



História Unisinos  
ISSN: 2236-1782  
efleck@unisinos.br  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Brasil

Soares dos Santos Bicalho, Poliene  
Estado autoritário, sociedade civil e aspectos sobre a emergência de Movimentos Indígenas  
História Unisinos, vol. 24, núm. 2, 2020, Maio-, pp. 296-308  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.413/hist.2020.242.10>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579865459011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org  
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc  
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal  
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa  
acesso aberto

# Estado autoritário, sociedade civil e aspectos sobre a emergência de Movimentos Indígenas

Authoritarian state, civil society and aspects of the emergence of Indigenous Movements

Poliene Soares dos Santos Bicalho<sup>1</sup>

poliene.soares@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8324-8743>

---

**Resumo:** O objetivo deste artigo é analisar as relações entre Estado autoritário e sociedade civil no Brasil, tendo como pano de fundo os indígenas e as sempre tensas questões que permeiam as posições e imposições relativas aos mesmos; especialmente no que tange às legislações indigenistas e aos olhares da sociedade mais ampla quanto aos direitos destes povos; além da atuação da Sociedade Civil organizada, durante o período de sistematização e emergência do Movimento Indígena no Brasil, no sentido de garantir estes direitos a partir de políticas efetivamente comprometidas. A hipótese central debruça-se sobre a assertiva de que as políticas indigenistas no Brasil apresentaram sempre um caráter autoritário, com vistas a atender aos interesses de setores outros diversos, e não propriamente os dos indígenas. A Ditadura Militar (1964-1985) notabiliza-se apenas por ser um momento no qual esta prática se torna mais evidente. Para tanto, foram utilizadas, entre outras, fontes históricas de diferentes matizes, com ênfase em dossiês relativos à temática indígena, produzidos durante o referido Regime, e obtidos junto ao Arquivo Nacional (Coordenação Regional de Brasília-DF). Ressaltam-se as contradições da política indigenista oficial, diante da ascendência do Movimento Indígena, permeada por ideologias pautadas nas noções de Segurança Nacional, assimilação e integração das populações indígenas à sociedade mais ampla. Por fim, é notória a presença de uma cultura política autoritária ao longo do processo de criação e formação do Movimento Indígena no Brasil, o que dificultou a sua sustentabilidade e ampliou a sua necessidade de continuar a luta por reconhecimento.

**Palavras-chave:** Movimento Indígena, Estado autoritário, sociedade civil, políticas indigenistas, legislação.

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze the relation between the authoritarian State and civil society in Brazil, against the background of the indigenous people and the old issues that permeate positions and impositions related to them; specially regarding the legislation about the indigenous people and society's broader view about the rights of these people; besides the organized civil society's actions, during the period of systematization and emergence of the Brazilian Indigenous Movement that aimed to ensure these rights based effectively committed policies. The main hypothesis claims that the indigenous policies in Brazil have always had an authoritarian character, intending to meet only the interests of several other sectors instead of the indigenous people. The Military Dictatorship (1964-1985) only distinguishes itself for being a moment in which this practice has become clearer. For this purpose, the author used, among others, historical

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Goiás (UEG), Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER), Graduação em História. Av. Juscelino Kubitschek, 146, Bairro Jundiaí. 75110390 Anápolis, Goiás, Brasil.

sources of different characteristics, focusing on dossiers related to the indigenous issue, produced during the mentioned Regime and obtained at the National Archive (Regional Coordination of Brasília-DF). The article highlights the inconsistencies of the official indigenous policies faced with the Indigenous Movement's ascendancy. The latter were permeated by ideologies guided by National Security notions and by the assimilation and integration of the indigenous population with the broader society. Finally, the presence of an authoritarian political culture during the creation and formation process of the Brazilian Indigenous Movement is notorious, which has been an obstacle for the Movement's sustainability and reinforced the need to keep fighting for recognition.

**Keywords:** Indigenous Movement, authoritarian State, civil society, indigenous policies, legislation.

*[...] Passar uma estrada em cima de uma aldeia é um crime. Por que não desviar? O Brasil é muito grande. Isso é triste.*  
Txibaibou-Bororo (1975, p. 41).

As relações entre o Estado brasileiro e os indígenas nunca foram tranquilas. O cerne dos conflitos, obviamente, é a terra e os direitos imprescritíveis destes povos sobre ela. O Brasil é um país no qual o Estado nacional se apresenta de maneira onipotente e centralizadora, em consonância com as características de um Estado patrimonialista<sup>2</sup> – de acordo com a concepção weberiana do termo e com a análise que dela faz Sérgio Buarque de Holanda.<sup>3</sup>

O Estado centralizador brasileiro se caracterizou também pela influência aristocrática herdada da sociedade escravocrata e pelas relações interpessoais que perpassaram as épocas colonial, imperial e republicana. Esta especificidade repercutiu no caráter conservador da aristocracia agrária quanto à questão da terra no país. Em pleno século XXI há setores da sociedade nacional que se opõem à ideia de reforma agrária indiscriminadamente, além daqueles que acreditam que há muita terra para pouco índio no Brasil e que veem a demarcação das mesmas como sinal de atraso ao desenvolvimento econômico.<sup>4</sup>

Quanto às questões relacionadas à terra, o Estado brasileiro sempre atuou de maneira conservadora; não foi e não tem sido diferente em relação às terras indígenas. No período colonial, houve “uma aliança entre a burguesia

mercantil, a Coroa e a nobreza” (Viotti da Costa, 1999, p. 173), para fins de elaboração e aplicação da política de terras. A doação de lotes aos que tivessem meios de fazê-las prosperar foi a primeira medida tomada pela Coroa com o Regimento de Tomé de Souza, de 1548.

A situação caótica da propriedade rural na antiga colônia – diante do aumento das posses por ocupação – tornou-se tema de debates após a Independência e em 1850, quando foi criada a *Lei de Terras*. Atendendo aos interesses das elites nacionais, que em geral ocuparam os espaços mais importantes da política de Estado do período, esta lei buscou “regularizar a propriedade rural e o fornecimento de trabalho” (Viotti da Costa, 1999, p. 176).

Cinco anos antes, em 1845, foi criado o *Regulamento acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios*, período que Marta Amoroso (2014, p. 61) denominou de “Missão do Padroado (1845-1889)”; e, apenas a partir de então, o Império Brasileiro passou a legislar “para o conjunto da população indígena” (Sampaio, 2011, p. 30). Este Regimento demarcará, legalmente, as questões relativas à exploração da mão de obra indígena e, consequentemente, aspectos intrínsecos aos seus territórios, como a implantação dos aldeamentos e de políticas assimilaçãoistas mais expressivas, de caráter laico e religioso.

Neste período, o tema da demarcação das terras dos aldeamentos indígenas foi recorrentemente pugnado pelos atores diretos do “Programa de Catequese e Civilização dos Índios do governo do Império”, pois

<sup>2</sup> Para Raymundo Faoro, a herança patrimonial do Estado soberano brasileiro se remete ao tempo das dinastias de Avis e Bragança, que, pensada no curso da história, transferiu “a antinomia metrópole-colônia” para a antinomia “Estado-nação, com energias divorciadas, excêntricas no miolo e ajustadas apenas na superfície” (Faoro, 2000, p. 438). Esta assertiva se tornou evidente a partir da década de 1960, quando a crise dos Estados nacionais e a ampliação da luta em defesa dos direitos civis, sociais e étnicos reforçaram o debate em torno dos povos indígenas, entre outros.

<sup>3</sup> Sobre Estado Patrimonialista: “Dos princípios estruturais pré-burocráticos é o mais importante a estrutura patriarcal da dominação. Em sua essência, não se baseia no dever de servir a determinada ‘finalidade’ objetiva e impessoal e na obediência a normas abstratas, senão precisamente no contrário: em relações de piedade rigorosamente pessoais. Seu germe encontra-se na autoridade do chefe da comunidade doméstica [...]” (Weber, 1999, p. 234). E segundo Buarque de Holanda: “[...] A escolha dos homens que irão exercer funções públicas faz-se de acordo com a confiança pessoal que merecem os candidatos, e muito menos de acordo com as suas capacidades próprias. Falta a tudo a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático [...]” (1995, p. 146).

<sup>4</sup> Em uma pesquisa de opinião feita pelo Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (Ibope), a pedido do Instituto Socioambiental (ISA) no início do ano 2000, a seguinte pergunta foi feita à população nacional: “Considerando que os índios representam 0,2% da população brasileira e que possuem usufruto de 11% das terras do território brasileiro, ou seja, têm o direito de utilizar, com exclusividade, estas terras, qual destas frases melhor expressa a sua opinião sobre a quantidade de terras que os índios possuem para viver? 1. É muita terra (22%); 2. É a quantidade certa de terras (34%); 3. É pouca terra (34%); 4. Não sabe/não opinou (10%)” (Santilli, 2000, p. 67).

os “missionários declaravam que era impossível realizar a demarcação, já que os índios aldeados continuavam espalhados pelos rios, ainda que em contato com a direção dos aldeamentos onde estavam inscritos” (Amoroso, 2014, p. 58). Neste mesmo sentido, endossa Vânia Maria Losada Moreira:

[...] a ação institucional ocupou-se fundamentalmente do fomento de aldeias e missões para “civilizar” e “catequizar” as chamadas “hordas selvagens” do País, dando pouca atenção a outros fatores que também afetavam ou poderiam ter impacto sobre a população indígena daquele período. Isso fica bastante evidente em relação aos direitos territoriais e patrimoniais dos índios, em que prevaleceu a simplificação, o descaso, e até mesmo a arbitrariedade (2002, p. 154).

