresentada pelo CIMI, subscrita por cerca de 44 mil assinaturas. Nessas circunstâncias, pelo menos trinta e cinco povos indígenas participaram dos debates da Constituinte, dentre eles os provenientes do Nordeste: Potiguara (PB), Fulni-ô (PE), Kapinawá (PE), Xukuru (PE), Geripankó (AL), Xukuru-Kariri (AL), Karapotó (AL) e Xokó (SE).

Mesmo com todas as agressões sofridas pelos interesses políticos e econômicos contrários, os povos conseguiram mobilizar a opinião pública e uma grande parcela dos congressistas para fazer refletir no texto constitucional a pluriétnica característica da sociedade brasileira. Consagrou-se no texto constitucional um substrato normativo que dá base à sobrevivência e reprodução física e cultural dos povos étnicos, a saber saúde, educação e respeito às tradições, assim como reconhece os direitos originários às terras tradicionalmente ocupadas.

Os artigos 231 e 232 garantem aos povos “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”; asseguram-lhes a legitimidade para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, contando, para isso, com o apoio do Ministério Público, encarregado de participar em todos os atos do processo; e destinam as terras tradicionalmente ocupadas “a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”, sendo permitida a sua remoção somente “em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País”.

Em diversas passagens, o diploma prevê outras salvaguardas às populações indígenas, como as que declaram a utilização das línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem na ministração do ensino fundamental regular (art. 210); o direito de todos ao pleno exercício dos direitos culturais, inclusive indígenas, ao acesso às fontes de cultura nacional, e o dever do Estado de apoiar e incentivar a valorização e a difusão das manifestações culturais e étnicas (arts. 215 e 216).

De acordo com o jurista Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2013), o reconhecimento da organização social, dos costumes, das línguas, das crenças e das tradições engloba não só as normas de convívio, relações matrimoniais, sistema punitivo interno, hierarquia e divisões, inclusive clânicas, mas também a gastronomia e a arte. De forma mais abrangente, assegurou-se o direito à autodeterminação, ou seja, ao pleno exercício da autonomia dos povos no que concerne à decisão dos caminhos e do processo de desenvolvimento que desejam seguir.

O maior destaque é conferido ao reconhecimento do direito originário dos povos às suas terras. Por força constitucional, considera-se terras tradicionalmente ocupadas aquelas habitadas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar ou necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Quer dizer, atesta-se um direito preexistente, independentemente de qualquer ato de demarcação do Estado, em função de terem sido os primeiros ocupantes do território brasileiro. Cabe ao ente estatal apenas reconhecê-lo e garanti-lo, inclusive por meio da demarcação e do registro, como forma de dar conhecimento a terceiros.

Por esse motivo, os territórios são considerados inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre eles, imprescritíveis, sendo, por isso, nulos e extintos, sem produção de efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto sua ocupação, domínio e posse ou a exploração das

riquezas naturais de seus solos, rios e lagos, ressalvados os decorrentes de relevante interesse público da União.

O texto constitucional complementa que as terras tradicionalmente ocupadas se destinam à posse permanente das populações indígenas, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (art. 231, § 2º). Nesse aspecto, é fundamental destacar que a posse dita “permanente”, assim como a “tradicional”, não exige a caracterização de uma ocupação constante e ininterrupta. Isso porque a posse indígena compreende a ocupação do território segundo os costumes tradicionais, a habitação e o exercício das atividades indispensáveis à manutenção da comunidade, por ser ele o elemento primordial de sua sobrevivência e desenvolvimento.

A previsão constitucional de tais direitos representou uma grande vitória para as etnias indígenas, marcando, pela primeira vez, o abandono da política civilizatória e assimilacionista empreendida desde o início do século e, conseqüentemente, a garantia do direito de ser e continuar indígena, sem discriminações. Por seu turno, a positivação do direito originário às terras e organizações sociais, usos, costumes, religiões, línguas e crenças simbolizou enorme avanço para a substituição do paradigma da condição indígena transitória em direção àquele calcado no respeito e na proteção da diversidade étnica e cultural dos povos no Brasil. Ainda que com outras palavras, a nova ordem constitucional abraçou a pluriétnicidade da sociedade brasileira, inclusive com a não recepção, por incompatibilidade, de muitas disposições contidas no Estatuto do Índio que faziam referência às ideias de integração, aculturação e incapacidade civil.

2.3 A conquista dos direitos e os tratados internacionais

Paralelamente, no âmbito internacional também se observava inclinação semelhante. O antropólogo Ronald Niezen (2010) reconhece que se vivia um momento favorável aos movimentos indígenas fora do Brasil, apontando a tendência mundial em debater mais a fundo a temática. No final da década de 1970, como reflexo desse contexto, a Comissão de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) organizou reuniões com representantes indígenas e, em 1982, instituiu o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, com o intuito de favorecer o protagonismo dos povos na elaboração de documentos internacionais, diferentemente do que havia ocorrido com a Convenção 107 da OIT.

Anos depois da promulgação da Constituição Federal de 1988, foram ratificadas a Convenção 169 da OIT, de 1989, substitutiva da Convenção 107, e a Declaração das Nações

Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007. Ambos os diplomas internacionais tinham como pontos fulcrais o reconhecimento do direito dos povos indígenas de assumir o controle de suas próprias instituições, formas de vida e desenvolvimento econômico, com vistas a manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos estados onde residem; o reconhecimento de que, em diversas partes do mundo, tiveram suas leis, valores, costumes e perspectivas violentados, motivo pelo qual têm o direito de ver implementadas políticas públicas que assegurem e respeitem a sua condição cultural; e, por último, o reconhecimento do direito à diferença de todos os povos e das suas contribuições à diversidade cultural, à riqueza das civilizações e à harmonia social da humanidade.

A partir daí, a normatização internacional até então existente, norteadada pela Convenção 169 da OIT, deixava de identificar uma transitoriedade na condição indígena. Ao contrário, passou-se a tratá-la sob o olhar de identidades culturais definidas pelo autorreconhecimento e pela autodeterminação, as quais devem ser preservadas, de tal forma que não constituam algo a ser eliminado nem pereçam em virtude de eventuais relações e diálogos estabelecidos com a sociedade envolvente.

Significa dizer que, ao final do século XX, impôs-se no mundo a teoria da relatividade cultural. Segundo os ensinamentos de Hartmut-Emanuel Kayser (2010), a teoria foi defendida, no Brasil, pelos fundadores do Parque Nacional do Xingu, Orlando e Cláudio Villas Boas, pressupondo que as múltiplas sociedades e culturas humanas não podem ser hierarquizadas entre si, nem consideradas melhor ou pior que outras. Em verdade, as comunidades indígenas devem ser reconhecidas como realidades culturalmente diferentes, não representativas de um estágio primário, mas que tão somente possuem formas próprias de organização e de desenvolvimento.

Esses avanços aproximam-se, cada vez mais, da “interculturalidade” descrita por Catherine Walsh (2009), compreendida como projeto de descolonização e transformação das estruturas sociais que racializam, inferiorizam e desumanizam grupos minoritários. A essa forma de interculturalidade, considerada ideal, a antropóloga dá o nome de “interculturalidade crítica”, que se distingue de outras duas, a relacional e a funcional:

Com essa perspectiva, não partimos do problema da diversidade ou da diferença em si, mas do problema estrutural-colonial-racial. Ou seja, de um reconhecimento de que a diferença se constrói dentro de uma estrutura colonial e matriz de poder racializado e hierárquico, com brancos e “branqueados” no topo e indígenas e afrodescendentes nos degraus inferiores. Nessa posição, a interculturalidade é entendida como uma ferramenta, como um processo e projeto que se constrói a partir das pessoas – e como uma

demanda de subalternidade –, em contraposição à funcional, que se exerce de cima. Suporta e exige a transformação de estruturas, instituições e relações sociais, e a construção de condições de estar, ser, pensar, conhecer, aprender, sentir e viver de forma diferente (WALSH, 2009, p. 4).

Consoante a autora, a interculturalidade criticamente compreendida ainda não é uma realidade. Pelo contrário, é algo ainda em construção. Manifesta-se como estratégia, ação e processo permanente de relacionamento e, por conseguinte, de trocas entre culturas, em condições de respeito, legitimidade, simetria, equidade e igualdade. Constitui-se verdadeiro projeto político, social, ético e epistêmico, de saberes e conhecimentos, que afirma a necessidade de transformar não só as relações, para que diferentes lógicas culturais interajam de maneira equitativa, mas também as estruturas de poder que sustentam a desigualdade, a inferiorização, a racialização e a discriminação (Cf.: WALSH, 2009).

A concepção apresentada faz contraponto à perspectiva “relacional” da interculturalidade, que se remete à forma básica e geral de contato entre culturas, ocorrida frequentemente a nível individual. A vertente limita a interculturalidade ao contato e ao relacionamento entre indivíduos ou povos, sem considerar as estruturas da sociedade responsáveis por posicionar as diferenças culturais em patamares hierárquicos (Cf.: WALSH, 2009).

O estágio atual, fruto do esforço das lutas indígenas no contexto das reformas constitucionais das décadas de 1980 e 1990 na América Latina, é caracterizado pela “interculturalidade funcional”, alicerçada no reconhecimento da diversidade e das diferenças culturais, com o objetivo de incluí-la na estrutura social estabelecida. Busca promover o diálogo, a convivência e a tolerância, mas não se dispõe a repensar e a atacar as causas da assimetria e da desigualdade sociocultural (Cf.: WALSH, 2009).

A razão para isso é que, em que pese todo o avanço até o século XXI vivenciado no que concerne ao direito à diferença das comunidades indígenas, nota-se uma série de fragilidades na aplicação do tema no cenário nacional. Não se discute a sujeição do Brasil às disposições dos diplomas internacionais ratificados, em consonância com a Constituição Federal, que situam a interculturalidade como um verdadeiro imperativo de justiça, quer dizer, suscitam uma real transformação dos resquícios das relações de poder características do século XX por meio da prescrição do estabelecimento de interações equitativas entre culturas indígenas e não indígenas, assim como da possibilidade de geração de expressões culturais compartilhadas por meio do diálogo e respeito mútuo. Todavia, na prática, seja administrativa, judiciária ou legislativa, o que se verifica é o frequente descompromisso com muitas das garantias

asseguradas às comunidades, a exemplo daquela que impõe urgência na demarcação de terras indígenas.

Juntas, a promulgação da Constituição e a internalização de diplomas internacionais simbolizaram a vitória de uma longa luta por políticas de reconhecimento de identidade das populações étnicas, assim como se impuseram como instrumento de preservação, valorização e fortalecimento das línguas, dos saberes e das tradições indígenas. Com elas, ganhavam força os elementos da especificidade, diversidade, pluralidade e interculturalidade para a execução de projetos socioculturais no Brasil. Como efeito, impôs-se uma série de modificações na forma como a política estatal indigenista era executada.

