



UNICAMP

MARIANA DA COSTA AGUIAR PETRONI

ÍNDIOS EM MOVIMENTO
A TRAJETÓRIA POLÍTICA DE ÁLVARO TUKANO

Campinas

2015



UNICAMP

**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

MARIANA DA COSTA AGUIAR PETRONI

**ÍNDIOS EM MOVIMENTO
A TRAJETÓRIA POLÍTICA DE ÁLVARO TUKANO**

ORIENTADOR: PROFA. DRA. EMÍLIA PIETRAFESA DE GODOI

**TESE DE DOUTORADO APRESENTADA NO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS, PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO
DE DOUTORA EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL.**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE A VERSÃO
FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA
MARIANA DA COSTA AGUIAR PETRONI, E
ORIENTADA PELA PROFA. DRA. EMÍLIA
PIETRAFESA DE GODOI, APROVADA NO DIA
29/05/2015.**

Campinas

2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

P448i Petroni, Mariana C. A., 1979-
Índios em movimento : a trajetória política de Álvaro Tukano / Mariana da Costa Aguiar Petroni. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Emília Pietrafesa de Godoi.
Coorientador: John Manuel Monteiro.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tukano, Álvaro - Biografia. 2. Tukano, Álvaro - Visão política e social. 3. Movimento indígena. 4. Índios Tukano - História. I. Godoi, Emília Pietrafesa de, 1960-. II. Monteiro, John Manuel, 1956-. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Indians in movement : the political trajectory of Alvaro Tukano

Palavras-chave em inglês:

Tukano, Alvaro - Biography

Tukano, Álvaro - Political and social views

Indigenous movement

Tukano Indians - History

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutora em Antropologia Social

Banca examinadora:

Oscar Calavia Sáez

Geraldo Luciano Andrello

Maria Suely Kofes

Antonio Roberto Guerreiro Jr.

Data de defesa: 29-05-2015

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 29 de maio de 2015, considerou a candidata MARIANA DA COSTA AGUIAR PETRONI aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Emilia Pietrafesa de Godoi

Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Junior

RESUMO

A partir da leitura da narrativa produzida por Álvaro Tukano, na qual o autor esboça sua trajetória política, apresento o processo de surgimento, consolidação e transformação do movimento indígena nacional entre as décadas de 1980 e 1990. Nas análises desenvolvidas na presente tese, tomo como base sua experiência como liderança que emergiu, se firmou e se transformou por meio do próprio processo de conformação do Movimento. Através do enfoque biográfico, a narrativa de Álvaro Tukano é aqui utilizada como o fio condutor desta pesquisa que, por um lado, apresenta a etnografia da sua experiência analisando o que é narrado, quais relações são reveladas e como as associações estabelecidas com os demais atores ao longo do texto explicitam processos sociais e de alteridade que compõem o campo da questão indígena no país. E por outro, evidencia que Álvaro Tukano, ao escrever sua própria versão da história indígena do país, descreve sua experiência de apropriação dos códigos impostos como meio de afirmação de sua diferença e de luta por seus direitos. Através de seu próprio processo de transformação, Álvaro Tukano testemunha sua presença e atuação no movimento indígena, revelando sua maneira de fazer parte da história do outro fazendo sua própria história. Por meio do exame de diversas narrativas sobre a emergência do movimento indígena nacional, pesquisa de campo e em arquivos, descrevo o percurso que consolidou o líder indígena e posteriormente o levou ao ostracismo. Apresento principalmente, o conjunto de relações e interações entre pessoas, instituições e políticas que revelam questões sobre as políticas indígenas e indigenistas do país.

Palavras chave: Álvaro Tukano, Biografia, Movimento Indígena, História

ABSTRACT

This thesis will show the process of emergence, consolidation and transformation of the national indigenous movement during the 1980's and 1990's, based on Alvaro Tukano's narrative which emerged, took root and transformed through the process of conformation within the movement itself. Alvaro Tukano's narrative is used here as a way to inform this research which shows the ethnography of his experience. It analyses what is narrated, which relationships are revealed and how the association established with authors along this paper explain social processes and the alterity that forms the question of the indigenous peoples in the country. Moreover, it shows evidence that Alvaro Tukano, when writing his own version of the history of the indigenous peoples in the country, demonstrated how his appropriation of imposed non-indigenous cultural norms and conventions affirmed his cultural heritage and the fight for his rights through his own process of transformation in response to the changes he was exposed to. Through the examination of various narratives about the emergence of the national movement of the indigenous peoples, field research and extensive review of existing literature, I will critically evaluate the course of action that consolidated his position as an indigenous leader, and later led to him being publically ostracised. Furthermore, this thesis will explore the relationships and interactions amongst people, institutions and politics that reveal the questions about indigenous politics and policy making in the country.

Keywords: Álvaro Tukano, Biography, Indigenous Movement, History

ÍNDICE

Resumo	vii
Abstract.....	ix
Índice	xi
Agradecimentos	xiii
Siglas	xvii
Figuras	xix
Introdução.....	1
A pesquisa transformada.....	6
O entrecruzamento de trajetórias	13
Anexo	19
Capítulo I - “Álvaro Tukano – o filho do rio Negro”	27
(Auto)biografias e narrativas indígenas	29
A narrativa de Álvaro Tukano	34
O filho do rio Negro.....	37
O livro e os <i>dabacuris</i>	51
Capítulo II – Indigenismos e Indianidades	57
Álvaro Fernandes Sampaio.....	58
Trajetórias e Indianidades	64
De Álvaro Fernandes Sampaio à Álvaro Tukano	72
Capítulo III – Índios em Movimento.....	83
História de Transformação.....	86
A Igreja e o Movimento Indígena.....	89
Assembleias de Chefes Indígenas.....	95
Índio: categoria genérica.....	106
Capítulo IV – O Tempo dos Missionários na narrativa de Álvaro Tukano.....	117
Comércio e violência: o Tempo dos Patrões	120
O bom ensino	128
Civilização e Catequese: o Tempo dos Missionários	134
De volta ao rio Negro.....	142

O registro da história.....	147
Capítulo V – Os Movimentos de Álvaro Tukano.....	153
IV Tribunal Bertrand Russell.....	154
Álvaro Tukano em Movimento.....	166
A União das Nações Indígenas	169
A Assembleia Constituinte	183
O que não se conta	188
Capítulo VI - O tempo do Calha Norte.....	191
O Calha Norte	193
O índio real	206
Como quem conclui, continuando a conversa com John Monteiro.....	215
Documentos	223
Referências	225

AGRADECIMENTOS

No capítulo final desta tese, procurei traçar um panorama geral da minha trajetória de pesquisa. Neste, esboço minha relação intelectual com John Monteiro que, através de uma incrível capacidade de trabalho, me orientou durante os três primeiros anos de meu doutorado. Durante este período, parafraseando a Maria Regina Celestino, John conduziu, sugeriu e apontou caminhos, respeitando minha individualidade e minhas opiniões. Ausente, John Monteiro seguiu representando um caminho a seguir por meio de suas análises e críticas, mas principalmente pelo seu compromisso com as reflexões sobre e com os povos indígenas. Dedico o presente trabalho ao seu admirável esforço, compartilhado por vários de seus alunos.

Devido à sua ausência, este trabalho ganhou novos rumos nos quais encontrei diversas pessoas que me ajudaram a chegar ao final do processo de escrita, de reflexão e de amadurecimento. Agradeço a todas elas pelo apoio em não desistir em tão importante passo na vida acadêmica. Para não correr o risco de esquecer pessoas com as quais convivi durante esse trajeto, agradeço aqui as que estiveram presentes na última fase de minha formação, não sem antes registrar meu agradecimento à FAPESP pelo apoio material que possibilitou a realização desta pesquisa.

Sou muito grata a Emília Pietrafesa de Godoi que, na falta de John Monteiro, aceitou ser minha orientadora e generosamente me permitiu seguir o trajeto de pesquisa que já estava traçado. Além disso, soube respeitar minhas decisões, minha escrita confusa e soube, quando foi preciso, me levar ao final dessa empreitada.

À Suely Kofes agradeço pela presença na banca de qualificação, pela leitura e pela análise do texto que naquele momento era tão necessária. Mas, agradeço principalmente pelo interesse e pela companhia discreta. Ao curso sobre narrativas e antropologia devo diversas reflexões presentes neste trabalho que, espero, seja apenas o primeiro passo para muitos outros.

Agradeço à Geraldo Andrello pelos comentários ao texto de qualificação e ao estímulo pela continuidade do trabalho, e à Robin Wright agradeço pela leitura, feita tanto em nome da amizade que tinha com John Monteiro, como pelo compromisso com a

antropologia feita sobre o rio Negro. Aos dois devo o estímulo por me embrenhar na etnologia dessa região e por tentar fazer melhor.

À professora Maria do Rosário Carvalho agradeço a leitura atenta da qualificação e a amizade.

Sou grata aos professores Oscar Calavia Sáez, Geraldo Andrello, Suely Kofes e Antônio Guerreiro pela participação em minha banca e pelo interesse em minha pesquisa.

A certeza da qualidade da formação que recebi veio no contato com pesquisadores de outros cantos e com outras instituições. Agradeço à Professora María Teresa Sierra por me receber no CIESAS -México durante um breve período que me permitiu explorar outras experiências de pesquisa além da minha própria. Sobre essa estada ainda, agradeço a companhia, o debate e os ensinamentos das pesquisadoras e amigas Mariana Mora e Dolores Figueroa.

Ao longo dos anos de doutorado pude apresentar trechos deste trabalho em congressos, seminários e encontros diversos, ocasiões nas quais pude conhecer e dialogar com comentários e questões elaborados por diversos pesquisadores. Todos eles foram de fundamental relevância para a organização do presente material. Mas agradeço aqui ao grupo que, junto a John Monteiro, me acompanhou em trilhar algumas reflexões expostas neste trabalho. Agradeço assim, a Patrícia Lora, Luciano Cardenes, Vitor Queiroz, Óscar Guarín, Lucas Mestrinelli e Ernenek Mejía.