A partir de 1850 só poderia adquirir terras quem pudesse pagar por elas ou as herdasse, e aquelas já adquiridas a partir de doações deveriam ser regulamentadas. Para os indígenas, a nova lei não deveria trazer preocupações, já que os mesmos detêm o título do Indigenato (Princípio do Indigenato, Alvará de 1º de abril de 1680), ou seja, o direito originário às suas terras por serem índios e os primeiros habitantes do território brasileiro.

Entretanto, a situação destes povos em relação a este direito – mesmo depois da Constituição de 1988, que adotou o princípio do Indigenato ao legislar sobre as terras indígenas –, sempre foi tensa. Casos de assassinatos e conflitos entre indígenas, fazendeiros e posseiros são inúmeros<sup>5</sup>, causados por invasões das terras indígenas e, muitas vezes, com a conivência do Estado e dos órgãos responsáveis.

## Tutela e legislação indigenista em um Estado de direito autoritário

O caráter autoritário do Estado brasileiro não se pôs à vista apenas durante a Ditadura Militar (1965-1985). A tendência ao autoritarismo aparece em vários outros momentos e em diversas situações. A relação do Estado com os indígenas sempre foi marcada pela forte “ênfase na

disciplina militar expressa numa virtualidade do discurso indigenista, quiçá um de seus componentes fundamentais, mas não o único” (Souza Lima, 1990, p. 68).

Sob influência do positivismo<sup>6</sup>, a militarização de assuntos indígenas começou a sua saga com a presença do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, especificamente durante a criação e atuação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)<sup>7</sup>, a partir de 1910. Com a implantação da República (1889) e o processo de construção da mesma, a “questão indígena voltou a ficar em evidência” (Rodrigues, 2019, p. 188). Basicamente formado por engenheiros-militares, este órgão representou, desde sempre, um instrumento do Estado comprometido com os ideais integracionistas da época, em detrimento de uma política indigenista de fato interessada na sobrevivência e no respeito às populações indígenas.

Atrair e pacificar os indígenas para que eles se tornassem verdadeiros brasileiros e, futuramente, trabalhadores como todos os demais, era o almejado; juntos, todos construiriam a Nação forte e única. O projeto do Estado-nação, aplicado pelos militares, avançou sobre o território conquistando terras e populações. Segundo Souza Lima, os indígenas foram vítimas de uma verdadeira “guerra de conquista” e, conquistados, mais uma vez passaram à condição de tutelados pelo Estado ou, mais precisamente, pelos militares.

A tutela indígena foi regulamentada pelo Código Civil Brasileiro de 1916 – Lei Nº 3.071–, que viu o índio (conceituação genérica) como um ser transitório, ou seja, deixaria de ser tutelado à medida que se adaptasse à civilização do país, como descrito no Dossiê Regime Tutelar Indígena, de 1984, encontrado no Arquivo Nacional, Coordenação Regional de Brasília. Os indígenas, assim como os pródigos e as pessoas que tinham entre 16 e 21 anos, comporiam a categoria dos relativamente capazes.

O Código em epígrafe, do citado Dossiê, refere-se aos indígenas nestes termos: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o que cessará à medida que se forem adaptando à civilização do país” (Beviláqua, 1984, p. 11). Para Clóvis Beviláqua, o uso do termo “silvícola” no Código se explica

<sup>5</sup> Como exemplo, o caso Mangueirinha é representativo e demonstra o quanto é tensa e ambígua a relação entre o Estado e os índios, principalmente quando a questão em pauta é a terra. “Em 12-05-1949 foi celebrado um acordo entre o Ministério da Agricultura e o governo estadual de Moisés Lupion, mediante o qual foram usurpados 90 mil alqueires em 6 áreas indígenas do Estado, reservando aos índios apenas 1/3 das suas terras [...] Descrentes da Justiça e da Funai, os Kaingang e Guarani passaram a organizar-se para a recuperação de 8.976 ha, correspondente à área em litígio judicial [...] Esta luta vem lhes custando ameaças constantes e, inclusive, já possuem vítimas: o líder guarani ‘Paraguaião’ (Norberto Gabriel Poty) e o cacique Kaingang Ângelo Cretá, representantes e heróis da resistência indígena na região, emboscados em janeiro de 1980” (Índios: Direitos Históricos, 1982, p. 76-77). Atualmente, a situação não é muito diferente, basta observar os últimos conflitos por terra envolvendo ruralistas e indígenas Guarani-Kaiowá em regiões do Mato Grosso do Sul em 2015 e 2016.

<sup>6</sup> Desde o final do século XIX, a ideologia positivista ganhou força – influência do positivismo de Augusto Comte – com a atuação de Benjamin Constant junto aos jovens oficiais que almejavam encontrar no Estado o caminho para se tornarem cidadãos plenos. Ocorreu, nesse momento, a aproximação entre os militares e o Estado, para onde recorriam diversos setores da sociedade (militares, profissionais liberais, etc.) em busca de melhores condições de trabalho.

<sup>7</sup> “Durante todo o processo de formação do Estado Brasileiro, promoveram-se políticas assimilatórias, entendidas como mecanismos voltados para proporcionar a ‘integração’ das populações nativas no Brasil à sociedade nacional. Em 1910, quando da criação do SPILTN, pretendeu-se novamente enquadrar o indígena na cultura europeia, agora sob uma nova ótica: o índio trabalhador nacional. Segundo tal concepção, o Estado brasileiro estava apresentando às populações autóctones o progresso, de modo que eles iriam juntar-se às fileiras da modernização no Brasil, sob a égide do ideário positivista” (Rodrigues, 2019, p. 196).

pela intenção de referir-se aos habitantes da floresta, e não aos indígenas já inseridos na comunidade nacional. Para aqueles desde logo assimilados<sup>8</sup>, as leis seriam as mesmas do direito comum aplicado aos demais brasileiros. Observa-se aqui a intenção, anunciada por John Manuel Monteiro, de isolamento “da sociedade indígena no tempo e no espaço”, pois, sob a “perspectiva de aculturação, os índios assimilados ou integrados à sociedade que os envolve seriam, de alguma maneira, menos índios” (2001, p. 5); ou mesmo não mais indígenas.

A tutela indígena no Brasil não surgiu no século XX, pois, desde o século XVI, o exercício da mesma se tornou uma prática comum. Inicialmente, os missionários de diferentes ordens religiosas a exerceram como parte do projeto colonial português através do Padroado Real<sup>9</sup>. Durante os séculos XVI e XVII, as missões “prepararam a mão-de-obra formalmente livre e controlaram sua distribuição entre os colonos” (Carneiro da Cunha, 1987b, p. 103). Face aos conflitos entre os colonos e os missionários, que discordavam entre si quanto ao projeto destes últimos, o Estado reforçou o “papel das ordens religiosas na administração da mão-de-obra indígena livre e, após muitas oscilações, tal papel foi consolidado pelo Regime das Missões em 1686” (Carneiro da Cunha, 1987b, p. 104).

Em meados do século XVIII, as missões foram secularizadas, e as reformas do Marquês de Pombal marcaram a “transição da escravidão indígena para o trabalho assalariado”, com o Diretório dos Índios<sup>10</sup>, o que deu origem ao conceito de “tutela orfanológica”, de acordo com Carneiro da Cunha (1987b, p. 104). Com a Lei de 7 de junho de 1755, os missionários perderam o direito à administração dos índios, então transferida ao Estado português. Deste modo, o Estado “não só devolvia aos índios sua liberdade, mas também, é essencial reter, reco-

nhecia sua autonomia política”. Para Carneiro da Cunha, a relação entre a Coroa e o governo colonial complicou-se após a “publicação das ‘leis das liberdades’” (1987b, p. 104).

Com a Lei de 27 de outubro de 1831, os indígenas, ainda “em servidão”, foram colocados sob a tutela do Juiz de Órfãos<sup>11</sup>, e também se libertaram aqueles ainda escravizados em guerras justas. A tutela orfanológica tinha um caráter especial e não se estendeu a todos os indígenas; entretanto, não apenas estes foram tutelados pelo Poder Público, mas também as suas terras. Com o já citado Regulamento das Missões de 1845, os diretores de índios voltaram a administrar as aldeias, que, após a Lei de Terras de 1850, passaram a ter que cuidar dos registros das terras dos aldeamentos.