2.4 O direito fundamental dos indígenas à terra

Sob a ótica institucional, a promulgação da Constituição Federal de 1988 e, por conseguinte, a extinção das noções de capacidade relativa e tutela dos povos instituíram um novo parâmetro de atuação para a Funai. Por força dos Decretos nºs 22, 23, 24, 25 e 26, de 4 de fevereiro de 1991, as ações relacionadas à demarcação de terras, à saúde, à educação, à agricultura e ao meio ambiente foram descentralizadas para os ministérios respectivos, visando a uma maior eficiência e eficácia da política indigenista.

Embora tenha perdido o seu protagonismo na definição das políticas nesses setores, a Funai, por expressa disposição do seu Regimento Interno, regulamentado pela Portaria nº 666, de 17 de julho de 2017, reforçou o seu dever de proteger e promover os direitos dos povos, em nome da União; formular, coordenar, articular, monitorar e garantir o cumprimento da política indigenista do Estado brasileiro; administrar os bens do patrimônio indígena; promover e apoiar levantamentos, censos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre os povos, visando à valorização e à divulgação de suas culturas; monitorar as ações e serviços de atenção à saúde; monitorar as ações e os serviços de educação diferenciada; promover e apoiar o desenvolvimento sustentável nas terras ocupadas, conforme a realidade de cada povo; despertar, por meio de instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa; e exercer o poder de polícia em defesa e proteção dos povos.

Destaque-se que uma das principais prerrogativas do órgão é a de iniciar os trâmites para a demarcação de terras indígenas. Mércio Pereira Gomes (2018) enumera que cabe à Funai reconhecer as demandas indígenas; analisar seu mérito; delimitar, junto às populações, por meio de Grupos de Trabalho, o perímetro das terras; publicar o relatório antropológico para conhecimento e considerações de terceiros; analisar as objeções, reconhecê-las ou denegá-las;

após o aval do Ministério da Justiça, contratar empresas de demarcação para realizar a tarefa no local; colher as cadernetas de demarcação, elaborar os mapas com limites e enviar o produto final ao Ministério da Justiça, para que averigüe e, em seguida, envie à Presidência da República para homologação; e, por último, registrar a terra indígena nos livros do Serviço de Patrimônio Federal.

A esse respeito, o art. 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias estabeleceu o prazo de 5 anos a partir da promulgação da Constituição para que a demarcação das terras indígenas fosse concluída, até outubro de 1993, portanto. Apesar da previsão, centenas de territórios, ainda hoje, seguem com processos de identificação e demarcação pendentes de conclusão.

A saúde indígena é outro ponto que suscita questionamentos. Apesar de a Funasa e, posteriormente, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgãos do Ministério da Saúde encarregados de promover os programas estatais de saúde indígena, terem propiciado, ao longo do tempo, a redução da mortalidade infantil, o aumento demográfico e o controle de epidemias em cerca de 5.500 aldeias indígenas do país, por meio de medidas como a instalação de sistemas de captação, saneamento e distribuição de água, a assistência se deu e, em algumas regiões, tem se dado de maneira bastante insatisfatória para os povos originários. A ausência de um espírito indigenista aos programas de saúde, compostos por equipes médicas sujeitas à alta rotatividade de seus membros, à descontinuidade do atendimento e à indiferença para com os povos, é um fator que tem provocado frustrações e mesmo óbitos em diversas aldeias (Cf.: GOMES, 2018).

No campo da educação, a nova política para as populações indígenas no Brasil, que até então tinha servido como instrumento de aculturação e destruição das respectivas etnias, foi proposta para defender uma escolarização com características próprias e diferenciadas, respeitadas as especificidades culturais de cada povo. Dessa forma, as escolas indígenas deixariam de ser um instrumento de imposição de valores e normas culturais da sociedade envolvente, para se tornarem um novo espaço de ensino-aprendizagem, fundada na construção coletiva de conhecimentos e nas organizações sociais, costumes, línguas, crenças, tradições dos indígenas, bem como nos seus processos próprios de transmissão do saber. Previa-se, inclusive, a criação de núcleos de Educação Escolar Indígena (EEI) nas secretarias estaduais de educação, cujas prioridades seriam a formação permanente de professores indígenas e de técnicos para a prática pedagógica, assim como o estabelecimento condições para a regulamentação das

escolas no que se refere a calendário escolar, metodologia e avaliação de materiais didáticos adequados à realidade sociocultural de cada sociedade indígena.

Todavia, o que se verifica é o frequente descompromisso com muitas dessas previsões. Para citar algumas, Luiz Antônio de Oliveira, pesquisador, e Rita Gomes do Nascimento (2012), pedagoga, lembram a falta de reconhecimento da categoria do professor indígena e das escolas indígenas pelos conselhos de Educação; os problemas com transporte e alimentação escolar; e a construção de escolas em desacordo com os padrões socioculturais e ambientais das comunidades indígenas.

Outro grande exemplo representativo dessa realidade foi o julgamento da Petição nº 3.388-4/Roraima, Caso Raposa Serra do Sol¹⁶. Tratou-se de uma ação popular, ajuizada por um cidadão do Estado de Roraima, alegando a nulidade da Portaria nº 534, de 13 de abril de 2005, do Ministério da Justiça, que demarcou de modo contínuo a terra indígena de mesmo nome, bem como do respectivo decreto presidencial homologatório, por vícios no processo administrativo de demarcação.

Para além de examinar a questão da legalidade da demarcação da terra propriamente dita, o STF ampliou o debate, abarcando diversas outras questões de relevo para a causa indígena no Brasil. No julgamento, concluído em 2009, foram estabelecidas 19 condicionantes para o usufruto dos indígenas sobre suas terras, dentre as quais destacam-se: a) o usufruto das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras indígenas pode ser relativizado sempre que houver o relevante interesse público da União na forma de Lei Complementar; b) o usufruto dos povos não abrange o aproveitamento de recursos hídricos e potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais, que dependerão sempre da autorização do Congresso Nacional; c) o usufruto não abrange a garimpagem nem a fiação, devendo se for o caso, ser obtida a permissão da lavra garimpeira; d) o usufruto não se sobrepõe ao interesse da Política de Defesa Nacional, motivo pelo qual a instalação de bases, unidades e postos militares e demais intervenções militares, a expansão estratégica da malha viária, a exploração de alternativas energéticas de cunho estratégico e o resguardo das riquezas de cunho estratégico a critério dos órgãos competentes serão implementados independentemente de consulta às

¹⁶ O Caso Raposa Serra do Sol diz respeito à demarcação da terra indígena de mesmo nome, situada em Roraima, que ganhou destaque na mídia nacional pelo conflito entre indígenas e não indígenas ocupantes da região. Não obstante o processo administrativo de demarcação tenha sido concluído e homologado em 2005, a efetivação da decisão judicial promoveu reações violentas e contestações judicializadas que culminaram com a suspensão cautelar da medida. Somente anos depois o impasse seria resolvido, com a imposição de 19 condicionantes para a regularização da situação do respectivo território pelo Supremo Tribunal Federal.

comunidades; e) a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal na área indígena, no âmbito de suas atribuições, fica garantida e se dará independentemente de consulta às comunidades; f) o trânsito de visitantes e pesquisadores não indígenas deve ser admitido na área afetada à unidade de conservação nos horários e condições estipulados pelo Instituto Chico Mendes; g) deve ser admitido o ingresso, o trânsito, a permanência de não indígenas no restante da terra indígena, observadas as condições estabelecidas pela Funai; e h) é vedada a ampliação da terra já demarcada.

Embora os indígenas tenham conseguido a demarcação contínua da terra Raposa Serra do Sol e a ordem de remoção dos intrusos, ao mesmo tempo, deles foram retirados uma série de direitos reconhecidos normativamente pelo ordenamento jurídico nacional. Cita-se o fato de não serem mais consultados previamente em diversas situações, como nas restrições decorrentes de normas ambientais e na implantação de empreendimentos públicos em suas terras; nem podem obstar o livre trânsito policial, militar e de pesquisadores em suas áreas, o que podem contrariar os seus costumes.

A maior perda, sem dúvida, é o congelamento da situação indígena na data da promulgação da Constituição de 1988, acompanhado da impossibilidade de ampliação das terras já demarcadas. Quer dizer, a dimensão do território não mais corresponderá à área tradicionalmente ocupada e ampliada de acordo com a sua expansão, mas apenas e exatamente aquelas ocupadas em 5 de outubro de 1988, desconsiderando os múltiplos casos de invasão e expulsão ocorridas anteriormente a essa data. Dessa forma, o marco temporal dos direitos indígenas, tese jurídica que busca restringir os direitos constitucionais dos povos indígenas, viola os direitos coletivos reconhecidos nacional e internacionalmente. Segundo essa tese, só poderia reivindicar direito sobre uma terra o povo que já a estivesse ocupando no momento da promulgação da Constituição Federal, em 05 de outubro de 1988.

Violações semelhantes também se verificam em decisões em matéria criminal, ao negar a condição de indígena e ao dispensar a realização de perícia antropológica, que poderia auxiliar a intermediação cultural, pelas mais diversas razões, a exemplo de serem alfabetizados e falarem fluentemente o português. Nessas hipóteses, o magistrado, por si só, avalia o grau de compreensão da conduta praticada pelo indígena, conforme seja mais ou menos integrado à sociedade envolvente.

No âmbito do Poder Legislativo, não são raros os projetos de lei que visam extinguir direitos, dificultar o processo de reconhecimento das terras e criar possibilidades para a exploração dessas áreas por não indígenas. O Projeto de Emenda Constitucional (PEC) nº

215/2000, por exemplo, propõe retirar do Poder Executivo a função de agente demarcador das terras indígenas, ao incluir entre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas e a ratificação das demarcações já homologadas. Com isso, o Congresso Nacional teria a faculdade de rever e reverter demarcações já encerradas.

Por seu turno, o Projeto de Lei Complementar nº 227/2012 busca regulamentar o § 6º do art. 231 da Constituição, definindo os bens de relevante interesse público da União para fins de demarcação de terras. O projeto considera de interesse público e pretende legalizar a existência de latifúndios, assentamentos rurais, cidades, estradas, empreendimentos econômicos, projetos de desenvolvimento, mineração, atividade madeireira, usinas e outros em terras tradicionalmente ocupadas.

Observa-se, portanto, que há grandes obstáculos práticos que dificultam o atingimento da interculturalidade almejada, em especial no que tange ao reconhecimento e à implementação dos direitos assegurados em diplomas nacionais e internacionais. Sob essa perspectiva, embora o Brasil possa parecer um país avançado na matéria, testemunha-se, nos entes da Administração Pública, no Poder Legislativo e no Judiciário, uma cultura política despreparada para a compreensão da diversidade cultural existente no país e limitadora da legislação interna, na qual persiste a mentalidade retrógrada do integracionismo do século XX, o que fragiliza os esforços de valorização das identidades étnicas, conforme recomenda o ordenamento jurídico nacional.