Os companheiros que fiz ao longo de todo esse tempo me deixaram a certeza de que a melhor parte do trabalho acadêmico é o que se faz fora da academia, permeado por diálogos espontâneos, interessados, cheios de boas risadas. Nashieli Rangel Loera, Kenia Herrera, Paula Leonel Ferreira, Luiz Felipe Sobral, Roberto Rezende, Bernardo Freire, Natalia C. Padovani, Laura Santonieri, Augusto Postigo, Ana De Francesco, José Quidel, Jimena Pichinao, Cristiane Santos Souza, Rafael Cremonini, Nelson Rodrigues, Alexandre D'Ávila, Raúl Ortiz, Rosário Aparicio, Karina Melo, Soraia Dornelles, Roberta Tojal, Felipe Vander Velden, Inés Corbalán, José Manuel Flores e Miguel Hernández são pessoas muito queridas com as quais convivi nesses anos de doutorado.

Larissa Nadai foi uma bela confidente de tese e uma linda companhia nos momentos de solidão. Fabiana Andrade era a surpresa da semana e sua chegada sempre representava o momento do desabafo. Julian Simões era o sorriso necessário que sempre trazia leveza nos momentos mais diversos. E Natália C. Padovani uma leitora mais que generosa. Renata, Helder e João Pedro me acolheram em Brasília nas minhas diversas e frustradas idas à capital federal. Óscar Guarín, Mayxue Ospina, Santiago, Emília, Antonio e Julieta me deram o privilégio de sua amizade e encheram esse caminho de vida. A estada no México não teria sido tão divertida nem tão produtiva sem a presença de Gabriela Gorjón, amiga querida sempre companheira.

Alguns estiveram mais próximos do processo de escrita. Christiano Tambascia e Hugo Ciavatta leram diversos capítulos da tese e foram meus primeiros críticos. Suas sugestões melhoraram a exposição das ideias e os textos recomendados trouxeram outras tantas questões que tornaram a tese mais consistente. Espero que esse trabalho em conjunto e essa amizade siga ainda por muito tempo.

Aos alunos do curso Antropologia no Brasil, agradeço pelos ensinamentos e pelo prazer das aulas.

A concretização dessa pesquisa e meu próprio processo de amadurecimento intelectual só foi possível com a única entrevista que realizei com Álvaro Tukano, mas principalmente pela leitura de seu livro. À Álvaro agradeço pela nossa conversa, mas principalmente por acreditar em meu trabalho e me conceder uma parte de sua vida. A compreensão de seu texto não seria possível sem outras leituras e outras conversas. Agradeço aqui a todos aqueles que me permitiram realizar esse trabalho e possibilitaram o desenvolvimento de novas reflexões sobre a questão indígena no Brasil: Lúcia Andrade, Lúcia Rangel, Lux Vidal, Beto Ricardo, Fany Ricardo, Majoi Gongora, Rubem Almeida, Iara Ferraz, Luisinho (ISA), Maria Elisa Ladeira, Marcos Terena, Carlos Terena, Betty Mindlin, Ângela Pappiani, Marco Antônio Barbosa, Carmen Junqueira, Leda Bossi e Aída.

Aos meus pais agradeço pelo apoio e pela companhia nos sábados de chuva e sol. Aos meus irmãos agradeço pelas alegrias, apesar de toda a distância.

Agradeço enormemente ao meu querido Ernenek, companheiro de casa, de viagens, de profissão, de sonhos e de vida. Por tudo o que construímos juntos. Ele me ensinou que “la libertad es como la mañana. Hay quienes esperan dormidos a que llegue, pero hay quienes desvelan y caminan la noche para alcanzarla”. Nesse caminhar juntos, ele foi fundamental nos últimos meses de escrita, essencial na leitura da tese. Com sua companhia tudo sempre vale a pena.

Esta tese ainda me brindou um novo sentimento: a crença de que pode existir um mundo onde caibam muitos mundos. Agradeço também a isso.

SIGLAS

CEDI Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CIESAS Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

CIMI Conselho Indigenista Missionário

COIAB Coordenação das Nações Indígenas da Amazônia Brasileira

CPI Comissão Pró-Índio

CSN Conselho de Segurança Nacional

CTI Centro de Trabalho Indigenista

FLONA Floresta Nacional

FOIRN Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI Fundação Nacional do Índio

INCRA Instituto Nacional de Cidadania e Reforma Agrária

INESC Instituto de Estudos Socioeconômicos

ISA Instituto Socioambiental

MDB Movimento Democrático Brasileiro

MIRAD Ministério Extraordinário para o Desenvolvimento e a Reforma Agrária

OPAN Operação Anchieta

PCN Projeto Calha Norte

PIN Plano de Integração Nacional

UCIRT União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié

UFAC União Familiar Animadora Cristã

UNI União das Nações Indígenas

UNIND União das Nações Indígenas

USP Universidade de São Paulo

FIGURAS

Figura 1 Álvaro Tukano, Aílton Krenak e Pirakumã Yawalapiti.....	1
Figura 2 Kari-Oca/2012. Foto: Roberta Tojal.	9
Figura 4 Desenho Autor: Gabriel Gentil.	42
Figura 5 Equipe de futebol indígena UNIND – 1978.....	57
Figura 6 Estudantes indígenas, Casa Ceará, 1978.	69
Figura 7 II Assembleia de Chefes Indígenas – Rio Cururu/PA. maio/1975.....	83
Figura 8 Internato de taracúá no rio Uaupés.....	118
Figura 9 Álvaro Tukano e Guillermo Bonfil Batalla no IV Tribunal Russell, 1980.....	153
Figura 10 Álvaro Tukano, 1987	192

INTRODUÇÃO

“(...) o que a história fez destes povos é inseparável do que estes povos fizeram da história. Fizeram-na antes de mais nada sua; e se não fizeram como lhes aprouve – pois ninguém o faz -, nem por isso deixaram de fazê-la a seu modo – pois ninguém pode fazê-lo de outro”.

Eduardo Viveiros de Castro, 1999.



FIGURA 1 DA DIREITA PARA A ESQUERDA: ÁLVARO TUKANO, AÍLTON KRENAK E PIRAKUMÁ YAWALAPITI EM EVENTO ORGANIZADO PELO ISA EM COMEMORAÇÃO AOS 30 ANOS DO MOVIMENTO INDÍGENA, DEZEMBRO/2013. FOTO: ERNENEK MEJÍA.

No final da década de 1970, através de um realinhamento político, surgiu o movimento indígena nacional¹ por meio do qual as lideranças dos povos indígenas no país “ganharam nova visibilidade, revertendo o quadro que dava por certo o desaparecimento dos índios do Brasil” (MONTEIRO, 1996, s/p.). Foi durante esse período, segundo Gersem Luciano Baniwa (2006), que os povos indígenas resolveram superar as rivalidades e se uniram para lutar em conjunto por seus direitos. Para consolidar essa estratégia, diversos povos criaram organizações representativas com o objetivo de fazerem frente às articulações com outros povos e com a sociedade nacional e internacional.

Com a finalidade de compreender como se constituiu a indianidade² na disputa e na prática política naquele contexto, iniciei a pesquisa por meio do trabalho com fontes históricas e entrevistas, buscando explicitar e compreender os diálogos e tensões existentes entre os diferentes atores que conformaram o cenário da questão indígena no país.

Meu interesse inicial se centrou, assim, na arena política. A partir dela, buscava compreender a atuação e a interação dos diversos atores que configuravam esse cenário, assim como entender como se deu, entre esses sujeitos, o desenvolvimento de sistemas de comunicação, troca e ação política.

Inspirada pelas contribuições de B. Conklin e L. Graham (1995), me aproximei dessa problemática a partir da obra do historiador Richard White (1991). As autoras examinam a relação entre povos indígenas e as organizações não governamentais no Brasil por meio da compreensão da formação de arenas diversas nas quais indígenas e não indígenas desenvolveram sistemas de comunicação e troca formulados com base em determinados sistemas de crença sobre o outro e sobre o que esse outro pode contribuir para se alcançar determinados objetivos.

1 O movimento indígena, segundo o que Gersem Baniwa entende ser a definição mais comum entre as lideranças indígenas, é um “conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos” (LUCIANO, 2006, p.57-58). Assim, movimento indígena não pode ser entendido como sendo uma organização indígena, embora esta última seja uma parte importante dele.

2 Indianidade é aqui entendida como as práticas culturais, institucionais e políticas que se definem como indígenas quando em articulação com as consideradas não indígenas. Ela se materializa numa dinâmica intrincada onde agendas, visões e interesses convergem e competem (DE LA CADENA e STARN, 2001).

A análise das autoras se situa na década de 1990 no país, quando ambientalistas – principalmente de organizações não governamentais – e indígenas uniram suas forças contra a destruição do meio ambiente. Por um lado, os ecologistas incentivavam a defesa de um sistema sustentável de utilização dos recursos e, por outro, os indígenas passavam a utilizar estratégias políticas que conectavam suas demandas locais com questões e organizações internacionais. Dessa maneira, defendiam a demarcação de seus territórios e promoviam o controle do uso dos recursos naturais.

Minhas perguntas se direcionavam a um contexto prévio. De modo que procurei explorar, como um passo inicial, o papel dos antropólogos e militantes que se envolveram com o movimento indígena nacional entre as décadas de 1970 e 1990. Desde esse marco temporal e através do trabalho de pesquisa entre a antropologia e as organizações não governamentais³ de apoio à causa indígena, formulei minhas indagações sobre a arena que se constituiu entre indígenas e não indígenas na qual se desenvolveram sistemas de comunicação e troca.