Toda essa trajetória trouxe para o século XX uma visão infantilizada do índio – situação encarada como transitória, já que o mesmo passaria por estágios de adaptação que o inseriria na sociedade mais ampla; e foi nessa perspectiva que se elaborou a ideia de tutela indígena apresentada no Código Civil de 1916. Na verdade, a tutela foi concebida como “um instrumento de defesa das terras indígenas pelo Estado”, que, mal interpretada, acabou legando aos indígenas uma conotação infantilizada ao longo do século XX.<sup>12</sup>

Assim, a tutela se encaixou numa lógica perfeita imaginada por um Estado conservador que objetivou – baseado na doutrina positivista de Augusto Comte, que concebia o progresso da civilização ocidental a partir de uma missão civilizadora, segundo a qual os índios que já se encontravam no estado positivo deveriam ajudar os que ainda não estavam – proteger, respeitar e assimilar os indígenas, uma vez que para se tornarem cidadãos como todos os outros deveriam despojar-se “de sua condição étnica específica” (Carneiro da Cunha, 1987a, p. 162); ou seja,

<sup>8</sup> É necessário diferenciar assimilação de integração. De acordo com Pedro Agostinho, o uso antropológico do termo “integração” recobre-se de “um conjunto de formas de articulação entre sociedades indígenas privadas de sua autonomia e a sociedade nacional que as domina, verificadas nos planos do econômico, do social e do político. Mas não é por efeito dessa articulação que elas deixam de ser as tais entidades étnicas distintas, ou de ser por isso discriminadas. Só se o inverso ocorresse, se a perda cultural e de identidade étnica fosse completa e a ex-sociedade tribal se diluísse, indistinta, no interior da sociedade nacional, seria cabível falar de *assimilação*. Mas esta, como deliberado objetivo político, é vedada pelo Estatuto do Índio (art. 1º, art. 2º, V, VI, IX), pois tem como pressuposto a destruição da cultura tribal e a quebra de sua coesão social, além da provável perda das terras grupais; o que, mesmo ocorrendo, não é, no entanto, aval de que a assimilação seja alcançada” (Agostinho, 1981, p. 35-36). Nesta mesma perspectiva, observa-se que as noções de assimilação e integração podem ser apreendidas por viés similar ao da noção de aculturação, que, segundo Nathan Wachtel (1971), resulta de “ações recíprocas” entre culturas distintas e em contato, cuja relação é marcada por “sociedades de fuerza desigual, uma dominante e outra dominada” (p. 27). Contudo, não se pode ignorar a resistência cultural desta última em relação à primeira, assim como as possibilidades reais de trocas culturais entre ambas. Logo, uma cultura submetida a uma relação de forças desiguais, como as aqui tratadas, não está, necessariamente, fadada a desaparecer, mas sim a se ressignificar, de várias maneiras, através de adaptações, reajustes, trocas, acomodações, imposições, etc.

<sup>9</sup> Padroado: “Instituiu-se que, a partir do século XIII, as monarquias ibéricas criaram para estabelecer alianças com a Santa Sé. O padroado português consistia na concessão de privilégios e na reivindicação de direitos, invocando a coroa sua qualidade de protetora das missões eclesiásticas na África, na Ásia e no Brasil. Neste último, distinguiram-se dois tipos de padroados: o Real e o da Ordem de Cristo. Estes padroados, quer espanhóis, quer portugueses, eram regulados e autorizados por bulas pontifícias. Graças a essa instituição – Padroado Real (português) e Patronazzo (espanhol) – as coroas ibéricas exerciam grande influência na administração eclesiástica de seus impérios ultramarinos [...]” (Azevedo, 1997, p. 312).

<sup>10</sup> “A legislação conhecida como Diretório dos Índios passou desde então a regular a situação de transição entre a condição de “gentio” ou “selvagem” e a de vassalo da coroa portuguesa. Ela atuava, porém, face um fluxo constante de descimentos de novos grupos indígenas, que mantinha intensamente frequentadas as zonas de fronteira entre a vida dita selvagem e a incorporação nos aldeamentos” (Sampaio, 2011, p. 12).

<sup>11</sup> Diante de vários desencontros, o Governo colonial decidiu que para impedir a evasão dos índios libertos dever-se-ia colocá-los sob o Regimento dos Órfãos, para onde eram encaminhados os vadios, ignorantes e os que não queriam trabalhar. Foi daí que surgiu a ideia deturpada da orfandade indígena. Estes indivíduos passaram à tutela do Juiz de Órfãos, responsável por “zelar pelos bens de seus tutelados e velar sobre os contratos de trabalho e sua remuneração” (Carneiro da Cunha, 1987b, p. 110).

<sup>12</sup> Com o Novo Código Civil – Lei Nº 10.406 de 10 de janeiro de 2002 – os índios foram excluídos do grupo dos considerados relativamente incapazes. O Artigo 4º cita apenas “I – os maiores de dezesseis e menores de dezoito anos; II – os ebrios habituais, os viciados em tóxicos, e os que, por deficiência mental tenham o discernimento reduzido; III – os excepcionais, sem desenvolvimento mental completo; e IV – os pródigos.” No Parágrafo único do mesmo artigo lê-se: “A capacidade dos índios será regulada por legislação especial” (BRASIL. *Novo Código Civil*, 2002, p. 65).

[...] o nativo deveria evoluir “espontaneamente” ao estágio positivo. Mas, como é observado, o confrade do Apostolado ressaltava o uso de métodos que pretendiam trazer o nativo à sociedade nacional, ao processo de modernização, que deveria perpassar todos os setores da sociedade brasileira. Nota-se que a ideia do Positivismo no Brasil, transmitida pelo Apostolado — neste caso, a partir de Teixeira Mendes — era um tanto dúvida, pois se, por um lado, o seguidor de Comte pretendia assegurar o respeito para com as populações nativas, por outro sugeria mudanças a serem empreendidas na dinâmica cultural das populações autóctones (Rodrigues, 2019, p. 194).

Souza Lima defendeu que o poder tutelar configurou, na verdade, “um poder estatizado” que se fez representar por órgãos oficiais como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cujas funções estratégicas e táticas, de “matriz militar da guerra de conquista, estão sempre presente” (Souza Lima, 1995, p. 74). Durante o Estado Novo, enquanto o SPI vigorou subordinado ao Ministério da Agricultura, houve demonstrações claras de que a intenção do Estado era transformar o índio em um trabalhador rural como outro qualquer.

Foi neste contexto de Marcha para o Oeste que surgiram parques indígenas, semelhantes ao Parque Indígena do Xingu, criado em 1961 – cuja ideia foi lançada entre as décadas de 1940 e 1950, durante o processo de penetração territorial rumo ao interior do país – para onde indígenas de diferentes etnias foram levados e misturados sem se considerar a diversidade e as rivalidades existentes entre as mesmas. Não sem a presença e a participação dos militares surgiram reservas indígenas que funcionaram como “estufa para que os grupos da região pudessesem se aculturar paulatinamente” (Souza Lima, 1990, p. 70).

No curso da Ditadura Militar (1964-1985), a presença do Estado autoritário tornou-se mais evidente, mediante um projeto de governo no qual os índios foram tidos como verdadeiros empecilhos ao progresso, então, em marcha. Todos os que apoiaram iniciativas de defesa

aos índios enquanto grupos étnicos diferenciados foram vistos como opositores ao regime. A política de integração nacional incentivou a criação das reservas indígenas, o que favoreceu a desintegração cultural destes povos e a liberação de suas terras originárias ao desenvolvimento do país.

Com a Constituição de 1988, o exercício da tutela ficou ameaçado, já que a nova Carta reconheceu aos indígenas e às suas comunidades e organizações o direito de defendrem os seus interesses sem a necessária intervenção do órgão oficial responsável, ou seja, a FUNAI. Diante de tais avanços, as populações indígenas de todo o país têm se organizado, através de associações e organizações que representam os interesses e os direitos dos povos, em variadas instâncias do Estado e da comunidade nacional e internacional.

No entanto, outro projeto de lei – lei específica dos indígenas – ainda continua em tramitação no Congresso Nacional desde 1991. Trata-se do Novo Estatuto dos Povos Indígenas<sup>13</sup>, que pretende revisar e atualizar a Lei Nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio. Essa lei surgiu em um contexto no qual o autoritarismo do governo militar alcançou seu ápice. Eram os anos do ‘Brasil grande’, do Brasil dos projetos militares<sup>14</sup>.

Para Gustavo Lins Ribeiro, esta foi, na verdade, uma característica dos grandes projetos militares: o caráter autoritário. O autoritarismo militar, presente em uma política de realização de grandes projetos, não vislumbra nenhuma possibilidade alternativa que impeça danos irreversíveis às comunidades locais. Assim, “uma vez que a execução de um grande projeto esteja definida em altos níveis de poder político-econômico, a população local raramente, para não dizer nunca, tem voz ativa na necessidade de implantação ou não do projeto, ou no modo como ele vai ser executado” (Ribeiro, 1990, p. 88).