3 O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ (1989-2005)

3.1 Os direitos territoriais do povo Xukuru na Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)

A proteção à terra indígena consagrada na Constituição Federal de 1988 reconheceu aos povos originários um direito de posse imemorial e congênito, independente de legitimação visto que fundado na ancestralidade e na sobrevivência física e cultural das comunidades. Os indígenas foram considerados os possuidores originários das terras que ocupam, pois, remontando aos tempos da Colônia, são os primários e naturais senhores delas.

Não obstante essa especial proteção constitucional, atualmente a demarcação de terras configura um dos temas mais preocupantes no que concerne à fragilização dos direitos garantidos aos povos indígenas. Há uma forte disparidade entre o que se conquistou como direito e as disputas que se observam na realidade, no entorno de cada território.

Um caso emblemático é o processo de demarcação do território indígena pertencente ao povo Xukuru, situado na Serra do Ororubá, no município de Pesqueira, em Pernambuco. O processo de reconhecimento de titularidade e demarcação do respectivo território durou mais de 16 anos, resultando na condenação do Estado brasileiro pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) por violação aos direitos à propriedade coletiva e à proteção judicial.

Desde o período colonial, os Xukuru vêm lutando para manter suas terras e, nelas, reproduzirem sua identidade, cultura e modo de vida, frente a toda marginalização, perseguição e expulsão sofrida. O historiador Edson Hely Silva (2007) leciona que a colonização portuguesa na região ocupada por esse povo se deu a partir de 1654, quando o rei de Portugal doou grandes sesmarias de terras do agreste e sertão pernambucanos a senhores de engenho para criação de gado. Até então, a colonização europeia na localidade restringia-se à zona da mata, território utilizado para a plantação da cana de açúcar (Cf.: ANDRADE, 2005).

A decisão foi tomada logo após a expulsão dos holandeses do Brasil, como parte do objetivo português de expandir a área de domínio colonial para o interior. A partir daí, iniciou-se um movimento expansionista pelo interior da região Nordeste, destinada à criação de gado. Em resposta a esse plano, diversos povos se insurgiram contra os portugueses, conflitos que ficaram conhecidos como Guerra dos Bárbaros (Cf.: PUNTONI, 2002).

Adicionalmente, estimulou-se a difusão das missões religiosas no local, com o propósito de facilitar a ocupação das terras pelos colonos. As missões se encarregavam de remover os indígenas do convívio com os europeus para, posteriormente, reintegrá-los de forma controlada e estratégica (Cf.: PUNTONI, 2002).

O avanço da pecuária e o crescimento da população colonizadora no Nordeste, ainda no século XVII, fez com que a política catequizadora e expansionista portuguesa optasse por aldear os indígenas situados na região (Cf.: RAPOZO; OLIVEIRA, 2018). Em 1661, foi fundado o Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas, que passou à categoria de vila, denominada Cimbres, em 1762, e à de distrito, em 1880 (Cf.: SILVA, 2007).

Na condição de vila, o aldeamento era gerido por meio de uma câmara municipal administrada, em tese, por indígenas e não indígenas, representatividade que não se verificou na prática. Alegava-se, para tanto, a incapacidade dos primeiros para exercitarem a função. Anos depois, argumentar-se-ia que a Vila de Cimbres seria muito pobre para alimentar os Xukuru, sendo necessário o fim da responsabilidade governamental sobre eles e, com isso, o reconhecimento de sua plena capacidade para viver como cidadãos comuns (Cf.: HOHENTHAL, 1954).

O território do antigo aldeamento de Cimbres foi, ao longo do tempo, invadido por arrendatários e antepassados das famílias tradicionais de Pesqueira. A partir da Lei de Terras, de 1850, fazendeiros e autoridades provinciais passaram a reivindicar a extinção do aldeamento Xukuru, sob as alegações de não mais existirem indígenas da etnia, tão somente “caboclos”, e da necessidade de expansão do município. Atendendo às reivindicações, em 1879, o Governo Imperial decretou oficialmente a extinção do Aldeamento de Cimbres (Cf.: SILVA, 2007).

Durante esse período, as terras da Serra do Ororubá foram sucessivamente expropriadas por não indígenas, ao passo que diversas famílias Xukuru foram forçadas a se dispersarem, temendo perseguições. As que permaneceram foram discriminadas sob a alcunha de “caboclos do Orubá” e restritas a pequenas glebas de terras, situadas em locais de difícil acesso, ou foram exploradas como mão de obra trabalhadora pelos latifundiários (Cf.: SILVA, 2007).

As alegações expansionistas em favor do extermínio indígena viriam a se enfraquecer, em um primeiro momento, somente no decorrer das décadas de 1940 e 1950, quando o SPI ampliou sua atuação na região Nordeste por meio do programa de instituição de Postos Indígenas, voltado a atender as demandas do reconhecimento oficial da identidade étnica e da retomada das terras esbulhadas. À época, as relações estabelecidas entre os Xukuru e o SPI proporcionaram tanto o reconhecimento daqueles enquanto povo indígena como também o

direito à assistência realizada pelo órgão indigenista (Cf.: SILVA, 2017). Em decorrência da maior presença do SPI no local, perseguições por fazendeiros e latifundiários invasores dos antigos aldeamentos foram amenizadas, embora não cessadas.

Em parte, isso se deu por força do teor dos relatórios oficiais confeccionados em território Xukuru, responsáveis por divulgar informações antes desconhecidas sobre a realidade local. Não raro se relatavam perseguições contra os indígenas, proibidos de realizar rituais e praticar a medicina tradicional, além de serem forçados a trabalhar em terras arrendadas (Cf.: CAVALCANTE, 2004). Embora essa divulgação tenha chamado a atenção da sociedade em geral para a realidade indígena e para as violências praticadas contra os povos, ressalta-se que a política do SPI permanecia orientada por valores integracionistas, sem qualquer intenção de propiciar a ampliação do território ou a autonomia daqueles.

Em um segundo momento, o fortalecimento do Movimento Indígena no Brasil, a contar da década de 1970, evidenciou os povos originários como os próprios interlocutores de suas demandas e direitos (Cf.: OLIVEIRA, 2011). Para os Xukuru do Ororubá, o período marcou uma nova fase no processo de organização e mobilização da comunidade e, com isso, um protagonismo no modo de se fazer política (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

O ponto alto da mobilização dos Xukuru em defesa de seus direitos ocorreu durante a Constituinte, representados pelo então vice-cacique Xicão e apoiados por entidades parceiras, como o CIMI/Regional Nordeste. A previsão constitucional dos direitos dos povos indígenas aguçou o desejo da retomada das terras esbulhadas e da demarcação do território tradicionalmente ocupado, o que desencadeou uma série de conflitos, inclusive armados, entre os indígenas e os posseiros das terras reivindicadas, que tinham como principal interesse a exploração da agropecuária.

A partir de então, com a ascensão de Xicão ao cacicado da comunidade, os Xukuru alcançaram grande visibilidade nacional enquanto grupo organizado em favor da luta por seus direitos. Nesse momento, deu-se início a um processo de ruptura com a tradição de subserviência que caracterizava a relação do seu povo com o órgão indigenista oficial. O processo contribuiu, sobretudo, para alavancar a autoestima e o protagonismo da coletividade em suas atividades de política interna e externa (Cf.: CAVALCANTE, 2004).

A antropóloga Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (1992) ressalta que o ápice dessa motivação veio com a possível implantação do Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca, por decisão da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), na Fazenda São Severino, localizada na região reivindicada pelos Xukuru, no final de 1988. A aprovação do

empreendimento impactou a comunidade, uma vez que a solicitação para o início do processo de reconhecimento do território junto à Funai havia sido feita meses antes, o que impediria qualquer negociação ou empreendimento na área. Caso o projeto fosse levado adiante, os Xukuru seriam transferidos para Pedra de Buíque, outra região (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

Nesse momento, o apoio jurídico do CIMI foi fundamental para que o financiamento do projeto viesse a ser denunciado e posteriormente cancelado. A vitória conquistada reforçou a necessidade de tornar a demarcação e retomada do território questão prioritária e urgente, sobretudo diante da inércia da Funai (Cf.: OLIVEIRA, 2014). Não por outra razão Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (1992) nomina o período de “instante de rompimento”, retratando a saída dos Xukuru de uma tradicional postura conformada para dar início ao processo de reivindicação de suas terras¹⁷, quando então todo o seu universo passa a ser reformulado com base em um elemento central: o seu território.

3.2 A efetividade do processo administrativo de reconhecimento e demarcação da Terra Indígena Xukuru do Ororubá

Em 1989, a titulação de Xicão como cacique intensificou as mobilizações, dentre as quais a primeira buscou unificar todas as aldeias, antes isoladas umas das outras e sem muitas informações sobre os direitos que lhes foram recém-assegurados. Constituiu-se, no período, um conselho de representantes, composto por 24 indivíduos, com vistas a não só discutir questões atinentes ao território e direitos relacionados, mas também aproximar e promover maior diálogo entre as próprias aldeias Xukuru (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

A Funai, diante da situação de conflito, se viu pressionada a acelerar o processo demarcatório. Após a publicação da Portaria Presidencial nº 218, de 14 de março de 1989, foi designado um grupo de trabalho composto por técnicos do órgão indigenista, da Fundação Estadual de Planejamento Agrícola de Pernambuco (CEPA-PE) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), com o objetivo de identificar e definir os limites da

¹⁷ Malgrado o entendimento da autora, João Pacheco de Oliveira (1998) demonstra que as mobilizações indígenas, inclusive as dos Xukurus, iniciaram antes mesmo da década de 1970, culminando com a implantação de Postos Indígenas em diversas áreas do Nordeste, como forma de atender as populações ali situadas. Por exemplo, em 1937 isso ocorreu com os Pankararu (Brejo dos Padres, PE) e os Pataxó, da Fazenda Paraguassu/Caramuru (Ilhéus, BA); em 1944 com os Kariri-Xocó, da ilha de São Pedro (AL); em meados da década de 1940 com os Truká, da ilha de Assunção (BA); em 1949 com os Atikum, da serra do Umã (PE), e os Kiriri, de Mirandela (BA); em 1952 com os Xukuru-Kariri, da Fazenda Canto (AL); em 1954 com os Kambiwá (PE); e em 1957 com os Xukuru, de Pesqueira (PE).

terra indígena Xukuru do Ororubá. Os trabalhos de campo, iniciados em maio do mesmo ano, foram finalizados em junho (Cf.: SOUZA, 1992).

O primeiro fruto desse trabalho surgiu com a retomada do imóvel Pedra d'Água em 1990. A empreitada contou com o auxílio jurídico do CIMI-NE e de outras entidades, como o Instituto Brasileiro para Amizade e Solidariedade entre os Povos (IBASP), a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), a Prefeitura e o Sindicato Rural de Pesqueira e a Procuradoria Geral da República (Cf.: SOUZA, 1992).