Esse recorte inicial decorreu da ausência de entrevistas e pesquisas junto a esses atores nos diversos trabalhos que tratam da consolidação do movimento indígena no país, mas também foi articulado como uma estratégia. Aproximar-me dos antropólogos, parecia ser a via inicial mais fácil de introdução ao tema para conhecer melhor esse campo de relações. Acreditava que eles poderiam abrir as portas aos atores que me pareciam mais distantes, ou seja, as lideranças indígenas.

A atuação de antropólogos e indigenistas, fundada na conjunção do trabalho acadêmico com a ação política, criou uma extensa rede de ação baseada na crença da necessidade de participação e corresponsabilidade em relação à questão indígena. Desde as universidades e em direção às aldeias abriram novos espaços de discussão que buscavam pensar a realidade indígena e a própria atuação antropológica no contexto das políticas desenvolvimentistas impostas pelos governos militares.

³ Para o desenvolvimento dessa pesquisa, entre 2011 e 2012, conversei e/ou entrevistei: Lúcia M. M de Andrade (CPI-SP), Lux Vidal (USP), Rubem Almeida, Iara Ferraz (UFRJ), Maria Eliza Ladeira (CTI), Carlos Augusto da Rocha Freire (Museu do Índio), Fany Ricardo (ISA), Carlos Alberto Ricardo (ISA), Marcos Antônio Barbosa (FMU), Lúcias Rangel (PUC-SP), Carmen Junqueira (PUC-SP) e Betty Mindlin.

Esses espaços podem ser entendidos como o que Richard White (1991) caracteriza como *middle ground*⁴, isto é, como um espaço onde, por meio de processos de confronto, negociação e inovação criativa indígena e não indígena se dá a procura por ajustes, através dos quais ambos os grupos criam uma espécie de acomodação e buscam atingir seus objetivos. O *middle ground* não remete à aculturação, mas a processos que certamente envolvem transformações culturais.

A concepção de *middle ground* me proporcionou um marco de referência – como a B. Conklin e L. Graham (1995) – para pensar a realidade contemporânea indígena, na medida em que caracteriza a arena de encontro entre indígenas e não indígenas no momento em que emergiu o movimento indígena nacional, através da interação de criatividade diversas, como um conjunto de estratégias e ações utilizadas como meio de defesa de seus direitos e interesses.

Para R. White (1991), a criação do *middle ground* é produto de um processo de invenção mútua. Seguindo as reflexões de R. Wagner (2010), o autor afirma que a partir do momento de contato ou relação entre diferentes culturas, um novo contexto é construído a partir daquilo que cada grupo já conhece.

Roy Wagner, em seu livro *A Invenção da Cultura* (2010), afirma que a cultura é inventada no âmbito da constituição do simbólico. Como todos nós formamos parte de uma objetividade relativa, essa invenção se dá em qualquer momento de contato ou relação entre diferentes culturas no qual um novo contexto é construído a partir daquilo que já se conhece. As relações sociais são assim, entendidas como um meio através do qual apreendemos as diferenças e construímos a partir de nossa objetividade relativa algo que é válido pragmaticamente. A objetivação é uma experiência da condição humana por meio da qual as extensões criadas – ou a capacidade dos significados de ser utilizado em diferentes contextos – permitem a comunicação entre diferentes grupos.

4 O termo *middle ground*, como aponta Ávila (2011), é de difícil tradução, pois indica tanto uma espacialidade, o território intermediário, quanto uma condição mais geral, o meio-termo entre partes em disputa. Richard White utilizou o termo em ambos os sentidos, assim optei por não traduzi-lo. Devido aos objetivos deste trabalho, prefiro me remeter ao *middle ground* como o espaço intermediário, tanto simbólico quanto físico.

A partir dessas premissas, a criação de uma agenda política comum para os diversos grupos indígenas existentes no país é entendida como um fenômeno marcado por processos de criação de novos contextos. Estes envolvem a invenção de novos significados e, por meio deles, novas práticas. Os processos de invenção através dos quais os diferentes atores – que compunham o cenário da questão indígena – apreenderam suas diferenças culturais e construíram algo válido pragmaticamente, criou o índio no mesmo ato de tentar representá-lo.

As contribuições de Roy Wagner retomadas por White me permitem pensar a articulação no curso do encontro entre diversos grupos, assim como os contextos e como esses são reinventados com o objetivo de criar um mundo de ação comum. A partir disso, entendo a indianidade como a objetivação do encontro entre culturas de contextos distintos. Ela surge como a validação pragmática das diferenças culturais apreendidas entre indígenas e não indígenas.

A indianidade depende, então, tanto da habilidade criativa, quanto dos processos de troca e negociação desenvolvidos entre indígenas e não indígenas que participam do *middle ground* e que devem, portanto, entender o mundo e as razões do outro e assimilar parte delas como seus próprios propósitos (WHITE, 1991).

Ao me aproximar desse campo de relações, percebi, por um lado, que a atuação dos antropólogos durante a emergência do movimento indígena nacional não se limitava ao seu papel político junto às instâncias de governo, à Igreja, ou às organizações civis. Como intelectuais, eles possuíam análises sobre sua própria atuação e a de outros atores. Muitas das entrevistas realizadas, assim, foram orientações ao meu trabalho recheadas de análises e indicações de leitura. Nelas, pouco era falado sobre os episódios da história política indígena e indigenista de que participaram. Por outro lado, conhecê-los e entrevistá-los não me aproximou dos atores indígenas envolvidos no Movimento da década de 1980. O *middle ground* havia sido desfeito. O contato já se havia perdido e as redes haviam sido partidas. Tal perda caracterizou algo que percebi ao longo da pesquisa como uma transformação na arena política que se caracteriza, hoje, pelo distanciamento entre as lideranças indígenas do período e a “antropologia militante”. Distanciamento causado pelo surgimento de novos objetivos, pela concepção distinta do que deveria ser uma ação a favor

da luta pelos direitos indígenas, mas também pela própria transformação do Movimento que acabou propiciando o surgimento de diversas associações e com elas novos atores. Restava saber como essas mudanças haviam impactado as concepções de indianidade criadas por ambos os grupos.

A PESQUISA TRANSFORMADA

A desconexão existente no campo de relações, que possibilitou no passado a criação do movimento indígena nacional, me levou a uma segunda etapa de pesquisa. Esta se delineou a partir da necessidade de conhecer as versões indígenas sobre o surgimento e consolidação do movimento de defesa dos direitos indígenas no país. Procurei entrevistar aqueles líderes que se destacaram durante a emergência e consolidação do Movimento ainda no final da década de 1970 e início da década de 1980: momento no qual as lideranças indígenas ganharam nova visibilidade e representatividade, passando assim, a viajarem pelo país, e para fora dele, apoiados por entidades civis e pela Igreja com o objetivo de reivindicarem seus direitos.

Maria Helena Ortolan Matos relata em sua dissertação, *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)* (1997), a dificuldade que teve para realizar entrevistas com as principais lideranças indígenas envolvidas na criação da União das Nações Indígenas (UNI) – uma das instituições indígenas que caracterizaram a política indígena desenvolvida no período – principalmente, porque ela realizou sua pesquisa ainda no início da década de 1990, quando a UNI acabava de desaparecer. Foi a partir desses desencontros que a antropóloga afirma ter descoberto “que os índios com menos destaque no movimento indígena são informantes mais disponíveis, principalmente, por não ter tanto receio de falar dos conflitos” (1997, p.306).

Contrariando a experiência vivida por Matos, minha primeira opção foi tentar realizar entrevistas com os três principais líderes vivos da UNI: Marcos Terena, Aílton Krenak e Álvaro Tukano. Estes não se encontram mais num lugar de destaque e se tornaram figuras históricas de menor relevância no contexto nacional indígena atual, o que poderia torná-los mais acessíveis.

A decisão de tentar me aproximar destas figuras se deu, também, porque toda a bibliografia que havia explorado até o momento indicava que eles eram alguns dos atores indígenas que haviam se destacado durante a conformação do Movimento devido à relação que eles mantinham com o processo de criação da União das Nações Indígenas e, posteriormente – como outros líderes do período –, haviam perdido legitimidade e representatividade. Por essa razão, acreditava na necessidade de conhecer suas versões sobre a história de emergência do movimento indígena, assim como suas trajetórias políticas.

O contato com alguns deles se deu por meio das redes sociais em meios eletrônicos. Ailton Krenak, por exemplo, aceitou, inicialmente, realizar uma entrevista. Enviei por e-mail o roteiro da entrevista e tentei marcar um encontro, mas já não obtive resposta.

Por outro lado, o contato com Marcos Terena se deu através de uma amiga que trabalhava no Comitê Intertribal de Memória e Ciência Indígena (ITC), organização não governamental da qual Marcos Terena já foi coordenador e que realiza anualmente, em 19 de abril na cidade de Bertioga – SP, o Festival Nacional da Cultura Indígena, assim como os Jogos dos Povos Indígenas em diferentes cidades do país. .

Ao tentar realizar uma entrevista com ele e seu irmão Carlos Terena, fui convidada para conhecer o Festival Nacional da Cultura Indígena, do qual participei durante os dias 18, 19 e 20 de abril de 2012. Durante o festival, os povos indígenas convidados⁵ apresentaram, dentro de uma arena construída para a ocasião, os “jogos dos povos indígenas”: demonstrações de atividades tradicionais, rituais ou não, realizadas por esses grupos.

Durante todos os dias do evento não consegui conversar com Marcos Terena, pois durante as atividades do Festival ele não apenas apresenta os eventos noturnos – as atividades indígenas realizadas em uma grande arena construída especialmente para a ocasião em um parque central da cidade –, como passa a maior parte do dia cumprindo

⁵ Nessa ocasião, a ONG Comitê Intertribal convidou para participar do evento os Xambioá, Kisêdjê, Mamaindê, os Kaiapó do Gorotire, e os Guarani de Bertioga.

compromissos relacionados com o movimento indígena – entrevistas, reuniões, cursos e palestras. Os jogos indígenas são para Marcos e Carlos Terena um meio para promover a causa indígena, dando destaque nos meios de comunicação às reivindicações dessa população, principalmente as relacionadas à demarcação de suas terras e o direito à saúde e educação. Mas através dos jogos também promovem a si mesmos, destacando o papel que tiveram junto aos povos indígenas e a importâncias dos eventos organizados por eles para a livre determinação dessas populações.