Essa assertiva explica o questionamento do índio Txibaibou-Bororo, durante a realização da 2ª Assembleia de Chefes Indígenas de 1975, que aparece na epígrafe deste artigo “[...] Passar uma estrada em cima de uma aldeia é um crime. Por que não desviar? O Brasil é muito grande. Isso é triste” (1975, p. 41). Para as populações indígenas que tiveram suas terras invadidas e viram mui-

<sup>13</sup> Projetos de Lei N. 2.057, de 1991; N. 2.160, de 1991, e N. 2.619, de 1992, que instituem o Estatuto dos Povos Indígenas. A última versão do texto desta nova lei foi elaborada com a participação direta de várias lideranças indígenas, representadas pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), e aprovada pela Comissão Nacional de Política Indigenista no dia 5 de junho de 2009. Essa proposta se encontra no Congresso Nacional aguardando aprovação. A última postagem da Mesa Diretora Câmara dos Deputados, relativa ao Projeto de Lei N. 2.057/1991, é de 20/06/2012. Disponível em MERCADANTE, A. <https://www.camara.leg.br/propositoWeb/fichadetramitacao?idProposicao=17569>. Acesso: 17/04/2020 às 9:22h. A partir de uma destas propostas, tramita no Senado o Projeto de Lei n. 169, de 2016, de autoria do Senador Telmário Mota (PDT/RR), que “Regula a situação jurídica dos Índios, de seus povos e de suas comunidades, com o propósito de proteger e fazer respeitar sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e todos os seus bens. Estatuto dos Povos Indígenas.” Desde o dia 14/02/2019, o PL encontra-se na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (Secretaria de Apoio à Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania). Disponível em: MOTA, T. <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materiais/-/materia/125563>. Acesso em 17/04/2020 às 9:30h.

<sup>14</sup> Um desses colossais projetos, entre tantos, atingiu diretamente alguns povos indígenas da Amazônia, muitos ainda sem nenhum ou pouco contato com a sociedade nacional. A Transamazônica (BR-230), uma das obras faraônicas da administração dos militares, projetada durante o Governo do presidente Emílio Garrastazu Médici (1969-1974) – foi inaugurada antes de ser concluída em 1972, como parte do projeto que almejava integrar e controlar o território nacional a todo custo (Ribeiro, 1990, p. 89), mesmo que para isso centenas de indígenas fossem sacrificados. “A Transamazônica foi a grande obra inconclusa do período mais autoritário do Brasil. Foi apresentada como a integradora da nação, que iria juntar os pontos mais remotos do país ao seu centro propulsor. Sem ter cumprido essas metas, ela, no entanto, provocou diversos desastres no que concerne às populações indígenas. Em primeiro lugar, pelo simples fato de ser aberta em áreas indígenas, surgiu a necessidade imediata de se contatar povos indígenas, como o Parakanã e Assurini e, em alguns casos, fazer transferências de grupos e aldeias para outras áreas. Nesse processo, muitos índios morriam em pouco tempo após o contato e posteriormente nas suas novas áreas [...]” (Gomes, 1988, p. 177).

tos dos seus morrerem, não havia nenhuma coerência na lógica dos grandes projetos militares, mas, naquele contexto de autoritarismo militar, os seus clamores eram completamente inaudíveis.

Os sinais de mudança dessa realidade vieram de fora, do contexto internacional favorável à luta em prol dos direitos humanos, civis e étnicos, em vários países do mundo. Entre outros exemplos, os resultados negativos que a construção da Transamazônica trouxe alcançaram as manchetes da imprensa internacional e afetaram a imagem do Brasil no exterior.

Neste cenário, o Estatuto do Índio surgiu, então, como um artifício para minorar as “acusações de omissão ou mesmo comprometimento em práticas etnocidas” (Oliveira, 1985, p. 18) que o Brasil vinha sofrendo de entidades internacionais envolvidas na luta em defesa dos direitos indígenas. Como o Código Civil de 1916, a Lei Nº 6.001 enxergou a condição destes povos como transitória e os classificou em três estágios diferentes: isolados, em vias de integração e integrados<sup>15</sup>.

Assim, a tutela seria exercida pela FUNAI sobre aqueles indígenas e comunidades considerados ainda não integrados à comunhão nacional. Quanto à capacidade civil dos índios, esta poderia ser requerida pelos mesmos desde que tivessem: “I – idade mínima de vinte e um anos; II – conhecimento da língua portuguesa; III – habilitação para o exercício da atividade útil, na comunhão nacional; IV – e razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional” (Arquivo Nacional, Dossiê *Regime Tutelar Indígena*, 1984, p. 14).

A questão que se levanta, no entanto, é se os indígenas, uma vez integrados e liberados da tutela, também perderiam o direito às suas terras. Confundir tutela com direito originário à terra tem sido um comportamento recorrente entre representantes de setores contrários aos interesses indígenas e mostra o quanto a tutela foi mal interpretada pelo Estado brasileiro. Como ressaltou Alcida Rita Ramos, “tutela e indianidade não devem ser atreladas de modo que a ruptura com a primeira conduza automaticamente à negação da segunda” (1984, p. 284).

Essa posição foi amplamente defendida por setores contrários à causa indígena, inclusive o Estado, de modo especial em dois momentos: em 1978, quando o governo

tentou forçar a emancipação dos índios através do Decreto de Emancipação; e no início da década de 1980, quando a FUNAI delegou a si o direito de dizer quem era e quem não era índio através dos contestáveis “indicadores de indianidade”<sup>16</sup>.

Na verdade, as medidas autoritárias do governo em relação aos indígenas sempre visaram cercear direitos fundamentais à sua sobrevivência física e cultural, quando estes, por ventura, impõem obstáculos (reais ou imaginários) às políticas desenvolvimentistas em curso. No caso da tentativa de emancipação forçada de 1978, tempos de “milagre econômico”, interesses econômicos de ordem pública e privada estavam em jogo; e, nesse sentido, contestar a tutela passou a significar também um meio de eliminação do indígena, ou seja, “eliminado o índio como categoria, estariam suas terras também emancipadas” (Ramos, 1984, p. 284).

Contudo, uma coisa não implica a outra, uma vez que o “índio emancipado continua índio e, portanto, detentor de direitos históricos” (Carneiro da Cunha, 1981, p. 5). Mesmo quando “integrados” ou considerados como tal, os indígenas não deixam de ser o que são, *Akwé-Xerente*, *Iny-Karajá*, *A'uwe-Xavante* etc., e cabe exclusivamente a eles decidir quem pertence às suas comunidades, pois têm “o direito soberano de decidir quem lhes pertence: em última análise, é esse direito que a FUNAI lhes quer retirar” mediante a elaboração dos “indicadores de indianidade” (Carneiro da Cunha, 1981, p. 5),

Uma lei feita para não ser cumprida, é essa a sensação que se tem ao analisar a Lei Nº 6.001 de 1973 – “O Poder Executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas” (Artigo 65 in Carneiro da Cunha, 1987a, p. 230). Passaram-se 46 anos desde a aprovação da Lei e, de acordo com dados da FUNAI, publicados no Portal G1 em 2013, 115 das 672 terras indígenas existentes no Brasil encontram-se em estudo, ou seja, na fase de Identificação, que representa a primeira etapa para a demarcação das mesmas.<sup>17</sup>

Com a Constituição de 1988, o prazo para a demarcação foi prorrogado por mais cinco anos. A tutela do Estado, como se percebe, foi, em vários aspectos, omissa, o que contribuiu para o descrédito dos indígenas em relação ao seu tutor. A Carta atual não menciona a tutela, ao contrário, a partir dela o indígena passou a ter o direito de

<sup>15</sup> Artigo 4º: “I – Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; I – Em vias de integração – Quando, em contato intermitente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III – Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições características da sua cultura” (Brasil, Lei Nº 6001, Dossiê *Regime Tutelar Indígena*, 1984, p. 13).

<sup>16</sup> Os critérios adotados pela FUNAI para elaboração dos seus “indicadores de indianidade” foram amplamente debatidos e criticados por setores da sociedade civil, em especial a comunidade científico-acadêmica representada principalmente pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Em documento escrito pela Comissão Especial para Assuntos Indígenas dessa associação, tais indicadores foram considerados absurdos por apresentarem “perigosas formulações nitidamente racistas, demonstradas pela preocupação em identificar os índios através de suas características físicas”; além de ressaltar que “Toda e qualquer tentativa de atribuir uma determinada identidade a um grupo humano à revelia da sua vontade é uma violência contra a autodeterminação e os direitos de existência desse grupo humano, não importa quais sejam as justificativas por parte daqueles que exercem essa imposição” (ABA, *Indicadores de indianidade*, 1981, p. 2 – mimeografado).

<sup>17</sup> Identificação; Demarcação; Homologação; Regularização Fundiária (Brasil, Sociedades Indígenas e a Ação do Governo Brasília, 1996, p. 17).

se representar sem a obrigatoriedade da presença do tutor. Contudo, o antigo Estatuto continua em vigor enquanto o novo permanece sem aprovação no Congresso Nacional.

Embora as inovações da Carta de 1988 e os direitos conquistados demonstrem a inviabilidade da tutela, ela ainda existe na lei, pois o Estatuto de 1973 “encontra-se em situação extraordinária e transitória, em virtude de preceder a Constituição” (Santilli, 2000, p. 34). Assim, a proposta do Novo Estatuto dos Povos Indígenas e a luta para a sua aprovação se tornaram uma das principais reivindicações do Movimento Indígena no Brasil atual. A demora para a sua aprovação envolve fatores diversos, mas a falta de vontade política e a ausência “de consenso entre os índios sobre as várias questões e os diferentes aspectos do projeto de lei” (Luciano Baniwa, 2006, p. 61) são os principais motivos.