O território era de extrema relevância para o povo Xukuru e remontava à extinção dos aldeamentos indígenas ainda no século XIX. Naquele momento, a Câmara Municipal da Vila de Cimbres e a Câmara Municipal de Pesqueira apropriaram-se das terras do povo, inclusive aquela na qual estava inserida Pedra d'Água. Em 1952, a Prefeitura de Pesqueira realizou a doação de parte da área à União para fins de instalação de um posto de fomento à agricultura, área que, em 1981, foi cedida gratuitamente pelo Ministério da Agricultura para Cooperativa Agropecuária de Pesqueira Ltda. No entanto, o trato foi desfeito em 1985, passando o Ministério da Agricultura a exercer a posse direta e plena sobre o imóvel referido (Cf.: SOUZA, 1992).

O pedido de reconhecimento da Pedra d'Água como área indígena já havia sido feito pelo SPI na década de 1950, mas foi a partir de 1988 que as reivindicações sobre o território assumiram maior caráter de urgência, tendo em vista sua importância religiosa para a etnia. Lá se encontrava a sagrada Pedra do Rei ou Pedra do Reino, onde ocorriam rituais e a festa de Reis, celebrada no dia 6 de janeiro (Cf.: SANTOS, 2009).

A União viria a firmar a cessão do imóvel à Funai pelo prazo de 10 anos em maio de 1989. Contudo, o órgão indigenista não providenciou a desocupação do local, com a retirada dos posseiros, omissão que incentivou os indígenas à retomada do imóvel. A medida ocorreu no final de 1990, tendo os Xukuru se instalado no centro da mata, onde foi formado o primeiro terreiro de Toré, e lá resistiram por 90 dias (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

Com a conquista, os Xukuru exigiram da Funai providências a serem tomadas no prazo de 40 dias. Dentre elas, a sinalização local, o reassentamento para os antigos posseiros e, sobretudo, a conclusão do processo de demarcação iniciado no ano anterior (Cf.: SOUZA, 1992).

Há que se destacar que a retomada¹⁸, para além de uma estratégia implementada com a finalidade de garantir a posse de terras reivindicadas, assegura a existência enquanto povo etnicamente diferenciado. Quer dizer, o território é elemento essencial e indispensável para a própria sobrevivência e reprodução física, social e cultural dos povos originários, uma vez que representa relações sagradas de pertencimento com a natureza.

O sociólogo Estevão Martins Palitot (2003) acrescenta que, no caso dos Xukuru, a retomada serviu como um poderoso instrumento de reconquista territorial e de aglutinação política. Elas deram visibilidade política regional à questão das terras indígenas em Pesqueira, repercutiram em diversos meios e atraíram o auxílio de novos aliados à causa indígena, que serviu de contrapeso às pressões da oligarquia local.

Um ano após a retomada da Pedra d'Água, a Comissão Especial de Análise da Funai aprovou a proposta de demarcação da área indígena Xukuru do Ororubá. A aprovação aumentou a tensão entre indígenas e fazendeiros, de modo que, em fevereiro de 1992, eclodiu outro acirrado conflito, que culminou com a retomada de Caípe, a maior sob o cacicado de Xicão, com o apoio do CIMI-NE, do Centro de Direitos Humanos de Pernambuco, da Comissão Pastoral da Terra (CPT), da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e outras entidades (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

O então vereador Milton do Rego Barros Didier, que detinha a propriedade da Pedra d'Água antes de sua retomada, chegou a ajuizar uma reintegração de posse, em cujo processo se comprovaram tentativas de intimidação e ameaças aos indígenas por parte de “capangas” do fazendeiro. À vista do fato, o CIMI, em ofício, solicitou a presença da Polícia Federal na localidade com a finalidade de assegurar proteção e garantia de vida aos Xukuru e suas lideranças (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

Apesar do sentimento anti-indígena gerado por essa retomada, apoiado pelo então prefeito João Araújo Leite e por fazendeiros locais, Caípe fortaleceu o comprometimento das famílias Xukuru com a luta territorial e, ao mesmo tempo, aumentou a esperança de integrantes de outras aldeias que se encontravam em situação semelhante. Não somente, a ação permitiu a Xicão obter grande prestígio e legitimidade para enfrentar inimigos políticos e organizar outras

¹⁸ Rosane Freire Lacerda (2021) explica que o período colonial impôs aos diversos povos indígenas uma realidade de quase completa perda territorial e conflitos latentes com os invasores. Nesse contexto, a autora aduz que a expressão representa a reação dos povos para a recuperação de suas terras, por sua própria iniciativa e esforço, sem o amparo judicial ou administrativo. Acrescenta, ainda, que a primeira experiência contemporânea exitosa de retomada teria ocorrido na Terra Indígena Kaingang de Nonoai, Rio Grande do Sul, em 1978. Não obstante tenha origem na região sul, foi no Nordeste que o movimento se desenvolveu de forma perene, a constituir a grande característica da ação política de reivindicação territorial indígena.

retomadas que ocorreriam em seguida, como a de Queimadas, Caldeirão e Pé-de-Serra (Cf.: PALITOT, 2003).

Paralelamente à manutenção da retomada de Caípe, um grupo de indígenas dirigiu-se a Brasília para acelerar o processo de regularização do território. Fruto da visita, o Despacho nº 3, de 23 de março de 1992, do Presidente da Funai, aprovava as conclusões sobre os estudos de delimitação da terra indígena discutida e encaminhava o processo para a aprovação da demarcação da área (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

Logo em seguida, em 29 de maio de 1992, foi editada a Portaria do Ministério da Justiça nº 259, declarando a posse permanente dos Xukuru no território reivindicado, caracterizada por ocupação tradicional indígena. Além disso, a portaria determinava que a Funai promovesse a demarcação da área, para posterior homologação pelo Chefe do Executivo (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

No entanto, o caminhar do procedimento de demarcação da região não foi imediato tampouco consensual. Isso porque a portaria mencionada foi fortemente criticada por setores políticos e econômicos contrários à demarcação, os quais pleiteavam o reestudo dos limites definidos pelo documento e a suspensão das providências concernentes ao andamento do procedimento. De outro lado, pareceres elaborados por antropólogos e servidores da própria Funai, assentados em fundamentação jurídica concreta, refutavam de maneira contundente as alegações (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

Mesmo com os embates em curso, os pareceres favoráveis aos Xukuru sobressaíram e o processo demarcatório prosseguiu. Dessa forma, em 1995, foi oficializada a demarcação física do território em disputa, contando com 27.555 hectares, por meio do assentamento de placas de identificação e piquetes no entorno. A porção majoritária da terra, contudo, se encontrava invadida por cerca de 300 posseiros (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

Até então, restavam pendentes as etapas de homologação e registro, indenização e desintrusão para que o processo fosse concluído. Todavia, em 1996, foi sancionado pelo Governo Federal o Decreto nº 1.775, em 8 de janeiro, que prejudicou o seu progresso. Segundo o documento, seria permitido aos invasores contestar os limites impostos pela demarcação. Tal fato gerou aproximadamente 270 objeções, rejeitadas a princípio pela Funai, diante da ausência de provas (Cf.: NEVES, 2005). Porém, em sede de mandado de segurança analisado junto ao Supremo Tribunal de Justiça, foi concedida a um grupo de posseiros a garantia de permanência na terra, sob o argumento de que os títulos de terras de que dispunham não haviam sido avaliados (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

Com o território fisicamente demarcado, mas ainda não desocupado pelos não indígenas, foi se agravando um quadro de falta de terras, fome e desemprego. Esses fatores funcionaram como propulsores para que mais duas retomadas ocorressem em 1997, ainda sob a liderança do Cacique Xicão: as terras do Sítio do Meio e Tionante (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

As retomadas, além de serem consequências diretas da necessidade imediata de sobrevivência do povo, serviram de instrumento de pressão para agilizar a Funai no encaminhamento do processo demarcatório. Ademais, a estratégia fortaleceu internamente o povo, consolidando o discurso de pertencimento e conquista do território (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

Por outro lado, acirravam a tensão existente entre indígenas e não indígenas, da qual decorreram diversos focos de conflito, inclusive violentos, que acarretariam o assassinato de Xicão, em 20 de maio de 1998 (Cf.: RAPOZO; OLIVEIRA, 2018). O episódio, somado à inércia dos órgãos de segurança pública em levar adiante investigações de inúmeras outras denúncias de ameaças contra os Xukuru, quase beirando um comportamento tendencioso a favor dos detentores do poder econômico local, agravava a situação de impunidade e a propagação do medo (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

A situação não impediu a resistência dos Xukuru e o avanço de outras retomadas, como a da Fazenda de Abel e a da Aldeia Santana, essa última em 2000, que se fez necessária para impedir a venda ilegal de terra já demarcada, antes pertencente à Indústria Peixe, e o agravamento da poluição do açude que abastece a cidade de Pesqueira, a primeira sob a liderança do Cacique Marcos Luídon de Araújo, filho de Xicão. Na ocasião, os Xukuru fecharam a entrada da terra indígena e toda a extensão até a Aldeia Lagoa, inclusive a principal rodovia de acesso à área a rodovia PE-219, como forma de expulsar José Cordeiro de Santana, o Zé de Riva, da região, principal suspeito do assassinato de Xicão e ferrenho opositor à demarcação (Cf.: SANTOS, 2009).

Nada obstante, no início de 2001, a Indústria Peixe obteve êxito no pedido de reintegração de posse do local. Na véspera da data limite para a reintegração, o acampamento contava com a reunião de mais de 2 mil pessoas mobilizadas em prol da causa indígena. Não chegou a haver confronto com a polícia, haja vista a rápida atuação de advogados do CIMI em ajuizar um agravo de instrumento, cujo resultado foi a garantia aos indígenas da posse da terra. Devido à organização da ocupação, as lideranças a elegeram como “retomada modelo”, por caracterizar a primeira a cumprir com a participação organizada de todas as aldeias e com o papel de fortalecimento interno da mobilização política (Cf.: OLIVEIRA, 2014).

Finalmente, em 30 de abril de 2001, marcando a vitória da maior de todas as batalhas, foi publicado no Diário Oficial da União o Decreto presidencial de homologação da terra indígena Xukuru do Ororubá, que deveria ser seguida pela sua completa desintrusão (Cf.: OLIVEIRA, 2014). Como o processo não foi realizado, no final de 2001 e no decorrer de 2002, outras retomadas ocorreram, como a da Aldeia Guarda e a da Fazenda São Severino, motivadas pela pretensão de indivíduos de destinar as terras a um grande projeto de turismo religioso. Cita-se, ainda, as retomadas da Fazenda de Zé de Riva, Santa Catarina, Mascarenhas, Santa Clara, Fazenda de Paulinho dos Calçados, Fazenda de Geraldo Majola, Fazenda Caetano e Curral de Boi, essa última logo após a tentativa de assassinato sofrida pelo Cacique Marcos (Cf.: SANTOS, 2009).