Entre uma atividade e outra, houve uma reunião preparatória para a Kari-Oca – evento indígena que foi realizado de maneira paralela à Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável – Rio+20. Nesta, foi exigida minha presença. Na reunião, todos os participantes da organização do Festival de Bertioga se apresentaram e disseram por que queriam formar parte da comissão organizadora da Kari-Oca. Nesse momento eu não tinha nenhuma intenção de participar da Kari-Oca. Entretanto, foi nessa ocasião que minha amiga, a fotógrafa Roberta Tojal, me convidou oficialmente para conformar a comissão organizadora.

Eu, sem perceber, passei então a cumprir, de algum modo, o papel dos antropólogos que eu tinha entrevistado. Ou seja, passei a ser chamada para colaborar com o movimento indígena e, como condição e meio para a realização da minha pesquisa, a atuar em sua organização e reivindicação de seus direitos. Foi então, com esse envolvimento, denominado por Bruce Albert (2001) como participação observante, que iniciei minha participação efetiva na organização do Festival de Bertioga e estabeleci uma relação mais próxima com Marcos e Carlos Terena.

Já durante a Kari-Oca, que ocorreu em junho de 2012 no Rio de Janeiro, presenciei e participei de diversas atividades que envolveram a ação política dos irmãos Terena, assim como de outros líderes indígenas que participaram do evento. Traduzi discursos, expliquei termos políticos e guiei celebridades ao encontro de povos indígenas.

No terceiro dia do evento, fui convocada por Marcos Terena para traduzir do espanhol para o português uma carta que havia sido escrita no dia anterior por líderes indígenas internacionais. A carta, intitulada CONFERÊNCIA MUNDIAL DOS POVOS

INDÍGENAS SOBRE RIO+20 E A MÃE TERRA (documento em anexo), deveria ser entregue ao governo brasileiro e reivindicava os direitos indígenas no mundo explicitando a posição dos indígenas contra a chamada “economia verde”⁶.



FIGURA 2 KARI-OCA/2012. FOTO: ROBERTA TOJAL.

Sentada no centro de um círculo, rodeada por alguns dos líderes indígenas brasileiros que participavam da Kari-Oca, traduzi oralmente parágrafo por parágrafo; expliquei alguns termos desconhecidos pelos líderes nacionais; incluí observações e reivindicações que na sua maioria correspondiam a situações locais; e finalmente, transcrevi um novo texto.

Porém, como ficou claro na afirmação de Marcos Terena, “o que se fazia ali era política de branco e não política para indígenas”. Dessa maneira, o novo texto, que continha uma a uma as exigências dos chefes indígenas brasileiros, foi descartado tendo sido entregue às autoridades brasileiras uma tradução fiel à versão já existente em espanhol.

⁶ A “economia verde” era entendida, no contexto da Rio+20, como uma estratégia do capitalismo de aprofundar o modelo de concentração de riquezas e mercantilização através de um discurso ambiental e de desenvolvimento sustentável.

Com minha participação na Kari-Oca, pude observar o jogo de relações a partir do qual se define a indianidade para os organizadores do evento e compreender como, desde sua perspectiva atual, eles definem os termos a partir dos quais se dá a disputa e a negociação dentro do que entendo como *middle ground*.

Posteriormente, tentei diversas vezes estabelecer novo contato com Marcos e Carlos Terena e aprofundar minhas primeiras observações realizadas durante o trabalho de campo, mas esse encontro nunca aconteceu já que ambos se manifestavam ocupados com a organização dos Jogos Mundiais Indígenas que serão realizados em 2015, para o qual eu já não fui convidada a participar.

Entre uma tentativa de entrevista, um evento político, visitas aos arquivos do Instituto Socioambiental (ISA) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI); na procura por conhecer as versões indígena sobre a emergência e consolidação de seu movimento político, encontrei, em meio a artigos de jornais, laudos e textos científicos, a cópia de um caderno escrito a mão por Álvaro Tukano denominado *Relatório de Atividades*. Nesse diário, que data da década de 1980, o autor conta sua inserção no movimento indígena nacional, as atividades políticas das quais participou, as viagens que realizou e sua opinião sobre fatos e eventos que ocorreram durante esse período.

Nesse meio tempo entrei em contato com Álvaro Tukano que, por correio eletrônico, aceitou me conceder uma entrevista em fevereiro de 2012. Álvaro, um senhor de cabelos longos e um pouco grisalho, me recebeu para nossa conversa no estacionamento do edifício onde mora, em Brasília. A caminho do supermercado onde fez compras para preparar o almoço para os filhos que vivem com ele, me perguntou se eu estudava os índios. Diante de minha afirmativa, me disse que tinha buscado a vida inteira estudar os antropólogos.

Ao final dessa única entrevista, Álvaro Tukano me cedeu uma cópia de seu livro e afirmou, de maneira categórica, que tudo o que eu precisava saber sobre o movimento indígena estava ali. Entre os arquivos que seu filho Lula guardou em meu *pen drive*, se encontram diversas versões dos capítulos que em um arquivo, denominado

LIVRO, compõem sua narrativa. Nesse livro, digital e inédito⁷, ele conta sobre a origem mítica do povo Tukano, sua experiência escolar e a vida de seus pais. Apresenta trechos comentados de relatos de viajantes à região do rio Negro, um calendário agrícola, uma longa lista de parentesco e sua relação com diversos grupos indígenas da região. Mas, principalmente, Álvaro Tukano percorre sua trajetória política desde sua inserção inicial no Movimento através de uma das Assembleias de Chefes Indígenas organizadas pela Igreja Católica, em 1979; o momento em que foi nomeado vice-presidente da União das Nações Indígenas, em 1985; sua participação no conflito e negociação com o governo federal e as mineradoras na região do alto rio Negro no contexto do Projeto Calha Norte, no início da década de 1990; e a fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

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. Nesta, enfatiza as relações estabelecidas ao longo de seu trajeto e as transformações sofridas a partir delas explicitando, assim, uma maneira específica de apropriação de códigos e ferramentas a partir das quais reivindica seus direitos.

Assim entendi a complexidade do que denomino como *middle ground* e da diversidade de sentidos envolvidos. Quando iniciei a pesquisa, os primeiros contatos com Marcos e Carlos Terena foram estabelecidos através do que Bruce Albert (2000) caracteriza como participação observante. Segundo Albert, a partir do final da década de 1980, com a constituição dos grupos indígenas como atores políticos, os antropólogos passaram a lidar com as transformações que esse novo posicionamento implicava nas condições de realização de seu trabalho etnográfico. Como consequência, os povos que eram “objeto” das pesquisas antropológicas passaram a demandar de seus pesquisadores um posicionamento distinto. O trabalho antropológico deixou de ser realizado através de uma

⁷ O livro de Álvaro Tukano é inédito porque ainda não foi publicado, mas ele não é desconhecido, pois, como soube posteriormente, o autor já entregou diferentes versões desse texto a diferentes pessoas, entre elas líderes indígenas, antropólogos e advogados.

observação participante para ser realizado por meio da participação e do compromisso do antropólogo com a causa indígena, como condição para a realização de sua pesquisa, o que o transformou em ator de seu próprio estudo.

Os antropólogos apareceram para os indígenas como “canais privilegiados de uma estratégia política de controle das representações de si por meio do espelho cultural da fronteira” (ALBERT, 2000, p.246). Foi a partir dessa perspectiva que Marcos Terena permitiu minha aproximação e participação nos eventos realizados por ele, pois acreditava que eu representava um caminho singular para a legitimação de sua política indígena feita para brancos. Porém, ainda que Álvaro Tukano compartilhe com Marcos Terena o contexto de emergência como liderança, ao me proporcionar sua narrativa, me apresentou outra forma de relação na qual não se explicitava uma estratégia de controle político, mas um compartilhamento de informações que poderia se reverter em novas e diversas relações. Essa disparidade de relações que me foram oferecidas se remete diretamente à diversidade existente dentro do próprio movimento indígena nacional, assim como as distintas estratégias construídas pelos seus diferentes participantes.

Em seu texto, Álvaro Tukano enuncia os lugares onde esteve, as alianças que forjou com políticos, indígenas e antropólogos, descrevendo a rede de relações que construiu ao longo de sua trajetória e através da qual afirma seu prestígio e sua importância como líder indígena. Deste ponto de vista, Álvaro Tukano ao mesmo tempo em que afirma seu conhecimento sobre a emergência do movimento político nacional, ou seja, seu próprio ponto de vista sobre os eventos que compõem a história dos povos indígenas; comprova o estabelecimento de uma rede de relações complexas, na esfera das quais se localizavam indígenas e não indígenas, indicando assim o lugar do narrador.

Através do enfoque biográfico, portanto, a narrativa de Álvaro Tukano se tornou o fio condutor para a realização desta pesquisa que apresenta a etnografia de sua experiência (MANICA, 2010), ou seja, analisa o que é contado, quais relações são reveladas a partir dessa narrativa e como as associações estabelecidas com os demais atores ao longo do texto podem explicar processos sociais e alteridades que compõem o campo da questão indígena no país. Com a etnografia de seu trajeto político, por meio do exame de outras narrativas biográficas, pesquisas de campo e em arquivos assim como entrevistas,

não busco conhecer apenas o percurso que consolidou sua liderança, mas o conjunto de relações e interações entre pessoas, instituições e políticas que revelam questões sobre as políticas indígenas e indigenistas do país.