O paternalismo explicitado na noção de tutela adotada atua como uma prática cerceadora do direito das etnias à autodeterminação dos povos, e a má interpretação da mesma pelo Estado, mediante uma política indigenista falha, distanciou-a de sua originária função: “A finalidade da tutela é garantir a liberdade e não cerceá-la [...] pressupõe identidade de interesse entre tutor e tutelado [...] A tutela tem sido transformada em impesilho (sic) à livre manifestação da vontade do tutelado, que deveria informar e dirigir a ação do tutor” (Arquivo Nacional. Dossiê *Estudos sobre Emancipação Indígena*, 1980, p. 5),

## A sociedade civil e os direitos indígenas em tempos de abertura política

A sociedade civil é parte essencial do processo de luta contra o autoritarismo e em favor da democracia. Se nos séculos XVII e XVIII – tempos de Hobbes e Rousseau – a referida sociedade “representava uma ruptura com a *societas naturalis*” (Fernandes, 1995, p. 29), na década 1970 ela passou a ser entendida como forma de participação política envolvendo “elementos (indivíduos, movimentos, instituições) que compõem a sociedade civil”, assegura Rubem César Fernandes (1995, p. 29).

Para este autor, os períodos em que os regimes autoritários e totalitários ganharam força – como o Brasil na década de 1970 – demarcam períodos políticos favoráveis ao surgimento de uma sociedade civil atuante e dinâmica. A luta pela democracia das décadas de 1970 e 1980 caracterizou um momento histórico, propício para

que a sociedade civil organizada potencializasse suas ações através de variados grupos sociais e instituições civis.

Nesse contexto, Bernardo Sorj observou que a luta contra a ditadura tomou grandes dimensões, e a sociedade civil brasileira se destacou neste cenário com alguns grupos expressivos, como “a chamada imprensa nanica (os semanários *Opinião*, *Movimento*, *O Pasquim*)”; além de centros de pesquisa e organizações profissionais, como “a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), as pastorais da Igreja Católica, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e o novo sindicalismo, especialmente os do ABC paulista” (Sorj, 2007, p. 60).

A Igreja Católica foi uma das principais instituições a aparecer na cena nacional formalizando o seu compromisso com os mais necessitados, principalmente depois da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). Depois do Concílio e da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín (1968), a ala progressista da Igreja adotou posturas missionárias inovadoras e compatíveis com o momento histórico favorável à luta pelos direitos dos povos indígenas e o respeito às suas culturas.

Sob a perspectiva da Teologia da Libertação – cuja prática convoca os cristãos a “uma tarefa concreta, imediata, histórica, nesse mundo: combater por uma sociedade mais justa” e a fazer uma “transformação histórica da sociedade” (Catão, 1985, p. 20-21) – surgiu uma Igreja missionária e libertadora; este era o novo lema daquela que se tornou um importante instrumento da sociedade civil diante da luta pelos oprimidos e, em especial, em prol dos direitos dos indígenas. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) surgiu como órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1972, com o objetivo de construir uma relação diferenciada com as populações indígenas.

A imagem de uma Igreja cerceadora das liberdades, etnocêntrica e dominadora – como assinalou a Declaração de Barbados de 1971 – foi superada por uma “nova presença missionária junto aos povos indígenas” (Suess, 2002, p. 16). Os desafios da nova evangelização foram muitos, como lidar com um passado missionário cheio de desconfortos e conquistar um presente de respostas positivas no processo de conscientização e organização da luta indígena no Brasil.

Houve um esforço coletivo cuja proposta inicial foi fazer ecoar as vozes indígenas, tal como a narrativa produzida por Álvaro Tukano sobre o Movimento Indígena no Brasil e trabalhada por Mariana da Costa Aguiar Petroni (2015)<sup>18</sup>. Dessa iniciativa surgiram várias outras organizações de apoio ao índio e, posteriormente, diversas

<sup>18</sup> “Foi dessa maneira, por meio de seu livro, que Álvaro Tukano me apresentou a possibilidade de pensar a história da emergência do movimento indígena não apenas a partir da reivindicação da presença e da agência indígena na arena política nacional, mas a partir de seu próprio ponto de vista, o qual se caracteriza por narrar de uma maneira indígena e tukano sua própria história” (Petroni, 2015, p. 11).

organizações indígenas. Mencionam-se a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), que atuou na Paraíba, Bahia, Brasília, Rio de Janeiro, Paraná e Rio Grande do Sul; a Comissão Pró-Índio (CPI), presente no Acre, Maranhão, Rio de Janeiro e São Paulo; o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), em São Paulo; etc.

Em tempo, é relevante citar a importância do indigenismo alternativo de cunho religioso, que se refere à atuação das Igrejas, principalmente a Igreja Católica, junto às populações indígenas. A tradição missionária do cristianismo, voltada para o processo de catequização dos índios, é secular; e, no caso do Brasil, remonta ao início da colonização. Após muitos avanços e tropeços, que incluem afastamentos e reaproximações entre Estado e Igreja, contudo, em meados do século XX, esta última começou a ganhar novos créditos junto ao Estado quanto à sua ação missionária.

Como já aludido, com o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a popularização da Teologia da Libertação, a Igreja iniciou um novo momento como defensora dos povos indígenas. Em busca de um amplo processo de libertação e conscientização dos pobres e oprimidos, a Teologia da Libertação surgiu, na América Latina, impulsionada pelas ações repressoras dos governos ditatoriais militares, doravante a década de 1960, com o intuito de

*Refletir a partir da prática, no interior do imenso esforço dos pobres com seus aliados, buscando inspirações na fé e no Evangelho para o compromisso contra a sua pobreza em favor da libertação integral de todo o homem e do homem todo, é isso que significa a Teologia da libertação. (Boff, 1986, p. 19-20).*

Nesse contexto, a Igreja revestiu-se de práticas políticas e sociais cuja finalidade maior era devolver aos indígenas a condição de “sujeito da sua própria história. Sujeito, autor e destinatário de sua própria história. Essa foi a grande mudança” (Entrevista com D. Tomas Balduíno, 2010, s/p). Deste modo, o CIMI passou a exercer papel decisivo na luta pelos direitos dos povos indígenas.

*Junto com o movimento pró-indígena, desencadeado no seio da sociedade civil na década de 70, o CIMI procurou colocar a luta pela sobrevivência dos povos indígenas como parte da ampliação dos direitos democráticos do povo brasileiro e do reconhecimento da diversidade cultural e étnica do Brasil (Gomes, 1988, p. 195).*

Na condição de órgão de uma instituição religiosa, o papel do CIMI precisa ser analisado a partir do seu lugar de fala, a Igreja. Por conta disso, existem posições adversas quanto à sua atuação, e, com o protagonismo indígena

atual, percebe-se que entre algumas lideranças indígenas há certa precaução ao se falar do mesmo. Entretanto, não se pode ignorar a grande contribuição desse órgão no processo de conscientização dos próprios indígenas quanto aos seus direitos, assim como para a organização do Movimento Indígena no Brasil.

Sobre a organização deste Movimento, Beto Ricardo apresentou um quadro com trinta organizações de apoio aos índios ainda em atividade na década de 1990. Trata-se, na verdade, de organizações não governamentais que adquiriram relevante importância à época da ditadura no Brasil, ao se tornarem representativas das novas organizações que surgiram como porta-vozes da sociedade civil (Sorj, 2007, p. 61). Formou-se, na verdade, um tipo diferenciado de organização não governamental que atendia a variados setores da sociedade civil sem se identificar com uma base social e partidária específica.

Sorj observa que, em uma perspectiva sociológica, tratam-se de “organizações profissionais, nichos de empregos para ativistas sociais. Essas ONG (sic) se sustentam com financiamentos externos e se autolegitimam através do apelo a um discurso de ordem moral e demandador do Estado” (2007, p. 61). Ao longo da ditadura, elas se inserem no debate de oposição ao autoritarismo do Estado, então sustentado pela sociedade civil organizada.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também foi, no período, uma importante instituição de apoio ao índio e, juntamente com a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), organizou, através de suas entidades, meios de participação, auxílio e apoio ao processo de organização e atuação do Movimento Indígena no Brasil. A defesa dos direitos indígenas sempre foi o principal objetivo dessas instituições sociais.

Em 1980 foi criada a primeira organização eminentemente indígena (embora tenha contado com a ajuda de instituições da sociedade civil e da comunidade internacional): a União das Nações Indígenas (UNI), através da qual, e de outras organizações que surgiram depois dela, “como atores de sua própria história, os indígenas não somente reivindicam um novo lugar político como criaram seu próprio lugar de enunciação” (Petroni, 2015, p. 15). Seu objetivo era se tornar uma organização de âmbito nacional que representasse os povos indígenas de modo que as várias etnias existentes no país fossem ouvidas e tivessem seus direitos resguardados.