Em que pese a publicação do Decreto, o Cartório de Registro de Imóveis de Pesqueira recusou-se a proceder à última etapa do processo administrativo, qual seja o de registrar o território indígena dentro dos 30 dias seguintes à homologação. Na ocasião, o Oficial de Registro interpôs Ação de Suscitação de Dúvida Registral, com a finalidade de requerer a manifestação do juízo competente a respeito da validade do processo de demarcação e a competência da Funai para pleitear aquele registro, trâmite que se estendeu até 2005, quando foi rejeitada e o território reivindicado registrado como de propriedade da União para posse permanente do povo Xukuru.

3.3 A obrigação do Estado de garantir a posse pacífica do território indígena dos Xukuru por meio da desintrusão

Apesar de finalizado o processo de demarcação, a desintrusão dos não indígenas situados no território não ocorreu. Por essa razão, o caso foi denunciado pelo Movimento Nacional de Direitos Humanos/Regional Nordeste, pelo Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares e pelo CIMI à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em 2002, com fundamento na violação de direitos humanos. Alegou-se a omissão do Estado brasileiro em assegurar o direito à propriedade da etnia e à garantia de proteção judicial, consagrados nos artigos, 8, 21 e 25 da Convenção Americana de Direitos Humanos, em conexão com as obrigações gerais de respeitar direitos e adotar disposições em âmbito interno no mesmo sentido, estabelecidas nos artigos 1.1 e 2 do instrumento internacional.

Recebido sob o nº 12.728 e sob a denominação “Povo Indígena Xucuru contra a República Federativa do Brasil”, o processo foi instruído com diversos relatórios que evidenciaram a responsabilidade do Estado brasileiro pelos níveis de violência alcançados

durante o procedimento de demarcação, sobretudo em razão da falta de reconhecimento célere das terras, das omissões estatais em investigar as denúncias recebidas e punir os responsáveis pelos crimes cometidos. Nesse sentido, enfatizou-se a colaboração do Estado brasileiro em produzir a violência institucional de não tornar efetivo o direito dos Xukuru às suas terras de ocupação tradicional, tampouco de defender e proteger seus bens, o que ocasionou um clima persistente de insegurança e tensão na região, abarcando, inclusive, assassinatos e perseguições.

Registre-se que a CIDH não só reconheceu as violações mencionadas como determinou medidas cautelares para a proteção da vida e da integridade física do Cacique Marcos e de sua mãe, Zenilda Araújo, em virtude das ameaças de morte recebidas por ambos. Além disso, estabeleceu o início imediato de uma investigação séria e exaustiva sobre os fatos que originaram as medidas cautelares.

O processo resultou, em 2015, na condenação do Brasil por violação ao direito de propriedade coletiva previsto na Convenção Americana de Direitos Humanos e ao direito às garantias e proteção judicial. Como consta no Relatório nº 44/15, foi recomendado:

1. Adotar com brevidade as medidas necessárias, inclusive as medidas legislativas, administrativas ou de outra natureza necessárias para realizar a desintrusão efetiva do território ancestral do povo indígena Xucuru, de acordo com seu direito consuetudinário, valores, usos e costumes. Em consequência, garantir aos membros do povo que possam continuar vivendo de maneira pacífica seu modo de vida tradicional, conforme sua identidade cultural, estrutura social, sistema econômico, costumes, crenças e tradições particulares;
2. Adotar com brevidade as medidas necessárias para finalizar os processos judiciais interpostos por pessoas não indígenas sobre parte do território do povo indígena Xucuru. Em cumprimento a esta recomendação, o Estado deverá velar para que suas autoridades judiciais resolvam as respectivas ações conforme os parâmetros sobre direitos dos povos indígenas expostos no presente relatório.
3. Reparar nos âmbitos individual e coletivo as consequências da violação dos direitos enunciados. Em particular, considerar os danos provocados aos membros do povo indígena Xucuru pelas demoras no reconhecimento, demarcação e delimitação, e pela falta de desintrusão oportuna e efetiva de seu território ancestral.
4. Adotar as medidas necessárias para evitar que no futuro ocorram fatos similares, em particular, adotar um recurso simples, rápido e efetivo que tutele o direito dos povos indígenas do Brasil a reivindicar seus territórios ancestrais e a exercer pacificamente sua propriedade coletiva (CIDH, 2016, p. 27-28).

Apesar de ter sido notificado do Relatório de Mérito emitido pela Comissão, o Brasil não efetivou as recomendações, que objetivavam assegurar ao povo indígena o exercício de

seu direito de maneira pacífica. Ademais, o Estado também não apresentou informações concretas a respeito da reparação das violações praticadas. Por esse motivo, em 2016, a Comissão submeteu o caso à Corte Interamericana de Direitos Humanos para que fossem analisadas as ações e as omissões cometidas pelo País, que continuavam a violar os direitos da comunidade indígena de forma injustificada.

Na sentença de 5 de fevereiro de 2018, proferida pela Corte, declarou-se, por unanimidade, a responsabilidade do Estado brasileiro pela violação do direito à garantia judicial de prazo razoável, à proteção judicial e à propriedade coletiva, previstos na Convenção Americana sobre Direitos Humanos, dispondo que:

8. O Estado deve garantir, de maneira imediata e efetiva, o direito de propriedade coletiva do Povo Indígena Xucuru sobre seu território, de modo que não sofram nenhuma invasão, interferência ou dano, por parte de terceiros ou agentes do Estado que possam depreciar a existência, o valor, o uso ou o gozo de seu território, nos termos do parágrafo 193 da presente Sentença.

9. O Estado deve concluir o processo de desintrusão do território indígena Xucuru, com extrema diligência, efetuar os pagamentos das indenizações por benfeitorias de boa-fé pendentes e remover qualquer tipo de obstáculo ou interferência sobre o território em questão, de modo a garantir o domínio pleno e efetivo do povo Xucuru sobre seu território, em prazo não superior a 18 meses, nos termos dos parágrafos 194 a 196 da presente Sentença.

10. O Estado deve proceder às publicações indicadas no parágrafo 199 da Sentença, nos termos nela dispostos.

11. O Estado deve pagar as quantias fixadas nos parágrafos 212 e 216 da presente Sentença, a título de custas e indenizações por dano imaterial, nos termos dos parágrafos 217 a 219 da presente Sentença.

12. O Estado deve, no prazo de um ano, contado a partir da notificação desta Sentença, apresentar ao Tribunal um relatório sobre as medidas adotadas para seu cumprimento.

13. A Corte supervisionará o cumprimento integral desta Sentença, no exercício de suas atribuições e no cumprimento de seus deveres, conforme a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, e dará por concluído o presente caso uma vez tenha o Estado dado cabal cumprimento ao nela disposto (CIDH, 2018, p. 54).

No início de 2020, como parte do cumprimento da sentença, o governo federal efetuou o pagamento da indenização por danos imateriais de US\$ 1 milhão, destinado a constituir um Fundo de Desenvolvimento Comunitário para os Xukuru do Ororubá. Por outro lado, ainda persistem pendências no que concerne à efetiva desintrusão do território, visto que procedimentos de regularização fundiária e pagamento de indenizações por benfeitorias de boa-fé seguem sem conclusão.

3.4 O Estado brasileiro e a violação dos direitos indígenas do povo Xukuru

Essa breve exposição acerca dos desafios enfrentados no decorrer do processo de demarcação da Terra Indígena Xukuru do Ororubá revela, de forma concreta, a permanência de traços típicos das relações coloniais de poder no tratamento que é dispensado aos povos e aos direitos indígenas na atualidade. As inúmeras violações exercidas contra os Xukuru durante o processo apontam resquícios de uma política integracionista que vigorou por séculos no Brasil, marcada pela invisibilização, subjugação e desrespeito às culturas e demandas indígenas.

A visão do sociólogo Boaventura de Sousa Santos bem descreve essa realidade. Para Santos (2007), o pensamento moderno ocidental pode ser compreendido como abissal, tendo em vista dividir a realidade social em dois universos distintos: o deste lado (ótica eurocêntrica) e o do outro lado da linha (ótica do outro). A visão eurocêntrica homogeneizadora, historicamente dominante no campo das políticas oficiais indigenistas, anulou, por muito tempo, a perspectiva existente no outro lado da linha, isto é, a perspectiva dos povos étnicos. A consequência disso foi a desvalorização de culturas distintas ou mesmo a impossibilidade de reconhecimento de qualquer valor nelas e, com isso, a manifesta negação de seus direitos, saberes e territórios, como visto no caso Xukuru.

Há que se reconhecer que existe, ainda hoje, uma dificuldade prática de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas pela sociedade brasileira, da qual as transgressões e ofensas contra os Xukuru são decorrência. Sem prejuízo da contribuição de outros fatores, essa dificuldade encontra raízes em vários séculos de vigência de uma política indigenista assimilacionista, responsável por incutir no imaginário social a ideia de civilização ou de sociedade civilizada vinculada a valores eurocêntricos e homogeneizadores, não obstante os avanços legislativos com tendências interculturalistas já alcançados.

Para a desconstrução da vinculação mencionada, é pertinente a contribuição de Norbert Elias. O autor, ao explicar como ocorre o processo civilizador, destaca que um indivíduo pertencente a uma sociedade específica, quando em contato com outro pertencente a outra sociedade praticante de hábitos e costumes diferentes, tende a considerá-los como inadequados ou atrasados. Para ele, tratar-se-ia, pois, de uma sociedade não civilizada, visto que civilizados seriam os costumes de seu próprio povo.

No caso da sociedade moderna, a construção da ideia de civilização centrou-se em elementos europeus. Por esse motivo, as culturas indígenas, desde o período colonial, foram suplantadas pela concepção eurocêntrica de modo de viver e, paralelamente, a violência serviu

de instrumento de reforço da autorreferência e da autoafirmação europeia no Brasil até meados do século XX.

Elias afirma que o conceito de “civilização” tal como compreendido pelos europeus busca

[...] expressar a autoimagem da classe alta europeia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos, e ao mesmo tempo caracterizar o tipo específico de comportamento através do qual essa classe se sentia diferente de todos aqueles que julgava mais simples e mais primitivos (ELIAS, 1990, p. 54).

Sendo assim, representa a maneira como a burguesia europeia compreendia o desenvolvimento da sua história, projetando sobre os não europeus uma relação de distanciamento e inferiorização baseada na consciência de sua própria superioridade. Essa compreensão parte do pressuposto que a condição de ápice civilizatório, no qual estariam supostamente situados, seria uma condição a-histórica, quer dizer, as práticas ditas civilizadas seriam constantes, independente de tempo e lugar (Cf.: ELIAS, 1990).

Diante dessa constatação, Elias busca desconstruir a noção eurocêntrica de civilização, ao defender que o processo civilizador parte de estágios mais superficiais, como as estruturas comportamentais, para atingir estágios mais profundos, como a mental e emocional e, quando constituído no indivíduo e na coletividade, age sobre a personalidade. Ou seja, o processo civilizador internaliza comportamentos nos indivíduos, por meio de transformações sociais sucessivas e até inconscientes, que modelam atitudes, emoções e personalidade de cada um e, de modo global, da sociedade (Cf.: ELIAS, 1990).