Nas suas palavras, ao escrever sua própria versão, Álvaro Tukano procura

“sintetizar, a parte do meu trabalho [que] merece ser analisado, principalmente, por àqueles que sentem a necessidade de valorizar a luta e surgimento de lideranças indígenas”⁸.

Dessa maneira, a etnografia como procedimento foi guiada pelas perguntas sobre Álvaro Tukano e buscou seguir as conexões, associações e relações que revelam a sobreposição dos contextos expostos em sua narrativa e, assim, explicitar deslocamentos espaciais e de sentido que configuram sua experiência.

O ENTRECruzAMENTO DE TRAJETÓRIAS

Entender o surgimento do movimento indígena nacional através da narrativa de Álvaro Tukano, se tornou, como aponta Suely Kofes, observar “os sujeitos sociais como resultado do entrecruzamento das relações às quais eles estão ligados, quer pelos significados já dados a estas relações e que constituem os sujeitos enquanto pessoas sociais, quer pelos significados que eles agenciam e narram” (2001, p.25). Assim, o líder indígena me possibilita compreender o *middle ground*, ou os encontros e desencontros que compõem e descompõem a arena da questão indígena no país por meio de seus trajetos, de suas idas e vindas.

A centralidade que tomou na análise a concepção de Álvaro Tukano sobre a emergência do movimento indígena nacional, me remete aos significados que o constituem como índio. Bruce Albert (2000) caracteriza essa multiplicidade de linha e encontros, como uma simbolização política complexa desenvolvida entre os anos de 1970 e 1980 pelos representantes indígenas, que mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático do que ele denomina como indianidade genérica, nunca se reduziu a ela, mas manteve a

⁸ SAMPAIO, Álvaro. *Relatório de Atividades em 1982*. (Cópia de Documento). 1982.

especificidade cultural de cada grupo. Ou seja, se conformou como resultado da manipulação específica de determinadas convenções na situação da disputa política.

Essas especificidades da construção narrativa de Álvaro Tukano me aproximam da análise feita por Geraldo Andrello (2010) sobre a coleção de livros viabilizada pelo Instituto Socioambiental (ISA) e pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro: “Narradores Indígenas do Alto Rio Negro”, na qual diversos autores indígenas publicaram, a partir da tradução de narrativas feitas por eles mesmos, versões de mitos e histórias locais.

Para Geraldo Andrello, a circulação dos livros, no contexto estudado pelo autor, representa uma ação que combina a riqueza herdada dos antepassados com as novas capacidades anexadas historicamente “para afetar o juízo de outros sobre si” (2010, p.20). A análise desses livros, a partir de sua capacidade de encapsular agência, permite ao antropólogo afirmar que a interação dessas populações indígenas se dá por meio da categoria *ahpeká* ou coisas outras, termo que engloba tanto a riqueza tradicional indígena, como as mercadorias dos brancos. Ao abranger objetos indígenas e não indígenas em uma mesma categoria, os Tukano explicitam os processos de civilização e catequese pelos quais passaram ao longo dos anos, já que foi por meio deles que estabeleceram suas relações com os brancos, transformaram sua herança tradicional e, ao mesmo tempo, adotaram outros objetos como o papel, o livro e o dinheiro, tornando através destes, “viável seu mundo vivido”. Essas coisas outras possibilitam a construção de sua indianidade a partir de seus próprios termos, como, por exemplo, a partir da adoção da escrita e do livro como meio de comunicação política e de criação de relações.

Desde essa perspectiva, a narrativa de Álvaro Tukano ganha maior densidade. A partir da adoção do papel e da escrita como meio de expressão, Álvaro Tukano constrói a narrativa por meio da qual conta suas diversas relações com os brancos. Fazendo circular seu texto autobiográfico entre diversas esferas de relação, nas quais eu fui incluída, transformou sua experiência em uma nova perspectiva para se compreender o movimento indígena.

Essa especificidade dá à sua narrativa uma complexidade política original que se distancia da simplicidade e da inaptidão construída tanto pela retórica indigenista do

Estado quanto pelos seus próprios aliados. Seu texto demonstra que existe, entre os povos indígenas e seus líderes, uma variedade de abordagens sobre o contato que revelam “um processo político-cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidades de um campo de negociação interétnica em que o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido” (ALBERT, 2000, p.241).

Sua narrativa é assim composta por um conjunto de questões necessárias para compreender a arena das relações interétnicas na qual se desenvolveu e surgiu o movimento indígena nacional, pois retrata seu autor como índio e o faz de maneira específica, a partir das relações entre índios e brancos que definem o termo nesse caso (CALAVIA SÁEZ, 2007).

Se, inicialmente, essa pesquisa estava inspirada na necessidade de reivindicar a presença indígena na história recente do país a partir do estudo do movimento indígena como uma arena composta por diferentes atores, entre eles os próprios indígenas; o trabalho de campo me levou a perceber que, como atores de sua própria história, os indígenas não somente reivindicam um novo lugar político como criaram seu próprio lugar de enunciação. Assim, não se trata unicamente de reconhecer os indígenas como atores de sua própria história, mas de conhecer sua versão dessa atuação; e não somente através de mitos e narrativas orais como fontes historiográficas, mas por meio da domesticação de instrumentos que hoje dão sentido a sua indianidade, como é o caso dos livros produzidos no rio Negro e, sem dúvida, o livro de Álvaro Tukano.

Dessa maneira, nas fissuras das consequências do movimento indígena nacional, a narrativa de Álvaro Tukano me permite conhecer sua versão de como se formou e se transformou o movimento indígena no país. A leitura e análise de sua experiência no campo da questão indígena apresenta a possibilidade de pensar como os sujeitos se constroem através de sua experiência, ou seja, através do fluxo de sua vida que, por meio do livro, se conforma como uma unidade (DÍAZ CRUZ, 1997) e, no caso aqui estudado, como a indianidade é constituída por meio da trajetória.

Ao centrar minha análise na narrativa de uma liderança indígena procurei compreender o modo como esse sujeito social, a partir de seu próprio repertório, produz seu

modo de representar a diferença na interação política com outros. Para tanto, realizo uma análise interessada em um tipo particular de trajetória que possibilite recorrer a “realocação das diferenças e as configurações dos pertencimentos” (KOFES, 2001, p.25) que constituem esses sujeitos como atores políticos. Desse modo, focalizar a experiência desse sujeito se coloca como um meio de conhecer como se define e compreender, a partir de sua posição social, seus interesses e maneiras de apropriação dos enunciados, apreendendo seus campos semânticos. Sublinhando que “as diferenças nas formas de atuação dos mediadores indígenas dependem tanto do grau de inserção deles nos espaços institucionais transnacionais de produção e circulação de cultura, quanto do cenário interétnico local” (PERES, 2003, p.36).

Para tanto, desenvolvo minha análise a partir da leitura atenta da narrativa de Álvaro Tukano que, tendo sido por ele organizada através da compilação de diversos textos escritos ao longo de sua carreira política, carrega temas e fatos que se repetem. Seguindo a organização de seu livro, reproduzo algumas vezes essa repetição com o objetivo de contextualizar e compreender a escrita do autor.

Assim, o primeiro capítulo desta tese analisa a importância dos relatos míticos e das relações de parentesco, retomados por Álvaro Tukano nos primeiros capítulos de seu livro, para a composição de sua narrativa. Por meio das contribuições apresentadas por Geraldo Andrello (2010) na análise dos livros produzidos pelos narradores dos povos do alto rio Negro, procuro caracterizar o livro de Álvaro como um meio tukano de “tornar viável seu mundo vivível”.

O segundo capítulo apresenta a maneira pela qual Álvaro Tukano introduz o leitor em sua trajetória política. Para tanto, reflexiono sobre sua trajetória a partir da comparação com as trajetórias de outras duas lideranças indígenas que emergiram no mesmo contexto aqui analisado, mas que apresentam perspectivas diferentes sobre essa imersão na vida política do país. Para compreender a indianidade construída por Álvaro Tukano durante esse período, e com a qual se apresenta em seu livro, analiso duas cartas escritas por ele em 1981, momento no qual Álvaro Tukano já era um reconhecido líder político, principalmente devido a sua participação como testemunha de acusação no IV Tribunal Bertrand Russel.

O terceiro capítulo trata da inserção de Álvaro Tukano no movimento indígena nacional a partir de sua primeira participação em uma Assembleia de Chefes Indígenas. Tendo em vista que essa Assembleia foi organizada pelo Conselho Indigenista Missionário, no capítulo abordo o papel da Igreja na conformação do movimento indígena e a importância dessas reuniões para os representantes indígenas que delas participaram, mas principalmente para a trajetória de Álvaro.

De volta do nordeste do país, depois de sua participação na Assembleia, Álvaro Tukano se anima a escrever uma crítica à atuação dos salesianos no alto rio Negro. Seguindo o trajeto de Álvaro, o quarto capítulo desta tese aborda a atuação da Missão Salesiana nessa região amazônica e a relação de Álvaro Tukano com a educação imposta pelos missionários. Além disso, o capítulo também discute, a partir das contribuições de Cristiane Lasmar (2005), a importância da educação para a compreensão do desenho da trajetória de Álvaro Tukano “em direção ao mundo dos brancos”.

O quinto capítulo analisa a narrativa de Álvaro Tukano a partir do que ele diz e do que ele não diz. O autor aborda sua experiência no movimento indígena nacional principalmente por meio de dois eventos: sua participação no Tribunal Bertrand Russell, em 1980; e a fundação da União das Nações Indígenas. Mas, por outro lado, o autor não menciona sua candidatura como deputado constituinte e sua participação no processo de construção da Carta constitucional de 1988. Dessa maneira, procuro refletir sobre como Álvaro Tukano constrói sua narrativa com base em seu objetivo de afirmar-se como um herói político nacional.