## Movimento Indígena e autoritarismo

A atuação do Movimento Indígena no Brasil não se furtou às pressões do regime militar autoritário. Cumpre observar a importantíssima presença e atuação

dos próprios indígenas nas organizações indígenas que o compõem, de modo que estes mesmos atores sociais, tratados como incapazes pelo Estado, foram os agentes conscientes e atuantes neste processo. A partir da década de 1970, durante a organização e a estruturação do Movimento, vários foram os indícios de que as Forças Armadas, através dos trabalhos do Conselho de Segurança Nacional (CSN) e do Serviço Nacional de Informações (SNI)<sup>19</sup>, interviveram diretamente em determinados assuntos vinculados ao mesmo.

Um exemplo claro desse caráter “fiscalizador” do Estado, referente aos impedimentos para que os indígenas dessem continuidade à organização de um Movimento de oposição ao cerceamento de direitos e às constantes invasões de territórios indígenas, foi a dissolução, por parte da FUNAI, então presidida pelo General Ismarth Araújo de Oliveira (de março de 1974 a março de 1979), da VII Assembleia de Chefes Indígenas, que reuniu cerca de 150 índios Tuxauas em Surumu-RR, em 1977 (Thomaz in Boletim do CIMI, 1980, p. 50).

A Assembleia foi dissolvida por Sebastião Amâncio da Costa, um dos responsáveis pela política indigenista dos anos 1970 e reconhecido por concretizar ações cruéis contra os indígenas no período da Ditadura Militar. A justificativa da FUNAI para a dissolução da Assembleia foi a de que o então presidente do CIMI, D. Tomás Balduíno – alvo de investigações do Regime devido à



**Figura 1:** Participantes da VII Assembleia Indígena dissolvida pela FUNAI - Surumu/RR - Jan/1977. Foto: Antônio Carlos Moura. Acervo do CIMI - Setor de Documentação.

**Figure 1:** Participants of the 7<sup>th</sup> VII Indigenous Assembly dissolved by FUNAI - Surumu / RR - Jan/1977. Photo: Antônio Carlos Moura. Collection of CIMI - Documentation Sector.

sua participação intensa na luta em defesa dos direitos indígenas – participaria do encontro.

Representantes de entidades de apoio ao índio, como o CIMI e a ANAÍ, foram proibidos de ingressar em áreas indígenas sob a acusação de “conscientizar os índios a usarem de violência na luta pela retomada da terra” (Arquivo Nacional, Dossiê *Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis*, 1980, p. 10-11), e D. Tomás Balduíno foi um dos notificados pelo sistema. Mas o que realmente motivou a dispersão do grupo naquela Assembleia de 1977 foi a intenção do Estado de reforçar a condição de tutelados dos indígenas e, como tal, não poderiam se organizar livremente, o que, efetivamente, já estava acontecendo na prática.

Após a implantação do Ato Institucional Nº 5 (AI-5, 13/12/1968), a Lei de Segurança Nacional foi modificada, e novamente o CSN teve suas funções alteradas pelo regime.

*[...] ampliando a concentração de poder político-militar na presidência e nas Forças Armadas, é preciso notar que a Lei de Segurança Nacional foi modificada em 1967 e 1969, de modo a incorporar as penalidades criadas pelos Atos Institucionais, dentre elas a pena de morte. Modificado também foi o Conselho de Segurança Nacional, cujas funções foram ampliadas pelas constituições de 1967 e 1969 e ainda pelo Decreto-Lei 348 de 4.1.68 (Oliveira, 1994, p. 51).*

O SNI “recebia verbas secretas e supervisionava os outros ‘departamentos de segurança’, inclusive a Divisão de Segurança e Informação (DSI), que se incorporou a todos os ministérios” (Chiavenato, 2004, p. 150). Após a implantação do AI-5, aquele órgão passou a ser controlado diretamente pelo Exército, com uma legislação específica que o protegia das intervenções do Congresso; enquanto o CSN “passa a ser o principal órgão de assessoria presidencial e coordenação de governo” (Oliveira, 1994, p. 52).

Durante o governo Geisel (1974-1978), que se definiu no plano político-institucional por realizar uma “abertura lenta, segura e gradual” (Reis, 2000, p. 65), foram feitas reformas no regime autoritário, tais como: a Lei de Segurança Nacional foi novamente modificada; houve a eliminação da pena de morte e da prisão perpétua; a “revogação dos banimentos e extinção da Comissão Geral

<sup>19</sup> A base ideológica que sustentou a autonomia desses órgãos, até mesmo durante o processo de distensão/abertura política, originou-se na Doutrina de Segurança Nacional, elaborada pela Escola Superior de Guerra. Esta foi criada em 1949 pelos militares e se tornou um “centro de doutrinação anticomunista e antivarguista” (Carvalho, 2006, p. 128). Entretanto, a origem do CSN remonta à década de 1930, quando a Constituição de 1934 criou o Conselho Superior de Defesa Nacional, futuro Conselho de Segurança Nacional. Com a Constituição de 1967, o Conselho de Segurança Nacional ampliou o seu campo de atuação, passando a julgar delitos civis e exercendo funções praticamente em “todos os assuntos da vida nacional” (Oliveira, 1994, p. 38). Já o SNI foi instituído em 13 de junho de 1964, também vinculado à Lei de Segurança Nacional, como uma das primeiras iniciativas dos militares ao passarem a ter Poderes Excepcionais do Executivo e Segurança Nacional. (Oliveira, 1994, p. 47).

de Investigações (29.11.78)”; e deixou de “vigorar o AI 5 (31.12.78)” (Oliveira, 1994, p. 92).

Contudo, mesmo durante a realização da Assembleia Nacional Constituinte, os militares – “que não foram pegos de surpresa pela Constituinte [...] preparando-se com antecedência para a reorganização institucional do país” (Oliveira, 1994, p. 128) – lutaram para manter em atividade o CSN e o SNI, além da concepção de Segurança Nacional. No entanto, segundo Oliveira, “as teses da permanência do Conselho de Segurança Nacional e da subordinação parcial ao poder civil” (1994, p. 130) não foram acatadas pelos deputados constituintes.

São vários os dossiês localizados no Arquivo Nacional, Coordenação Regional de Brasília-Distrito Federal<sup>20</sup>, que demonstram o quanto esses órgãos de controle militares estiveram atentos aos passos do Movimento Indígena no Brasil. A respeito das organizações de apoio ao índio, principalmente o CIMI e as ANAÍs, esses dossiês evidenciam as visões do regime sobre as mesmas, tratando-as como subversivas e incitadoras da violência.

A Associação Nacional de Apoio ao Índio foi criada em 1977, em Porto Alegre-RS, “após um seminário sobre o tema ‘O Índio Brasileiro: Um Sobreivente?’, realizado no período de 25 de abril a 15 de maio de 1977” (Arquivo Nacional, Dossiê *Associação Nacional de Apoio ao Índio*, 1977, p. 6). De acordo com o documento citado, do SNI, Agência de Porto Alegre, esta associação se definia, segundo informações de um jornal da imprensa local, como

[...] uma Sociedade Civil, de âmbito Nacional, sem fins lucrativos, com estatuto aprovado em Assembleia Geral e com uma diretoria provisória [...] sendo suas finalidades as de “lutar pela valorização das culturas indígenas”, e conscientização da opinião pública em relação ao caso (Arquivo Nacional, Dossiê *Associação Nacional de Apoio ao Índio*, 1977, p. 1).

Como é notório, a presença do SNI foi recorrente em assuntos tidos pelo regime como subversivos e desestabilizadores da ordem vigente. A própria ANAÍ foi classificada de subversiva, como se verificou no mesmo documento acima citado: “Em 11 de maio 77, a Comissão Organizadora da ANAÍ lançou nota oficial, de caráter subversivo, que foi publicada em 13 maio no jornal CORREIO DO POVO de PORTO ALEGRE, onde manifesta-se [...]” (Arquivo Nacional, Dossiê *Associação*

*Nacional de Apoio ao Índio*, 1977, p. 2). Em outro dossiê, a ANAÍ e o CIMI foram definidos como *agitadores externos*, sendo acusados de adentrarem em territórios indígenas disfarçados, “[...] a pretexto de estudos antropológicos, como inúmeros outros, todos apontando falhas e exagerando defeitos de nossa Organização, perante os índios” (Arquivo Nacional, Dossiê *Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis*, 1978, p. 3).

E ainda foram acusadas de incitar a violência, como se verificou no anexo 6 do Dossiê *Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor, quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis*, vinculado ao SNI, no qual o Presidente da FUNAI ressaltou:

*A ANAÍ e o CIMI estão trabalhando unidos, fazendo constantes incursões em áreas indígenas, apesar de proibidos, procurando conscientizar os índios a usarem de violência na luta pela retomada da terra. [...] A decisão da FUNAI, da retirada dos intrusos, contando com o apoio de Órgãos federais e estaduais, cortou o mal pela raiz, abortando os seus planos maquiavélicos de agitação. [...] Ao que parece, o objetivo do CIMI junto com a ANAÍ é a concretização da Federação Indígena, manobrada pelos mesmos, alijando a FUNAI, com o que teríamos agitação em larga escala em todo o país (Arquivo Nacional, “Relatório sobre os acontecimentos do Posto Indígena Rio das Cobras (Anexo 6)”, 1978, p. 10-11 in Dossiê *Situação dos Índios Brasileiros em face da Legislação em vigor quanto às terras que ocupam e aos seus direitos civis*, 1980, p. 10-11).*

No Anexo D do Dossiê *Regime Tutelar Indígena*, intitulado “Entidades de Apoio à Causa Indígena”, foram arroladas diversas organizações de apoio atuantes em todo o Brasil. Todavia, o mais importante desse documento é a discussão que ele traz sobre a legalização da UNI. Na visão do SNI, a UNI almejava, com o apoio de organizações civis como o CIMI, congregar as comunidades indígenas do Brasil, com o objetivo principal de “promover a autonomia cultural e a autodeterminação das nações e comunidades e sua colaboração recíproca” (Arquivo Nacional, Dossiê *Regime Tutelar Indígena*, 1984, p. 1).