Dessa forma, o processo civilizador varia de sociedade para sociedade de tal forma que não é possível afirmar que uma ou outra seja “não civilizada”. Aplicado o pensamento ao caso dos indígenas, não se pode alegar estarem situados em qualquer estágio de barbárie, selvageria ou atraso tão somente por possuírem culturas e práticas distintas daquela com a qual se identifica a sociedade não indígena.

Pelo contrário, os diferentes modos de viver devem ser respeitados, valorizados e incentivados a realizarem trocas mútuas, num estágio de inter-relacionamentos que Catherine Walsh denomina “interculturalidade”. Para Walsh (2008), o atingimento de uma verdadeira interculturalidade se dá a partir da crítica à modernidade ocidental e a seus postulados históricos, sociológicos e filosóficos e, em seguida, de uma transformação sociopolítica decolonizadora.

Para a autora, o conceito representa um projeto de emancipação e coexistência de diferentes cosmovisões e formas de produção de conhecimento, dentre os quais os saberes indígenas, os quais foram historicamente silenciados, subalternizados e desumanizados. Pretende-se a aniquilação das verdades universalizantes promovidas pelo eurocentrismo, propondo a reconstrução radical do ser, do poder e do saber, cujo resultado não seja uma sociedade ideal, mas o questionamento e o enfrentamento da colonialidade ocidental (Cf.: WALSH, 2008).

A interculturalidade não significa um simples contato entre culturas, mas um permanente intercâmbio de relacionamento, comunicação e aprendizagem entre diferentes pessoas, grupos e povos, estabelecido em condições de igualdade. O objetivo é construir e favorecer o respeito mútuo e o pleno desenvolvimento das sociedades, a despeito de suas diferenças (Cf.: WALSH, 2005). E vai além:

[...] a interculturalidade deve ser entendida como desenho e proposta de sociedade, como projeto político, social, epistêmico e ético voltado para a transformação estrutural e sócio-histórica (inclusive no plano jurídico), e baseado na construção entre todos de uma sociedade radicalmente diferente. Uma transformação e construção que não ficam no enunciativo, no discurso ou na imaginação pura; pelo contrário, requerem ação em cada instância social, política, educacional e humana, inclusive nas instâncias jurídicas (WALSH, 2010, p. 8).

Resta reconhecer que, apesar dos avanços experimentados pela legislação indigenista a contar do fim do século XX e, em especial, no Brasil, a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, ainda há muito o que avançar no plano prático da temática indígena. Embora o discurso homogeneizador atrelado à noção de unidade cultural tenha sido abolido dos textos normativos em prol de uma entonação intercultural, notam-se traços do pensamento colonial incutidos nas relações sociais que continuam a se manifestar, a exemplo das violações praticadas contra os Xukuru no processo de reconhecimento e demarcação de seu território.

Por essa razão, ainda não se pode afirmar que o paradigma da interculturalidade atingiu seu ponto máximo no Brasil. Ao contrário, faz-se necessário um maior esforço prático de superação dos padrões coloniais e de valorização das diferenças culturais. Nesse último aspecto, merecem realce as lutas indígenas, as quais foram as protagonistas da transformação até aqui vivenciada e da que se encontra em progresso no país, em benefício do surgimento de uma sociedade mais consciente e responsável quanto aos direitos dos povos originários.

4 PRODUTO

O livro didático, recurso utilizado em sala de aula durante a fase escolar, necessita dar conta de uma quantidade expressiva de conteúdo para atender plenamente aos componentes curriculares exigidos pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC) no Brasil. Esse fato, por si só, dificulta que esses suportes didáticos abordem os diversos temas com a profundidade requerida dentro de uma carga horária pré-determinada.

Ao pesquisarmos a forma de abordagem da temática indígena nesses tipos de publicação, constatamos as lacunas de conteúdo mencionadas ou mesmo a brevidade com que são tratadas. Tendo isso em vista, priorizamos uma vertente paradidática, isto é, que propusesse o aprofundamento, em específico, do tema da história da legislação indigenista no país, exemplificando o caso do povo Xukuru do Ororubá, em Pernambuco.

Devido à densidade das informações jurídicas levantadas durante a pesquisa, percebemos ser mais adequado abarcar um público-alvo situado na transição do processo de ensino-aprendizagem baseado em livros didáticos para aquele baseado em leituras mais avançadas de textos acadêmicos. Assim, foram escolhidos os graduandos em História, visto que apresentaríamos, para além dos interesses de uma concepção meramente escolar, subsídios pertinentes a historiadores em formação.

Por fim, optamos por elaborar o produto acadêmico no gênero cartilha, por ela possibilitar adequar o assunto trabalhado a uma perspectiva de texto em menor escala, sem, contudo, perder a essência do conteúdo desenvolvido. Ademais, o gênero escolhido proporciona a exposição do tema por meio do uso de uma linguagem mais aprazível e valendo-se da ludicidade, como fotografias, ilustrações, *boxes*, entre outros.

Para uma melhor circulação do material, será utilizado o formato digital (pdf), sem fins lucrativos, permitindo a leitura através de inúmeros suportes, como computadores, *smartphones*, *tablets* e *e-readers*, e servindo a propósitos diversos, dentre eles como complemento de aulas, apresentações ou mesmo como canal difusor de diversidades culturais sem vínculos acadêmicos.

Ressaltamos, de antemão, que a cartilha estará disponível nos repositórios da Universidade Católica de Pernambuco (<http://tede2.unicap.br>) e do Conselho Indigenista Missionário (<https://cimi.org.br/>), sem prejuízo da disponibilização a outras instituições interessadas pela temática indígena.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do estudo realizado, algumas considerações podem ser apresentadas. Primeiramente, verificou-se que, por influência da ideologia integracionista vigente no decorrer dos séculos XVI ao XIX, fruto de uma equivocada concepção de superioridade da cultura europeia, as relações coloniais estabelecidas com as comunidades indígenas foram marcadas pela pretensão de sua completa integração e assimilação ao restante da sociedade. Para alcançar tal objetivo, foram postas em prática violentas políticas oficiais que se valeram da aculturação, escravização, expulsão e até extermínio de povos e culturas originárias, não obstante a existência de legislações esparsas que buscavam reconhecer o direito à liberdade e à propriedade, dentre as quais se cita o Alvará de 1º de abril de 1680 e o conhecido Diretório dos Índios.

Observou-se pouco progresso com a passagem do Brasil Colônia para o Império. Nesse período, as práticas estatais que diziam respeito aos indígenas continuaram a ser caracterizadas pela contradição. Quer dizer, desenvolviam-se, aos poucos, as previsões normativas, que, de forma contínua, se revelavam sem qualquer efeito prático. Assim ocorreu com as leis que, de um lado, determinavam a libertação dos indígenas aprisionados ou escravizados e, de outro, os equiparavam a incapazes ou órfãos, necessitados de tutela governamental para atingir a “civilização”, ou impunham diversas condições ao gozo dos direitos territoriais originários.

Nessa esteira, os primeiros anos da República reproduziram os mesmos erros dos séculos anteriores, quais sejam o de ignorar e desrespeitar, frontal e recorrentemente, os direitos indígenas em prol de interesses mercantilistas. O avanço prometido para o tratamento do tema viria com a instituição de uma agência oficial, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, encarregada de planejar e executar a política indigenista, ainda possuidora de forte cunho paternalista e integracionista, positivado no Código Civil de 1916 e, posteriormente, no Estatuto do Índio. Como atestou o Relatório Figueiredo, a ausência de efetividade dos direitos afirmados genericamente em texto permanecia como regra nas atuações do Estado brasileiro.

A herança deixada para o século XXI foram relações entre os órgãos estatais e povos indígenas marcadas por ultrapassadas ideias de subjugação de modos de vida e cosmovisões distintas. Não por outra razão, contribuiu para a perpetuação de estereótipos preconceituosos de inferioridade dos povos étnicos, contra os quais se luta até hoje.

O panorama só começou a ser questionado com mais robustez a partir da organização das primeiras assembleias indígenas, que gestaram o Movimento Indígena como conhecido hoje. A atuação do movimento promoveu uma expressiva reação contra pautas integracionistas promovidas pela política estatal e pela gestão da Funai e a favor do respeito à diversidade étnica e cultural. A atuação mais enérgica fomentou os debates durante a Assembleia Nacional Constituinte no fim da década de 1980 e, com eles, resultou em uma série de reivindicações positivadas no texto constitucional, com destaque para o direito imemorial sobre suas terras.

Paralelamente, no plano internacional, novos paradigmas eram discutidos com vistas a extinguir o pensamento integracionista, concretizados na Convenção 169 da OIT, de 1989, e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007. Pela tendência que ficou conhecida como Interculturalidade, abolia-se a visão da transitoriedade na condição indígena, em benefício do reconhecimento de uma diversidade de identidades culturais, igualitárias entre si, cada qual possuidora de autonomia e dignidade.

Em que pese a mudança de paradigma no trato formal do tema dos povos indígenas, o que se vê após a promulgação da Constituição Federal de 1988 é um frequente desrespeito a muitas das garantias asseguradas às etnias, sobretudo no que se refere ao reconhecimento e demarcação dos seus territórios. Nesse aspecto, o processo demarcatório da terra indígena Xukuru do Ororubá, em específico, ilustra inúmeras formas pelas quais se manifestaram as violações apontadas, inclusive reconhecidas pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Diante da retrospectiva histórica da legislação indigenista apresentada, conclui-se que persistem, na atualidade, traços típicos das relações coloniais de poder no tratamento que é dispensado aos povos e aos direitos indígenas no país, característicos da concepção de civilização que Norbert Elias dedicou-se a refutar. Pode-se afirmar que, apesar de todo o avanço até aqui verificado no plano normativo, a interculturalidade, como delineada por Catherine Walsh, embora presente em documentos normativos internacionais e nacionais, ainda se encontra em processo de efetivação no plano prático e com grandes desafios a enfrentar.

6 LISTAGEM DOS ACERVOS E FONTES

BRASIL. Alvará de 1º de abril de 1680. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Atos/alv/1808/alv-1-4-1808.html.

Acesso em: 09 fev. 2021.

BRASIL. Alvará de 26 de julho de 1596.

Disponível em: <https://cesta.ffeilch.usp.br/sites/cesta.ffeilch.usp.br/files/inline-files/Documentos%20de%20legisla%C3%A7%C3%A3o%20indigenista%20colonial%20%E2%80%93%20Parte%201.pdf>.

Acesso em: 06 fev. 2021.

BRASIL. Alvará de 30 de julho de 1609.

Disponível em: <http://transfontes.blogspot.com/2009/12/lei-de-30-de-julho-de-1609.html>.

Acesso em: 06 fev. 2021.

BRASIL. Alvará de 4 de março de 1690.