Seguindo o ir e vir do autor, entre viagens, palestras, conferências e reuniões por meio das quais ele desenha seu trajeto político e explicita sua experiência, o sexto capítulo desta tese trata da fundação da Federação das Organizações Indígena do Rio Negro, do Projeto Calha Norte e, por meio de uma análise da categoria de índio hiper-real, apresenta como Álvaro Tukano narra esse capítulo de sua vida objetivando, assim, elucidar a importância da trajetória para a compreensão do movimento indígena nacional.

Como a presente tese foi escrita, em grande parte, na ausência de John Monteiro, quem orientou os três primeiros anos de realização desta pesquisa e incentivou

seu desenvolvimento, elegi apresentar no que seriam as conclusões deste texto, uma homenagem e uma reflexão sobre a trajetória do meu trabalho a partir das perguntas que surgiram no momento da escrita e que eu gostaria de ter feito para ele.

ANEXO

CONFERÊNCIA MUNDIAL DOS Povos Indígenas SOBRE RIO+20 e a Mãe TERRA" 13-22 Junho 2012

Nós, os Povos Indígenas da Mãe Terra reunidos na sede da Kari-Oca I, sagrado Kari-Oka Púku, no Rio de Janeiro para participar da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável Rio+20, agradecemos aos Povos Indígenas do Brasil por nos darem o bem vindo aos seus territórios. Reafirmamos nossa responsabilidade para falar sobre a proteção e o bem-estar da Mãe Terra, da natureza e das futuras gerações de nossos Povos Indígenas e toda a humanidade e a vida. Reconhecemos o significado desta segunda convocatória dos Povos Indígenas do mundo e reafirmamos a reunião histórica de 1992 da Kari-Oca I, onde os Povos Indígenas emitiram a Declaração da Kari-Oca e a Carta da Terra dos Povos Indígenas. A conferência da Kari-Oca e a mobilização dos Povos Indígenas durante a Reunião da Terra marcou um grande avanço do movimento internacional para os direitos dos Povos Indígenas e o papel importante que desempenhamos na conservação e no desenvolvimento sustentável. Reafirmamos também a Declaração de Manaus sobre a convocatória da Kari-Oca 2 como o encontro internacional dos Povos Indígenas na Rio+20.

A institucionalização do colonialismo

Consideramos que os objetivos da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (UNCSD) Rio+20, a "Economia Verde" e seu argumento de que o mundo somente pode "salvar" a natureza com a mercantilizar de suas capacidades de dar vida e garantir a vida como uma continuação do colonialismo que os Povos Indígenas e nossa Mãe Terra tem resistido durante 520 anos. A "Economia Verde" se promete erradicar a pobreza, mas na realidade somente vai favorecer e responder as empresas multinacionais e o capitalismo. Se trata da continuação de uma economia global baseada nos combustíveis fósseis, na destruição do meio ambiente mediante a exploração da natureza através das indústrias extrativistas, tais como a mineração, a extração e produção petrolífera, a agricultura intensiva de monoculturas e outras inversões capitalistas. Todos esses esforços estão encaminhados as ganâncias e a acumulação de capital por uns poucos.

Desde Rio 1992, nós como Povos Indígenas vemos que o colonialismo está sendo transformado na base da globalização do comércio e da hegemonia econômica capitalista mundial. Se vem intensificado a exploração e o roubo dos ecossistemas e biodiversidade do mundo, assim como a violação aos direitos inerentes dos povos indígenas. Nosso direito a livre determinação, a nossa própria governança e ao nosso desenvolvimento livremente determinado, nossos direitos inerentes as nossas terras, territórios e recursos estão cada vez mais atacados por uma colaboração de governos e empresas transnacionais. Ativistas e líderes indígenas que defendem seus territórios seguem sofrendo repressão, militarização, incluindo assassinatos, prisões, humilhações e classificação como “terroristas”. A violação de nossos direitos coletivos enfrenta a mesma impunidade. O deslocamento forçado ou assimilação ameaça nossas futuras gerações, culturas, idiomas, espiritualidade y relação com a Mãe Terra econômica e politicamente.

Nós, povos indígenas de todas as regiões do mundo, temos defendido a Nossa Mãe Terra das agressões do desenvolvimento não sustentável e a super exploração de nossos recursos por mineração, madeiras, grandes represas hidroelétricas, exploração e extração petrolífera. Nossos bosques sofrem pela produção de agrocombustíveis, biomassa, plantações e outras imposições como as falsas soluções à mudança climática e ao desenvolvimento não sustentável e danoso. A Economia Verde é nada menos que o capitalismo da natureza; um esforço perverso das grandes empresas, as indústrias extrativistas e dos governos para converter em dinheiro toda a Criação mediante a privatização, mercantilização e venda do Sagrado e todas as formas de vida, assim como o céu, incluindo o ar que respiramos, a água que bebemos e todos os genes, plantas, sementes nativas, árvores, animais, peixes, diversidade biológica e cultural, ecossistemas e conhecimentos tradicionais que fazem possível e disfrutável a vida sobre a terra.

Violações graves dos direitos dos povos indígenas da soberania alimentar continuam sem parar ao que da lugar a insegurança alimentar. Nossa própria produção de alimentos, as plantas que nos rodeiam, os animais que caçamos, nossos campos e as plantações, a água que bebemos e a água dos nossos campos, os peixes que pescamos de nossos rios e riachos, está diminuindo a um ritmo alarmante. Projetos de desenvolvimento não sustentável, tais como mono-culturas plantações de soja quimicamente intensiva, as indústrias extrativistas como a mineração e outros projetos destrutivos do meio ambiente e as inversões com fins de lucro, estão destruindo nossa biodiversidade, envenenando nossa água, nossos rios, riachos, e a terra e sua capacidade para manter a vida. Isto se agrava ainda

mais devido ao cambio climático e as represas hidroelétricas e outras formas de produção de energia que afetam a todo o ecossistema e sua capacidade para promover a vida. A soberania alimentar é uma expressão fundamental de nossos direitos coletivo a livre determinação e desenvolvimento sustentável. A soberania alimentar e o direito a alimentação devem ser reconhecidos e respeitados: alimentação não deve ser mercadoria que se utiliza, comercializa ou especula com fins de lucro. Nutre nossas identidades, nossas culturas e idiomas, e nossa capacidade para sobreviver como povos indígenas.

A Mãe Terra é a fonte da vida que se requer proteger, não como um recurso para ser explorado e mercantilizado como "capital natural". Temos nosso lugar e nossas responsabilidades dentro da ordem sagrada da Criação. Sentimos a alegria sustentadora quando as coisas ocorrem em harmonia com a Terra e com toda a vida que cria e sustenta. Sentimos a dor da falta de harmonia quando somos testemunho da desonra da ordem natural da Criação e da colonização econômica e continua, assim como a degradação da Mãe Terra e toda a vida nela. Até que os direitos dos povos indígenas sejam observados, velados e respeitados, o desenvolvimento sustentável e a erradicação da pobreza não ocorrerão.

A solução

A relação inseparável entre os seres humanos e a Terra, inerente para os povos indígenas deve ser respeitada pelo bem das gerações futuras e toda a humanidade. Instamos a toda a humanidade a se unir conosco para transformar as estruturas sociais, as instituições e relações de poder que são a base de nossa pobreza, opressão e exploração. A globalização imperialista explora todo o que garante a vida e a terra. Precisamos reorientar totalmente a produção e o consumo na base das necessidades humanas no lugar da acumulação desenfreada de ganância para com poucos. A sociedade deve tomar controle coletivo dos recursos produtivos para satisfazer as necessidades de desenvolvimento social sustentável e evitar a sobreprodução, o sobreconsumo e a sobreexploração das pessoas e da natureza que são inevitáveis abaixo o atual sistema capitalista monopólico. Devemos enfocar sobre comunidades sustentáveis com base nos conhecimentos indígenas e no desenvolvimento capitalista.

Exigimos que as Nações Unidas, os governos e as empresas abandonem as falsas soluções a mudança climática, tais como as grandes represas hidroelétricas, os organismos geneticamente modificados, incluindo as árvores transgênicas, as plantações, os agro

combustíveis, o “carbono limpo”, a energia nuclear, o gás natural, a transposição das águas dos rios, a nanotecnologia, a biologia sintética, a bio energia, a biomassa, o biochar, a geoengenharia, os mercados de carbono, o Mecanismo de Desenvolvimento Limpo e REDD+ que colocam em perigo o futuro e a vida tal como a conhecemos. No lugar de ajudar a reduzir o aquecimento global, eles envenenam e destroem o meio ambiente e deixam que a crise climática aumente exponencialmente, o que pode deixar o planeta praticamente inabitável. Não podemos permitir que as falsas soluções destruam o equilíbrio da Terra, assassinem as estações, desencadeiem o caos do mal tempo, privatizem a vida e ameacem a supervivência da humanidade. A Economia Verde é um crime de lese humanidade e contra a Terra.

Para lograr o desenvolvimento sustentável os Estados devem reconhecer os sistemas tradicionais de manejo de recursos dos povos indígenas que há existido por milênios, nos sustentando assim durante o colonialismo. É fundamental garantir a participação ativa dos povos indígenas nos processos de tomada de decisões que os afetam e seu direito ao consentimento livre, prévio e informado. Os Estados também devem proporcionar apoio aos povos indígenas que seja adequada a sua sustentabilidade e prioridades livremente determinadas, sem restrições e diretrizes limitantes.