Desse modo, a legalização da UNI passaria, na visão do SNI, pelo velho *temor* dos militares “de uma união de *nações* dentro da própria Nação Brasileira” (Arquivo Nacional, Dossiê *Regime Tutelar Indígena*, 1984, p. 2.

<sup>20</sup> O levantamento destes dossiês junto ao Arquivo Nacional, na Coordenação Regional de Brasília, realizou-se inicialmente através de algumas visitas ao mesmo no primeiro semestre do ano de 2008, onde alguns títulos de documentos foram selecionados através de um catálogo que trazia dados referenciais de uma pesquisa generalizada sobre a temática indígena. Uma vez escolhidos os títulos que poderiam ser úteis para o objeto de pesquisa em pauta, solicitou-se a reprodução (cópia) dos mesmos. Após pouco mais de um mês, depois de quitado o débito via GRU Simples em nome do Arquivo Nacional-RJ no dia 19/05/2008, a documentação foi-me encaminhada via Correios. A partir de então, começaram as leituras dos documentos e a seleção de fato, entre os vários dossiês, do material que ajudaria a compor este estudo. As referências corretas dos dossiês escolhidos aparecerão ao longo deste texto à medida que forem citados, assim como também na bibliografia.

Destaque do original). Assim, em prol da manutenção da soberania nacional – bem ao gosto dos discursos militares para justificar a constante inserção dos mesmos nas questões referentes ao Movimento Indígena – determinou-se que a FUNAI revisse a sua avaliação sobre a UNI, uma vez que o órgão já havia reconhecido a viabilidade da mesma “desde que composta, exclusivamente, por comunidades indígenas e com a assistência e sanção da FUNAI” (Arquivo Nacional, *Dossiê Regime Tutelar Indígena*, 1984, p. 2).

Ainda de acordo com o documento em pauta, a FUNAI teria que reexaminar o assunto, de modo que a organização indígena não fosse reconhecida e nem legalizada por ela, já que, para o regime,

- *não há amparo legal para que os índios fundem a UNI, pois o instituto da tutela é exercido em favor de pessoas físicas, jamais das jurídicas (Código Civil, Artigos 5º, 6º e 141, inciso I);*
- *por outro lado, é um paradoxo os indígenas reunirem-se em associação – a UNI –, com o objetivo de representar as nações e as comunidades que dela vierem a participar, quando o órgão Tutelar – a FUNAI – tem por objetivo e dever a mesma representação;*
- *a se considerar, ainda, o principal objetivo da UNI, anteriormente citado, ter-se-ia que aceitar a formação de uma união de “nações”, dentro da própria Nação Brasileira; e é contraproducente a legalização da UNI, por que a FUNAI, na qualidade de tutora legal dos índios, daria o atestado de não ter o necessário controle sobre eles, deixando que se guissem por grupos ou organizações, nem sempre afinados com os propósitos do órgão oficial de proteção, criando uma nova área de constante atrito e desgaste para o governo. (Arquivo Nacional, “Entidades de Apoio à Causa Indígena (Anexo D)”, in: *Dossiê Regime Tutelar Indígena, Sigla de origem: 17 AC, 16/08/1984, Número do ACE: A0452907, p. 2.**

Esta posição do governo, através do SNI, quanto à legalização da UNI, ficou confirmada também por documento de 24 de novembro de 1980, assinado pelo Ministro Chefe do Gabinete Civil, Golbery do Couto e Silva, e direcionado ao Ministro do Interior Mário David Andreatta, solicitando que “a FUNAI se abstenha de qualquer providência ou ajuda tendente a estimular a constituição da chamada ‘União das Nações Indígenas’” (Arquivo do CIMI, “Objeção clara do Governo à criação da UNI”, 1980, s/p).

A UNI, como se pode notar da leitura dos documentos, surgiu como uma organização indígena liderada pelos próprios indígenas, como Domingos Veríssimo Marcos, Álvaro Tukano e Marcos Terena, alguns dos seus fundadores, amplamente apoiada pelo CIMI, entre outras organizações de apoio, e incomodou muito o regime por trazer à tona questões incompatíveis com a ideologia integracionistaposta em prática pelo governo: autonomia cultural, nações indígenas, autodeterminação, representatividade política, atuação de lideranças, movimento indígena etc.

Nota-se que o próprio governo temia que a legalização da UNI conduzisse à perda de funcionalidade da FUNAI e ao crescimento do Movimento Indígena no Brasil, ao falar em “grupos e organizações, nem sempre afinados com os propósitos do órgão oficial de proteção”, o que de fato vem acontecendo desde a promulgação da Carta de 1988; e cada vez mais com a atuação direta das lideranças indígenas sem, como aconteceu no início do Movimento, a intermediação obrigatória de organizações indigenistas, como o CIMI, por exemplo.

Durante a Constituinte instituída em 1987, quando a política indigenista oficial se viu em uma conjuntura de renovação, a causa indígena continuou esbarrando em velhas questões relacionadas com a atuação do Conselho de Segurança Nacional. O processo de democratização em curso pautou-se em posições contraditórias, típicas do período de transição do governo autoritário ao governo democrático.

O Movimento Indígena, organizado na década de 1970, vinha se fortalecendo na década de 1980, e, durante a Assembleia Nacional Constituinte – diante da possibilidade real de ruptura com as atitudes autoritárias do regime – se deparou com o “projeto das fronteiras amazônicas denominado ‘Calha Norte’”<sup>21</sup>. Estruturado pelo Estado, na Secretaria-geral do Conselho de Segurança Nacional, tal projeto se caracterizou pela “intensificação da tutela militar [...] baseada na colonização e sedentarização dos índios em torno de batalhões de fronteira, aeroportos, missões religiosas e outros pontos de atração” (Santilli, 1991, p. 11).

Para o então Bispo do Xingu Erwin Krautler, presidente do CIMI naquela época, “a questão indígena está mesmo sendo tratada em nível de Conselho de Segurança Nacional”, e apenas aparentemente o Projeto Calha Norte objetivou zelar pelas fronteiras do país. Para o CIMI, “o projeto destina-se a viabilizar os investimentos do grande capital na região norte da Amazônia” (Arquivo

<sup>21</sup> “Entretanto, quando iniciou o processo de transição democrática o governo dos militares, ainda presente em alguns setores da administração federal tais como a Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional (CSN), insistiu em seguir implementando sua agressiva política econômica. Em 1985, a aprovação pelo presidente José Sarney do Projeto Calha Norte e a ampla intervenção dos militares nos assuntos indígenas que giravam em torno da mineração, ou seja, das terras indígenas e a concessão de exploração de riqueza no subsolo das mesmas, indicavam a existência de uma continuidade. Dessa maneira, o processo constituinte se colocava como um desafio. O destaque e o impacto que o movimento indígena havia conseguido durante o período militar colocou os índios em confronto direto com as diretrizes militares. Mas agora, como mais um movimento entre diversos movimentos que exigiam seus direitos, os defensores e lideranças indígenas foram obrigados a repensar suas propostas e suas estratégias” (Petroni, 2015, p. 183).

Nacional, "A causa indígena no ano da Constituinte. Uma nova Lei e as novas ameaças" in Dossiê *Questão Indígena. Relação nominal. Documentos Diversos*, 1987, p. 4 e 7), com o aumento da presença de militares em terras indígenas e a implantação de rodovias e de hidroelétricas em regiões onde a população indígena é predominante. Dessa visão também partilham Márcio Santilli e Leandro Mendes Rocha<sup>22</sup>, ao ressaltarem que o acesso às áreas indígenas das regiões, após a implantação do Projeto, foi dificultado a pesquisadores e organizações de apoio.

Por outro lado, àquela época, anos ainda de abertura política, o CIMI enfrentou uma verdadeira batalha com o Estado e com a imprensa, por insistir na utilização do termo Nações Indígenas. O jornal *O Estado de São Paulo* publicou matérias que depunham contra a lisura do órgão indigenista e o acusou de atender a outros interesses (de mineradoras estrangeiras), e não exclusivamente defender os interesses indígenas (Ricardo e Ricardo, 1991, p. 21). A campanha anti-indígena desenvolvida pelo jornal *O Estado de São Paulo*, principalmente no que se refere às acusações contra o CIMI, atendia aos "interesses assimilacionistas" de setores do Estado representados pelo Conselho de Segurança Nacional – CSN, a FUNAI e o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) (Santilli, 1991, p. 12).