Disponível em: <https://cesta.ffeilch.usp.br/sites/cesta.ffeilch.usp.br/files/inline-files/Documentos%20de%20legisla%C3%A7%C3%A3o%20indigenista%20colonial%20%E2%80%93%20Parte%201.pdf>.

Acesso em: 25 fev. 2021.

BRASIL. Alvará Régio de 28 de abril de 1688.

Disponível em: <https://cesta.ffeilch.usp.br/sites/cesta.ffeilch.usp.br/files/inline-files/Documentos%20de%20legisla%C3%A7%C3%A3o%20indigenista%20colonial%20%E2%80%93%20Parte%201.pdf>.

Acesso em: 18 fev. 2021.

BRASIL. Carta Régia de 17 de janeiro de 1691.

Disponível em: <https://cesta.ffeilch.usp.br/sites/cesta.ffeilch.usp.br/files/inline-files/Documentos%20de%20legisla%C3%A7%C3%A3o%20indigenista%20colonial%20%E2%80%93%20Parte%201.pdf>.

Acesso em: 06 fev. 2021.

BRASIL. Carta Régia de 1819.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/carta_regia/CRTR-24-3-1819.htm.

Acesso em: 10 fev. 2021.

BRASIL. Carta Régia de 1º de fevereiro de 1701.

Disponível em:

http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/imagens_livros/07_andrade_silva/1701/002.jpg.

Acesso em: 10 fev. 2021.

BRASIL. Carta Régia de 2 de dezembro de 1808.

Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40274-2-dezembro-1808-572464-publicacaooriginal-95565-pe.html.

Acesso em: 10 fev. 2021.

BRASIL. Carta Régia de 6 de maio de 1747.

BRASIL. Constituição de 1824.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm.
Acesso em: 13 abr. 2021.

BRASIL. Constituição de 1891.

Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>.
Acesso em: 13 abr. 2021.

BRASIL. Constituição de 1934.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm.
Acesso em: 13 abr. 2021.

BRASIL. Constituição de 1967.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm.
Acesso em: 15 abr. 2021.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.
Acesso em: 03 jul. 2021.

BRASIL. Decreto de 10 de julho de 1978 (Decreto de Emancipação).

Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19781117-31802-nac-0025-999-23-not>. Acesso em: 28 abr. 2021.

BRASIL. Decreto de 3 de junho de 1833.

Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto29/FO-CX-29-1822-96.PDF>.
Acesso em: 29 mar. 2021.

BRASIL. Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/dim1318.htm.
Acesso em: 29 mar, 2021.

BRASIL. Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm.
Acesso em: 30 mar. 2021.

BRASIL. Decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0022.htm.
Acesso em: 30 mar. 2021.

BRASIL. Decreto nº 23, de 4 de fevereiro de 1991.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0023.htmimpressao.htm.
Acesso em: 30 mar. 2021.

BRASIL. Decreto nº 24, de 4 de fevereiro de 1991.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0024.htm
Acesso em: 03 abr. 2021.

BRASIL. Decreto nº 25, de 4 de fevereiro de 1991.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0025.htm
Acesso em: 03 abr. 2021.

BRASIL. Decreto nº 26, de 4 de fevereiro de 1991.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0026.htm.
Acesso em: 03 abr. 2021.

BRASIL. Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845 (Regulamento das Missões).

Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/387574>.
Acesso em: 20 mar. 2021.

BRASIL. Decreto nº 736, de 6 de abril de 1936.

Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-736-6-abril-1936-472619-publicacaooriginal-1-pe.html>.
Acesso em: 12 abr. 2021.

BRASIL. Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910.

Disponível em:
<https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=8072&ano=1910&ato=0e90TSU9ENNRVT6f9>.
Acesso em: 08 abr. 2021.

BRASIL. Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911.

Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9214-15-dezembro-1911-518009-publicacaooriginal-1-pe.html>.
Acesso em: 15 abr. 2021.

BRASIL. Despacho nº 3, de 23 de março de 1992.

Disponível em:
<https://www.ibama.gov.br/component/legislacao/?view=legislacao&legislacao=95159>.
Acesso em: 05 jun. 2021.

BRASIL. Lei de 10 de setembro de 1611.

Disponível em: <http://transfontes.blogspot.com/2009/12/lei-de-10-de-setembro-de-1611.html>.
Acesso em: 06 fev. 2021.

BRASIL. Lei de 17 de dezembro de 1548 (Regimento de Tomé de Sousa).

Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/dicionario-periodo-colonial/196-governador-geral-do-estado-do-brasil>.
Acesso em: 02 fev. 2021.

BRASIL. Lei de 20 de março de 1570 (Lei sobre a liberdade dos gentios).

Disponível em: <https://bibdig.biblioteca.unesp.br/bitstream/handle/10/12212/copia-da-ley-sobre-a-liberdade-do-gentio-da-terra-e-guerra-que-se-lhe-pode-fazer.pdf?sequence=2&isAllowed=y>.

Acesso em: 18 fev. 2021.

BRASIL. Lei de 24 de fevereiro de 1587.

Disponível em: <https://cesta.fflch.usp.br/sites/cesta.fflch.usp.br/files/inline-files/Documentos%20de%20legisla%C3%A7%C3%A3o%20indigenista%20colonial%20%E2%80%93%20Parte%201.pdf>.

Acesso em: 04 fev. 2021.

BRASIL. Lei de 27 de outubro de 1831.

Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-37625-27-outubro-1831-564675-publicacaooriginal-88614-pl.html.

Acesso em: 04 mar. 2021.

BRASIL. Lei de 6 de junho de 1755 (Diretório dos Índios).

Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4223279>.

Acesso em: 28 fev. 2021.

BRASIL. Lei de 9 de abril de 1655.

Disponível em: <https://cesta.fflch.usp.br/sites/cesta.fflch.usp.br/files/inline-files/Documentos%20de%20legisla%C3%A7%C3%A3o%20indigenista%20colonial%20%E2%80%93%20Parte%201.pdf>.

Acesso em: 18 fev. 2021.

BRASIL. Lei nº 1.114, de 27 de setembro de 1860.

Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/542729/publicacao/15630518>.

Acesso em: 06 fev. 2021.

BRASIL. Lei nº 2.672, de 20 de outubro de 1875.

Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-2672-20-outubro-1875-549759-publicacaooriginal-65277-pl.html>.

Acesso em: 08 abr. 2021.

BRASIL. Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916 (Código Civil de 1916).

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071impressao.htm.

Acesso em: 28 mar. 2021.

BRASIL. Lei nº 3.348, de 20 de outubro de 1887.

Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/leimp/1824-1899/lei-3348-20-outubro-1887-542992-publicacaooriginal-52680-pl.html>.

Acesso em: 08 abr. 2021.

BRASIL. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/15371.htm.

Acesso em: 28 mar. 2021.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio).

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm.
Acesso em: 28 mar. 2021.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850 (Lei de Terras).
Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm.
Acesso em: 02 abr. 2021.

BRASIL. Portaria do Ministério da Justiça nº 259, de 29 de maio de 1992.

BRASIL. Portaria nº 534, de 13 de abril de 2005.
Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/dnn/dnn10495.htm.
Acesso em: 02 abr. 2021.

BRASIL. Portaria nº 666, de 17 de julho de 2017 (Regimento Interno da Funai).
Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/coplam/2017/portaria-presidencia-666-2017-regimento-interno.pdf>.
Acesso em: 05 mar. 2021.

BRASIL. Portaria nº 75/N, de 6 julho de 1972.

BRASIL. Portaria Presidencial nº 218, de 14 de março de 1989.

BRASIL. Projeto de Lei Complementar nº 227/2012.
Disponível em:
<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=561643>.
Acesso em: 02 jun. 2021.

BRASIL. Proposta de Emenda Constitucional nº 215/2000.
Disponível em:
<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>.
Acesso em: 02 jun. 2021.

BRASIL. Provisão de 17 de outubro de 1653.
Disponível em:
http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/imagens_livros/07_andrade_silva/1648_1656/292.jpg.
Acesso em: 18 fev. 2021.

BRASIL. Provisão de 8 de julho de 1604.
Disponível em: <https://cesta.fflch.usp.br/sites/cesta.fflch.usp.br/files/inline-files/Documentos%20de%20legisla%C3%A7%C3%A3o%20indigenista%20colonial%20%E2%80%93%20Parte%201.pdf>.
Acesso em: 07 fev. 2021

BRASIL. Regimento de 21 de dezembro de 1686 (Regimento das Missões).
Disponível em: <https://cesta.fflch.usp.br/sites/cesta.fflch.usp.br/files/inline-files/Documentos%20de%20legisla%C3%A7%C3%A3o%20indigenista%20colonial%20%E2%80%93%20Parte%201.pdf>.
Acesso em: 10 fev. 2021.

BRASIL. Regimento de 24 de dezembro de 1654.

Disponível em: <https://cesta.fflch.usp.br/sites/cesta.fflch.usp.br/files/inline-files/Documentos%20de%20legisla%C3%A7%C3%A3o%20indigenista%20colonial%20E2%80%93%20Parte%201.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2021.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Relatório nº 44/15.

Disponível em: <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/corte/2016/12728fondopt.pdf>. Acesso em: 21 set. 2021.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Y-Juca-Pirama, o índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência de bispos e missionários, 1973.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Sentença de 5 de fevereiro de 2018. Caso do Povo Indígena Xucuru e seus membros vs. Brasil. Disponível em:

https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_por.pdf. Acesso em: 26 set. 2021.

JUSTIÇA FEDERAL DO AMAZONAS. Ação Civil Pública: 0000243-88.2014.4.01.3200.

Juiz Federal Substituto Érico Rodrigo Freitas Pinheiro. DJ: 17/02/2014. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/uniao-responsavel-impacto-gerado.pdf>. Acesso em: 30 set. 2021.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 13 de setembro de 2007. Disponível em:

https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf. Acesso em: 9 jun. 2021.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). Convenção Americana de Direitos Humanos. Disponível em:

https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm. Acesso em: 21 set. 2021.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção 169, de 27 de junho de 1989. Disponível em:

<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 9 jun. 2021.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção nº 107 da OIT, de 5 de junho de 1957. Disponível em:

[https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%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%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf). Acesso em: 2 mar. 2021.

ROMA. Bula de 29 de maio de 1537 (*Sublimis Deus*).

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Petição 3.388-4 Roraima. Ministro Carlos Augusto Ayres de Freitas Britto. DJ: 03/04/2009. Disponível em:

<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>. Acesso: 20 ago. 2021.

7 REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

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

AMADO, Luiz Henrique Eloy. Terra indígena e legislação indigenista no Brasil. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, v. 1, n. 13, p. 65-84, abr. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/issue/view/283/196>. Acesso em: 5 maio 2021.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. São Paulo: Cortez, 2005.

ARAÚJO, Ana Valéria. **Povos indígenas e a lei dos brancos**: o direito à diferença. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, Paris, v. 11, p. 44-79, 1951. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40690873>. Acesso em: 07 maio 2021.