Seguiremos lutando contra a construção de represas hidrelétricas e todas as formas de produção de energia que afetam nossas águas, nossos peixes, nossa biodiversidade e os ecossistemas que contribuem com a nossa soberania alimentar. Trabalharemos para preservar nossos territórios contra o veneno das plantações de monoculturas, das indústrias extrativas e outros projetos destrutivos do meio ambiente, e continuar nossas formas de vida, preservando nossas culturas e identidades. Trabalharemos para preservar nossas plantas e as sementes tradicionais, e manter o equilíbrio entre nossas necessidades e as necessidades de nossa Mãe Terra e sua capacidade de garantir a vida. Demonstraremos ao mundo que se pode e se deve fazer. Em todos estes assuntos documentaremos y organizaremos a solidariedade de todos os povos indígenas de todas as partes do mundo, e todas as demais fontes de solidariedade dos não indígenas de boa vontade a se unir a nossa luta pela soberania alimentar e a segurança alimentar. Rejeitamos a privatização e o controle corporativo dos recursos, tais como nossas sementes tradicionais e dos alimentos. Por último, exigimos aos estados que defenda nossos direitos ao controle dos sistemas de

gestões tradicionais e ofereça um apoio concreto, tais como as tecnologias adequadas para que possamos defender nossa soberania alimentar.

Rejeitamos as promessas falsas do desenvolvimento sustentável e soluções ao cambio climático que somente serve a ordem econômica dominante. Rejeitamos a REDD, REDD+ e outras soluções baseadas no mercado que têm como enfoque nossos bosques, para continuar violando nossos direitos inerentes a livre determinação e ao direito as nossas terras, territórios, águas e recursos, e direito da Terra a criar e manter a vida. Não existe tal coisa como “mineração sustentável”. Não existe tal coisa como “petróleo ético”.

Rejeitamos a aplicação de direitos de propriedade intelectual sobre os recursos genéticos e o conhecimento tradicional dos povos indígenas que resulta na privatização e mercantilização do Sagrado essencial para nossas vidas e culturas. Rejeitamos as formas industriais da produção alimentícia que promove o uso de agrotóxicos, sementes e organismos transgênicos. Portanto, afirmamos nosso direito a ter, controlar, proteger e herdeiros as sementes nativas, plantas medicinais e os conhecimentos tradicionais provenientes de nossas terras e territórios para o benefício de nossas futuras gerações.

Nosso Compromisso com o Futuro que Queremos

Por falta da falta da implementação verdadeira do desenvolvimento sustentável o mundo está em múltiplas crises ecológicas, econômicas y climáticas. Incluindo a perda de biodiversidade, desertificação, o derretimento dos glaciares, escassez de alimentos, água e energia, uma recessão econômica mundial que se acentua, a instabilidade social e a crise de valores. Nesse sentido, reconhecemos que temos muito fazer para que os acordos internacionais respondam adequadamente aos direitos e necessidades dos povos indígenas. As contribuições atuais potenciais de nossos povos devem ser reconhecidas como um desenvolvimento sustentável verdadeiro para nossas comunidades que permita que cada um de nós alcance o Bem Viver.

Como povos, reafirmamos nosso direito a livre determinação a controlar e manejar nossas terras e territórios tradicionais, águas e outros recursos. Nossas terras e territórios são a parte estrutural de nossa existência — somos a Terra a Terra, é nós —. Temos uma relação

espiritual e material com nossas terras e territórios e estão intrinsecamente ligados a nossa sobrevivência e a preservação e desenvolvimento de nossos sistemas de conhecimentos culturais, a conservação, uso sustentável da biodiversidade e o manejo de ecossistemas.

Exerceremos o direito a determinar e estabelecer nossas prioridades e estratégias de auto desenvolvimento para o uso de nossas terras, territórios e outros recursos. Exigimos que o consentimento livre, prévio e informado seja o princípio de aprovação ou desaprovação definitivo y vinculante de qualquer plano, projeto ou atividade que afete nossas terras, territórios e outros recursos. Sem o direito ao consentimento livre, prévio e informado o modelo colonialista, o domínio da Terra e seus recursos seguirá com a mesma impunidade.

Seguiremos nos unindo como povos indígenas e construindo uma solidariedade e aliança forte entre nós mesmos, comunidades locais e verdadeiros promotores não indígenas de nossos temas. Esta solidariedade avançará a campanha mundial para os direitos dos povos indígenas a sua terra, vida e recursos e o lugar de nossa livre determinação e liberação.

Seguiremos desafiando e resistindo aos modelos colonialistas e capitalistas que promovem a dominação da natureza, o crescimento econômico desenfreado, a extração de recursos sem limite para ganâncias, o consumo e a produção insustentável e os acordos não regulamentados e os mercados financeiros. Os seres humanos são uma parte integral do mundo natural e todos os direitos humanos, incluindo os direitos dos povos indígenas, devem ser respeitados e observados por o desenvolvimento.

Convidamos a toda a sociedade civil a proteger e promover nossos direitos e cosmologias e respeitar a lei da natureza, nossas espiritualidades e culturas e nossos valores de reciprocidade, Harmonia com a natureza, a solidariedade e a coletividade. Valores como cuidar o compartilhar, entre outros, são cruciais para criar um mundo mais justo, equitativo e sustentável. Neste contexto, fazemos um chamado para inclusão da cultura como o quarto pilar do desenvolvimento sustentável.

O reconhecimento jurídico e a proteção dos direitos dos povos indígenas da terra, dos territórios, dos recursos e os conhecimentos tradicionais deveriam ser um requisito para o desenvolvimento e planificação de todos e cada um dos tipos de adaptação e mitigação de mudança climática, conservação ambiental (incluindo a criação de "áreas protegidas"), o uso sustentável da biodiversidade e medidas a combater desertificação. Em todos os case

tem que
haver consentimento livre, prévio e informado.

Continuamos dando seguimento aos compromissos assumidos na Reunião da Terra tal como se reflete nesta declaração política. Fazemos um chamado a ONU a começar sua implementação, e assegurar a participação plena, formal e efetiva dos povos indígenas em todos os processos e atividades da Conferência de Rio+20 e mais além, de acordo com a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (DNUDPI) e o princípio do consentimento livre, prévio e informado (C.L.P.I). Seguimos habitando e mantendo os últimos ecossistemas sustentáveis com as mais altas concentrações de biodiversidade no mundo. Podemos contribuir de uma maneira significativa ao desenvolvimento sustentável porém acreditamos que o marco holístico de ecossistemas para o desenvolvimento se deve promover. Isso inclui a integração do enfoque de direitos humanos, o enfoque de ecossistemas e enfoques culturalmente sensíveis e baseados em conhecimentos.

Expressamos nossa solidariedade e apoio para as demandas e aspirações dos povos indígenas no Brasil encontradas no anexo a esta declaração.

“Caminhamos para o futuro nos rastros de nossos antepassados”.

Aprovado por aclamação, Aldeia de Kari-Oca, no Sagrado Kari-Oca Püku, Rio de Janeiro, Brasil, 18 de junho de 2012

CAPÍTULO I - “ÁLVARO TUKANO – O FILHO DO RIO NEGRO”

Essa maneira de intervir na realidade de nosso povo é uma experiência em parte pessoal, mas ela não está sendo, de maneira nenhuma, de forma individual. Eu não assumiria nenhuma dessas atividades que assumo, não estaria realizando este avanço na minha compreensão do mundo, se não tivesse junto comigo desde os xamãs, os pajés mais tradicionais que nunca saíram da aldeia, até pessoas como Marcos Terena, que é piloto de avião.

Aílton Krenak, 1989

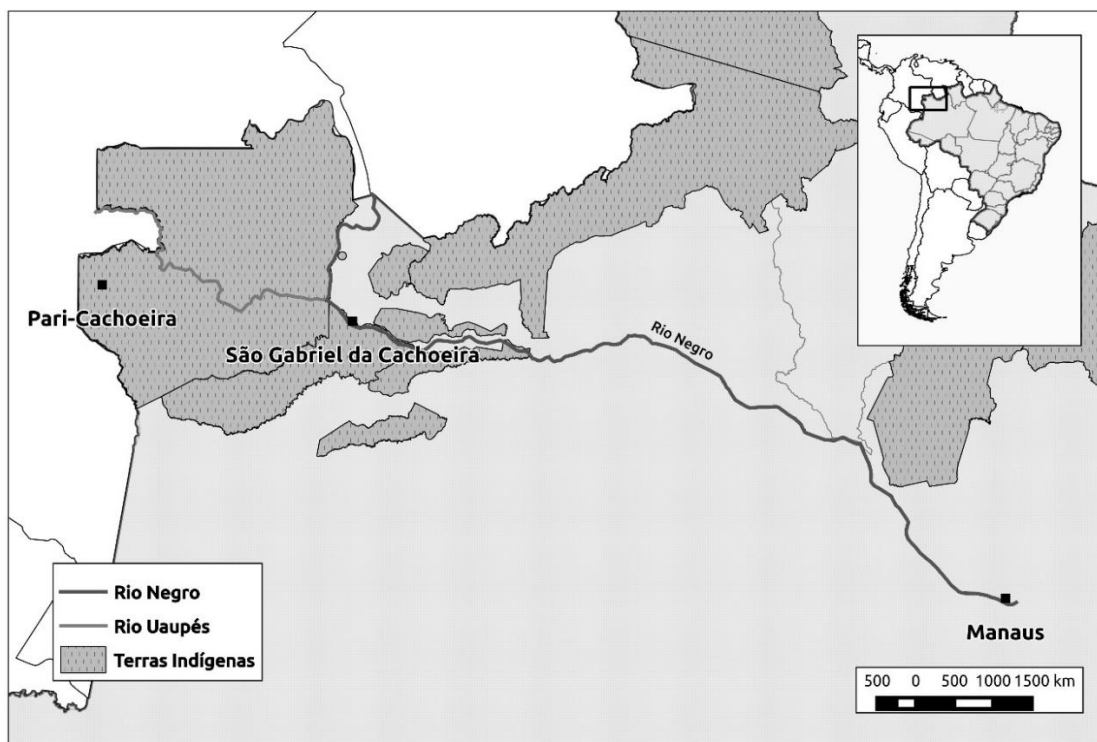


FIGURA 3 REGIÃO DO ALTO RIO NEGRO. FONTES: IBGE E FUNAI.