Entretanto, segundo Santilli, tudo não passou de uma "conspiração" contra a Igreja Católica, representada pelo CIMI, e diversas outras organizações nacionais e internacionais que lutaram em prol da causa indígena. As provas das falsificações de documentos reproduzidas pelo referido jornal foram rapidamente descobertas e apresentadas a uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI), que foi instaurada no Congresso Nacional para apurar os fatos (Santilli, 1991, p. 13).

É notório que, embora não se estivessem vivendo mais os anos de chumbo da ditadura, o período de redemocratização foi marcado por práticas muito similares às empregadas naqueles anos. Organizações que, como o CIMI, ousassem ameaçar aqueles antigos interesses das elites (militares e setores mais conservadores da sociedade) poderiam ser *afastadas* da cena política/social, ainda que não mais pelas vias diretas da inibição, coação e tortura. O comprometimento do CIMI com o Movimento Indígena continuou enfrentando percalços ao longo de sua história, embora ainda caminhe de mãos dadas com algumas organizações indígenas.

Em síntese, importa-nos ressaltar neste estudo as contradições da política indigenista oficial diante da ascendência do Movimento Indígena, na qual foram inseridas – durante o período de abertura política e redemocratização do país – ideologias pautadas nas noções de Segurança Nacional, assimilação e integração das populações indígenas à sociedade mais ampla. Também é essencial ressaltar a presença de uma cultura política autoritária ao longo do processo de criação e formação do Movimento Indígena no Brasil, dificultando a sua sustentabilidade e ampliando a sua margem de *luta por reconhecimento*.

## Referências

- AGOSTINHO, P. 1981. *O índio e o direito*. Rio de Janeiro, Série OAB/RJ Debate 1, p. 26-61.
- AMOROSO, M. 2014. *Terra de índio: imagens de aldeamentos do Império*. São Paulo, Terceiro Nome.
- AZEVEDO, A.C.A. 1997. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 430 p.
- BOFF, L.; BOFF, C. 1986. *Como fazer Teologia da Liberdade*. São Paulo, Vozes, 165 p.
- BRASIL. 1973. Lei N° 6001 de 19 de dezembro de 1973. In: M. CARNEIRO DA CUNHA, *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo, Brasiliense, 1987b, 230 p.
- BRASIL. 1996. Sociedades Indígenas e a Ação do Governo. Brasília-DF, Presidência da República; Ministério das Relações Exteriores; Ministério da Justiça; Fundação Nacional do Índio, 35 p.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. 1995. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 220 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1987a. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo, Brasiliense, 178 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1981. Critérios de indianidade. *Revista Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, 167:4-5, abr.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1987b. *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo, Brasiliense, 230 p.
- CARVALHO, J.M. 2006. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 8<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 236 p.
- CARVALHO, J.M. 1987. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3<sup>a</sup> ed. São Paulo, Companhia das Letras, 196 p.
- CATÃO, F.A.C. 1985. *O que é Teologia da Liberdade*. São Paulo, Brasiliense, 104 p.
- CHIAVENATO, J.J. 2004. *O Golpe de 64 e a ditadura militar*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo, Moderna, 192 p.
- D'AGOSTINO, R. Brasil tem 672 terras indígenas; entenda como funciona demarcação. 05/06/2013. *G1. Globo*. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/06/brasil-tem-672-terrass-indigenas-entenda-como-funciona-demarcacao.html>. Acesso em: 17/04/2020 às 9:51h.

<sup>22</sup> "Inspirado em formulações geopolíticas concebidas na Escola Superior de Guerra, inicialmente o Calha Norte buscava garantir a integridade política e econômica do território brasileiro. Havia uma clara preocupação com o controle do subsolo. Algumas regiões abrangidas pelo projeto eram ricas em minérios, como a bauxita, o urânio e o ouro. Essa foi uma das razões que levaram um grupo de trabalho governamental a elaborar as diretrizes para a implementação de uma política destinada à fronteira amazônica [...] Os objetivos do plano são bem definidos: incremento das relações bilaterais com os países vizinhos, aumento da presença militar nas áreas de fronteira, recuperação dos marcos limítrofes, ampliação da infra-estrutura viária, aumento da produção energética, criação de pólos de desenvolvimento econômico e definição de uma política indigenista específica para a região. O projeto leva em conta o conceito de fronteiras vivas e de integração geoeconômica e estratégica, sem deixar de contemplar a questão social, principalmente, no capítulo dedicado à questão do índio" (Rocha, 2003, p. 58-59).

- ENTREVISTA COM D. TOMÁS BALDUÍNO. Entrevistadora: Poliene Soares dos Santos Bicalho. Casa Paroquial da Igreja São Judas Tadeu. Goiânia-GO. Dia 25/04/2010 às 16h00min. Duração: 1h46min17seg.
- FAORO, R. 2000. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. Vol. 1. 10<sup>a</sup> ed. São Paulo, Globo; Publifolha, 448 p.
- FERNANDES, R.C. 1995. Elos de uma cidadania planetária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28(10):15-34.
- GOMES, M.P. 1988. *Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis, Vozes, 237 p.
- LACERDA, R. 2008. *Os povos indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 240 p.
- LUCIANO BANIWA, G.J.S. 2006. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília, MEC/UNESCO; LACED, 224 p.
- MERCADANTE, A. PL 2057/1991. *Câmara dos Deputados*. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=17569>. Acesso em: 17/04/2020 às 9:22h
- MOTA, T. Projeto de Lei do Senado nº 169, de 2016. *Senado Federal*. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/125563>. Acesso em: 17/04/2020 às 9:30h.
- MOREIRA, V.M.L. 2002. Terras indígenas do Espírito Santo sob o Regime Territorial de 1850. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 22(43):153-169.
- MONTEIRO, J.M. 2001. Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo. Campinas, SP. Tese de Livre Docência, UNICAMP.
- OLIVEIRA, E.R. 1994. *De Geisel a Collor: forças armadas, transição e democracia*. Campinas, SP, Papirus, 352 p.
- OLIVEIRA, J.P. 1985. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: S.C. SANTOS; D. WERNER; N.S. BLOEMER; A. NACKE (org.), *Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos*. Ensaios. Florianópolis, Ed. UFSC, 183 p. 17-30.
- PETRONI, M.C.A. 2015. Índios em movimento: a trajetória política de Álvaro Tukano. Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281130>. Acesso em: 16/03/2019 às 17:11h.
- RAMOS, A.R. 1984. O Brasil no Movimento Indígena Americano. *Anuário Antropológico/82*, Fortaleza, UFC; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 281-286.
- REIS, D.A. 2000. *Ditadura Militar, esquerdas e sociedade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 85 p.
- RIBEIRO, G.L. 1990. Militares, antropologia, desenvolvimento. In: J.P. OLIVEIRA FILHO (org.), *Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras: antropologia e indigenismo*, 1. Rio de Janeiro, PETI/
- RICARDO, B.; RICARDO, F. (org.). 1991. *Povos indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*. São Paulo, CEDI; Instituto Socioambiental, 591 p.
- ROCHA, L.M. 2003. O Estado, as fronteiras e os índios no Brasil: algumas considerações. In: *I Encontro de Estudos Questão Indígena*. Brasília, Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 169 p. 48-130.
- RODRIGUES, C.R. 2019. O Apostolado Positivista do Brasil e o SPILTN: propostas e políticas para a questão indígena no Brasil. *Topoi*, Rio de Janeiro, 20(40):185-203, jan./abr. Disponível em: [www.revistatopoi.org](http://www.revistatopoi.org). Acesso em: 16/03/2019 às 11:49h. <https://doi.org/10.1590/2237-101x02004009>
- SAMPAIO, P.M.M. 2011. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- SANTILLI, M. 1991. Os diretos indígenas na Constituição brasileira. In: B. RICARDO; F. RICARDO (org.), *Povos indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*. São Paulo, CEDI; Instituto Socioambiental, p. 11-14.
- SANTILLI, M. 2000. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo, Ed. SENAC, 156 p.
- SORJ, B. 2007. Sociedade civil e política no Brasil. In: B. SORJ; M.D. OLIVEIRA (ed.). *Sociedade civil e democracia na América Latina: crise e reinvenção da política*. São Paulo, Instituto Fernando Henrique Cardoso (IFHC); Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, p. 59-72.
- SOUZA LIMA, A.C. 1990. Indigenismo e geopolítica: projetos militares para os índios no Brasil. In: J.P. OLIVEIRA FILHO (org.), *Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras: antropologia e indigenismo*, 1. Rio de Janeiro, PETI/Ed. UFRJ, p. 60-86.
- SOUZA LIMA, A.C. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 235 p.
- SUESS, P. 2002. Romper o mal-estar na missão: os povos indígenas e a Igreja pós-conciliar. *Perspectiva Teológica*, XXXIV(92):11-36, jan./abr.
- VIOTTI DA COSTA, E. 1999. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 7<sup>a</sup> ed. São Paulo, Ed. UNESP, 490 p.
- WACHTEL, N. 1971. *Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- WEBER, M. 1999. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 2. Brasília, Ed. Universidade de Brasília; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 480 p.

Submetido em: 11/10/2018  
Aceito em: 24/03/2019