BANDEIRA, Alípio; MIRANDA, Manuel. Memorial acerca da antiga e moderna legislação indígena. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (Org.). **Textos clássicos sobre o direito e os povos indígenas**. Curitiba: Núcleo de Direitos Indígenas, 1992.

BARRETO, Helder Girão. **Direitos indígenas**: vetores constitucionais. Curitiba: Juruá, 2003.

BELLOMO, Harry Rodrigues. Tomé de Sousa. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 22, n. 1, p. 191-198, jun. 1996. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/28795>. Acesso em: 15 dez. 2021.

BEVILÁQUA, Clóvis. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil**: comentado por Clóvis Beviláqua. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1921.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil**: movimento, cidadania e direitos (1970-2009). 2010. 468 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BRIGHENTI, Clóvis Antônio. Movimento indígena no Brasil. In: WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). **Ensino (d)e história indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 143-175.

BUCHILLET, Dominique. De la colonie à la république: images de l'Indien, politique et législation indigénistes au Brésil. **Cahiers des Amériques Latines**, n. 23, 73-93, 1997. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/282169041_De_la_colonie_a_la_republique_image_s_de_l'Indien_politique_et_legislation_indigenistes_au_Bresil. Acesso em: 15 maio 2021.

CAMPOS, Kátia Maria Nunes. **Elo da história demográfica de Minas Gerais**: reconstituição e análise inicial dos registros paroquiais da Freguesia de N. S.^a da Conceição do Antônio Dias: 1763-1773. 2007. 102 f. Dissertação (Mestrado em Demografia) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

CAVALCANTE, Heloísa Eneida. **Reunindo as forças do Ororubá**: a escola no projeto de sociedade do povo Xukuru. 2004. 155 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

COELHO, Mauro César. **Do sertão para o mar – um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia**: o caso do diretório dos índios (1751-1798). 2005. 433 f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

COLIN, Philippe; ROUGIER, Claude Bourguignon. La théorie décoloniale en Amérique Latine: spécificités, enjeux et perspectives. In: ROUGIER, Claude Bourguignon; COLIN, Philippe; GROSFUGUEL, Ramón. **Penser l'envers obscur de la modernité**: une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine. Limoges: Pulim, 2014. p. 9-42.

CORREIA, Jader de Figueiredo. **Relatório**. Brasília, 1968.

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

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre**: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DOSSE, François. História do tempo presente e historiografia. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 5-22, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180304012012005>. Acesso em: 22 jun. 2022.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador 1**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

EVANGELISTA, Carlos Augusto Valle. **Direitos indígenas**: o debate na Constituinte de 1988. 2004. 76 p. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2004.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **História geral da civilização brasileira** – a época colonial: do descobrimento à expansão territorial. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

FERNANDES, Pádua. Povos indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte: as Forças Armadas e o capítulo dos índios da Constituição brasileira de 1988. **Revista InSURgência**, Brasília, ano 1, v.1, n. 2, p. 142-175, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/18881>. Acesso em: 27 jun. 2021.

FREITAS JÚNIOR, Luís de. **A posse das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios como um instituto diverso da posse civil e sua qualificação como um direito constitucional fundamental**. 2010. 248 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade de Fortaleza, Fortaleza, 2010.

FREITAS, Rodrigo Bastos de; BAHIA, Saulo José Casali. Direitos dos índios na Constituição de 1988: os princípios da autonomia e da tutela-proteção. **Prim@ facie**, v. 16, n. 32, p. 1-42, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/view/34536>. Acesso em: 24 maio 2021.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2018.

HOHENTHAL JR., William. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série, São Paulo, v. 8, p. 93-166, 1954. Disponível em: http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Ahoenthal-1954-notes/Hohenthal_1954_NotesOnShukuru.pdf. Acesso: 12 ago. 2021.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editora, 2010.

LACERDA, Rosane Freire. A “Pedagogia Retomada”: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil. **Interritórios**, Caruaru, v. 7, n. 13, p. 1-31, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/view/250069>. Acesso em: 4 jan. 2022.

LACERDA, Rosane Freire. **Os povos indígenas e a Constituinte – 1987/1988**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (Cimi), 2008.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da “proteção fraternal” no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora UFRJ/Marco Zero, 1987. p. 149-204.

MAGALHÃES, Edvard Dias. **Legislação indigenista brasileira e normas correlatas**. Brasília: DEDOC/FUNAI, 2002.

MAIA, Lúcio José de Oliveira. **Serras de Ibiapaba**. De aldeia à vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial - Século XVIII. 2010. 409 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-graduação em História, Niterói, 2010.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari**. 2006. 259 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2006.

MENCK, José Theodoro Mascarenhas. **José Bonifácio de Andrada: patriarca da nacionalidade**. Brasília: Câmara dos Deputados, 2019. Disponível em: <https://livraria.camara.leg.br/jose-theodoro-mascarenhas-menck/jose-bonifacio-de-andrada-patriarca-da-nacionalidade>. Acesso em: 18 dez. 2021.

MENDES JÚNIOR, João. **Os indígenas do Brasil: seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: Typ Hennes Irmãos, 1912.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. **Raízes da formação administrativa do Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/Conselho Federal de Cultura, 1972.

MIGNOLO, Walter D. **Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

MILLER, Francisca de Souza. **Apontamentos históricos sobre o surgimento do Movimento Indígena no Brasil**. Natal: Ed. UFRN, 1999.

MIRANDA, Manuel; BANDEIRA, Alípio. Memorial acerca da antiga e moderna legislação indígena. In: SOUZA FILHO, Carlos Marés de. (Org.). **Textos clássicos sobre o direito e os povos indígenas**. Curitiba: Juruá/Núcleo de Direitos Indígenas, 1992. p. 29-58.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Os índios e a ordem imperial**. Brasília: CGDOC/Funai, 2005.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Terra, estratégias e direitos indígenas. **Tempos Históricos**, Paraná, v. 18, p. 30-47, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/temposhistoricos/article/view/11602>. Acesso em: 18 maio 2021.

NEVES, Rita de Cássia. **Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica dos Xukuru nos rituais, festas e conflitos**. 251 f. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

NIEZEN, Ronald. **Public Justice and the Anthropology of Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modo de reconhecimento e regimes de memórias. Rio de Janeiro: Contra capa, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Políticas indígenas contemporâneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **Hacia una antropología del indigenismo**: estudios críticos sobre los procesos e dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006. p. 127-150.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfdbdjy6zm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 jan. 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Kelly. **Guerreiros do Ororubá**: o processo de organização política e elaboração simbólica do povo indígena Xukuru. Recife: Editora UFPE, 2014.

OLIVEIRA, Luiz Antônio de; NASCIMENTO, Rita Gomes do. Roteiro para uma história da educação escolar indígena: notas sobre a relação entre política indigenista e educacional. **Revista Educação & Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 765-781, set. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/wMzP6M8bn8bDsjdQMwNzk4J/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 jul. 2021.

PAIVA, Eunice; JUNQUEIRA, Carmen. O Estado contra o índio. In: PAIVA, Eunice; JUNQUEIRA, Carmen; ALBUQUERQUE, Renan; FERREIRA, Gerson André A. **O tacape do diabo e outros instrumentos de predação**. São Paulo/Manaus: Alexa Cultural/EDUA, 2019. p. 33-87.

PALITOT, Estevão Martins. **Tamain chamou nosso cacique**: a morte do cacique Xicão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2003.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132.

PUNTONI, Pedro Luís. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720.** São Paulo: Fapesp/Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.

RAPOZO, Bruna Maria da Silva; OLIVEIRA, Maria Rosana da Costa. Povo Xukuru do Ororubá: lutas, resistências e insurgências no espaço agrário pernambucano. **Revista de Geografia**, Recife, v. 35, n. 5, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/view/236347>. Acesso em: 12 ago. 2021.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** Petrópolis: Editora Vozes, 1970.

RODRIGUES, Maria Guadalupe Moog. Indigenous rights in democratic Brazil. **Human Rights Quarterly**, v. 24, n. 2, p. 487-512, may. 2002. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20069611>. Acesso em: 29 jun. 2021.

ROHTER, Larry. **Rondon, uma biografia.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce.** Belo Horizonte/Itatiaia: Ed. Universidade de São Paulo, 1974.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Política Indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo (Orgs.). **O Brasil Imperial (1808-1889).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 175-206.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, n. 79, p. 71-94, nov. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?lang=pt>. Acesso em: 25 ago 2021.

SANTOS, Hosana Celi Oliveira. **Dinâmicas sociais e estratégias territoriais: a organização social Xukuru no processo de retomada.** 162 f. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

SECCHI, Darci. Autonomia e protagonismo indígena nas políticas públicas. In: JANUÁRIO, Elias; SELLERI, Fernando Silva; KARIN, Taisir Mahmudo (Orgs.). **Cadernos de Educação Escolar Indígena**, Barra do Bugres, UNEMAT, v. 5, n. 1, p. 11-20, 2007.

SILVA, Edson. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 7, n. 12, p. 89-102, abr. 2007. Disponível em: <https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/133>. Acesso em: 10 ago. 2021.

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. Recife: Editora UFPE, 2017.

SIQUEIRA, Maria Isabel de. **Direito e Estado no Brasil Filipino**: inovação ou continuidade legislativa. Jundiaí: Paco Editorial, 2011.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Capítulo VIII – Dos Índios. In: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; MENDES, Gilmar Ferreira; SARLET, Ingo Wolfgang; STRECK, Lênio Luiz (Coord.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013. p. 2147-2158.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003. p. 71-110.

SOUZA, Pedro Daniel dos Santos; LOBO, Tânia. Da aplicação do Diretório Pombalino ao Estado do Brasil: povos indígenas e políticas linguísticas no século XVIII. **A Cor Das Letras**, v. 17, n. 1, p. 46–59, 2016. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1445>. Acesso em: 20 dez. 2021

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. **As fronteiras do ser Xukuru**: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste. 116 p. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. **Ilha**: Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 217-245, ago. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2008v10n1p217>. Acesso em: 25 abr. 2021.

THOMAS, Georg. **A política indigenista dos portugueses no Brasil**: 1500-1640. São Paulo: Loyola, 1982.

VITORELLI, Edilson. **Estatuto do Índio**: Lei nº 6.001/1973. Salvador: Editora Juspodivm, 2018.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y educación intercultural**. 2009. (Conferência apresentada no Seminário “Interculturalidad y Educación Intercultural”, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz). Disponível em: https://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_150569_4_4559.pdf. Acesso em: 14 jun. 2021.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. Ponencia presentada en: Seminario Pluralismo Jurídico, Procuraduría del Estado; Ministerio de Justicia, Brasília, 13-14 de abril 2010. Disponível em: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6205/1/Walsh,%20C.-CON-002-Interculturalidad.pdf>. Acesso em: 1 out. 2021.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 131-152, jul./dez. 2008. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>. Acceso em: 17 mar. 2021.

WALSH, Catherine. **La educación intercultural en la educación**. Lima: Ministerio de Educación, 2005.