O livro de Álvaro Tukano é uma das poucas narrativas autobiográficas produzidas por um indígena no país. Sua importância, assim, se dá por sua singularidade, mas também pelas possibilidades que abre para a análise das relações interétnicas, pois, como procuro demonstrar a seguir, a multiplicidade de lugares, relações e questões apresentadas pelo autor me permite revelar a superposição de diversos mundos que compõem esse cenário.

Este primeiro capítulo tem dois objetivos: o primeiro deles é apontar para a importância da análise de textos (auto)biográficos para os estudos sobre as populações indígenas no Brasil, destacando as características da obra escrita por Álvaro Tukano e sua relevância para a compreensão de sua trajetória no contexto de desenvolvimento do movimento indígena nacional. O segundo objetivo é analisar os primeiros capítulos da narrativa escrita por Álvaro Tukano à luz da proposta apresentada por Geraldo Andrello (2006; 2010), localizando seu livro dentro do movimento de narradores indígenas do rio Negro.

O texto de Álvaro Tukano pode ser situado junto ao movimento levado a cabo por diversos narradores indígenas do rio Negro que, com o apoio do Instituto Socioambiental e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), publicaram em diferentes livros a narrativa mítica e a história de diversos clãs dessa região amazônica. Em seus primeiros capítulos, assim como os outros narradores, Álvaro Tukano busca registrar as narrativas de seu pai e avô com o objetivo de preservar essas histórias para as novas gerações e, ao mesmo tempo, como demonstra Andrello (2006; 2010) para os livros por ele analisado, procura estender seu campo de relações, tanto por meio da descrição da origem mítica de seu clã quanto das relações de parentesco da qual faz parte. Ao identificar a obra de Álvaro Tukano com esses livros, procuro ressaltar a preocupação do autor com a preservação de sua história, mas também com a possibilidade de perceber sua narrativa como um meio de afirmar e ao mesmo tempo criar relações.

Essa última característica dá à sua narrativa maior complexidade. Álvaro Tukano, ao preceder os demais capítulos de seu livro que tratam de sua trajetória política com a história mítica de seu povo, apresenta ao leitor o lugar de onde parte para organizar

sua experiência, ou seja, as relações que o tornam Tukano⁹. Vínculos que aparecem não somente em sua narrativa mítica, como também na maneira por meio da qual o autor manipula as ferramentas adquiridas através das relações estabelecidas entre indígenas e não indígenas ao longo de sua história. Dessa maneira, a utilização que o autor faz dos instrumentos adquiridos a partir do processo de colonização do alto rio Negro leva o leitor por seu trajeto no cenário político brasileiro e pela maneira como ele o experimenta.

(AUTO)BIOGRAFIAS E NARRATIVAS INDÍGENAS

Figura destacada da política nacional desse período, Álvaro Tukano se integrou ao cenário da questão indígena no final da década de 1970: mesmo momento em que se iniciaram as manifestações, reuniões e assembleias a favor dos direitos indígenas no país. Como testemunha de acusação, ele participou do IV Tribunal Bertrand Russell em 1980, realizado na Holanda, onde os missionários salesianos foram acusados de etnocídio contra os povos indígenas do rio Negro. Posteriormente, foi eleito coordenador da União das Nações Indígenas, a primeira organização indígena de caráter nacional e, em seguida, como ele mesmo escreve, fundou a Federação das Organizações Indígenas do rio Negro. Ainda no final da década de 1980, Tukano foi protagonista das disputas iniciadas com o Projeto Calha Norte.

Sua narrativa percorre todos esses episódios que compõe sua experiência e que, ao mesmo tempo, são pertinentes para a compreensão de processos, eventos, contextos e disputas que penetram a questão indígena no país. O autor comenta assembleias, relata suas viagens, descreve diálogos e discussões políticas. Sua experiência reitera a importância de considerar a abordagem biográfica como uma metodologia antropológica relevante, já que como afirma George Marcus, as narrativas de experiências individuais podem revelar uma justaposição de contextos sociais por vezes obscurecidas no estudo estrutural dos processos. Para Marcus: *“they are potential guides to the delineation of ethnographic spaces within*

⁹ Os Tukano habitam a região da fronteira entre Brasil e Colômbia, na bacia do Uaupés, e conformam o povo mais numeroso da família linguística Tukano Oriental com população aproximada de dez mil pessoas. Esse povo se divide em diferentes grupos de descendência que se relacionam entre si de maneira hierárquica (AZEVEDO e AZEVEDO, 2003).

systems shaped by categorical distinctions that may take these spaces otherwise invisible” (1995, p.110).

A multiplicidade de lugares e problemáticas que compõem sua narrativa, me permite pensar a questão indígena no país desde uma perspectiva não convencional. Através da etnografia de um percurso – seguindo as contribuições de Daniela Manica (2009) –, ou seja, por meio da análise de narrativas (auto)biográficas, publicações, documentos institucionais, pesquisa de campo e entrevistas, não reelaboro o curso de sua vida ou falo apenas de um itinerário político, mas sim descrevo grupos de relações, instituições e políticas que revelam questões sobre as relações interétnicas no país. Ao percorrer os passos da trajetória política de Álvaro Tukano não busco, simplesmente, um enfoque privilegiado sobre a singularidade do indivíduo, mas “questionar um modo habitual de categorização da prática considerada apenas do ponto de vista de agrupamentos sociológicos, como problematizar o indivíduo como totalidade coerente” (KOFES, 2004, p.9). E assim revelar “que a superposição de vários mundos nas experiências e interpretações de sujeitos singulares são constituidores da socialidade e não incoerências sociológicas” (KOFES, 2004, p.9).

A narrativa de Álvaro Tukano surge dentro de um campo ainda pouco explorado tanto pela etnologia brasileira como pelos próprios indígenas já que, como afirma o antropólogo Calavia Sáez (2007), as ideias construídas sobre os índios no Brasil excluem suas formas individuais e giram em torno de representações coletivas.

Seu livro permite perceber o contraste existente entre a abundância de autobiografias e biografias indígenas na tradição etnológica norte-americana, a importância de alguns desses relatos na antropologia latino-americana, e sua produção, estudo e divulgação no Brasil.

As biografias ou autobiografias de indígenas norte-americanos, extensamente produzidas, conhecidas e estudadas pela antropologia, se apresentam em diversos formatos como: livros completos, breves relatos, cartas e respostas a questionários. Elas foram utilizadas algumas vezes como meio de articulação do discurso indígena contra as

autoridades, como foi o caso da narrativa produzida pelo Apache Gerônimo¹⁰, que buscava convencer o governo norte-americano a anular o exílio que pairava sobre seu povo. Outras vezes, como destaca Calavia Sáez (2007), foram elaboradas a partir de um processo civilizador e utilizadas como recurso por missionários, indigenistas e educadores. Durante o final do século XIX e princípio do XX, devido a seu êxito comercial, elas foram publicadas como uma produção eminentemente jornalística que se baseava na produção de uma breve síntese biográfica acompanhada de um retrato fotográfico de distintos líderes indígenas¹¹. Posteriormente, destacam-se os trabalhos etnográficos desenvolvidos ao redor da Escola de Cultura e Personalidade norte-americana e os avanços no campo da psicologia social, que durante as décadas de 1930 e 1940, utilizaram as narrativas biográficas como fonte de estudos.

No contexto hispano-americano o contraste também se dá pela existência de um grande número de narrativas. No México, por exemplo, as histórias de vida foram utilizadas pelos antropólogos como método etnográfico, principalmente no estudo das mudanças ocorridas na vida dos camponeses pobres e, entre eles, os indígenas. Um exemplo é o livro *Juan Pérez Jolote: biografía de um tzotzil*. Publicado em 1952 pelo antropólogo e indigenista Ricardo Pozas, a obra apresenta a narrativa em primeira pessoa de um indígena do estado de Chiapas, desde onde ele conta sua vida antes, durante e depois da Revolução Mexicana, assim como seu processo migratório e sua volta à cidade natal. Ainda que Ricardo Pozas se apresente como autor do livro, o texto é construído a partir das respostas de Pérez Jolote às entrevistas feitas com ele por Pozas.

Destaca-se ainda a (auto)biografia da líder Quiche Rigoberta Menchú (1983), escrita em parceria com a antropóloga Elizabeth Burgos-Debray que, de forma distinta das relações episódicas de Juan Pérez Jolote com a Revolução Mexicana de 1910, é apresentada como um modelo de libertação.

¹⁰ GERONIMO: UMA AUTOBIOGRAFIA. São Paulo: L&PM, 1986.

¹¹ Entre elas se destacam a coleção *Famous American Indians*, editada pela Dood, Mead & Cia, e nesse mesmo tom a *Portraits of North American Indians*, produzida pelo Instituto Smithsonian, lançado em 1852. Junto a essa produção, foi desenvolvida, nos Estados Unidos, uma produção bibliográfica de orientação mais etnográfica onde se produziram algumas autobiografias indígenas de destaque, tais como a de Black Hawk (1854) e a do Nez Perce Joseph (1881) (PUJADAS, 2000).

Em sua narrativa, Rigoberta Menchú denuncia as violações aos direitos humanos de camponeses e indígenas na Guatemala como resultado dos trinta e seis anos de guerra civil que viveu o país. Porém, esse texto não ganhou destaque somente por seu caráter de denúncia, mas também pela discussão que suscitou a partir das conclusões formuladas pelo antropólogo norte-americano David Stoll (1999) ao desenvolver uma pesquisa junto às populações indígenas da Guatemala. O antropólogo afirma, a partir de seus estudos, que Rigoberta Menchú inventou e manipulou grande parte dos terríveis detalhes de sua história, utilizando-os como meio de criação de um discurso político que favorecesse os grupos guerrilheiros dos quais ela fazia parte.

O debate pode ser amplo: Rigoberta Menchú narra os fatos de sua vida durante o conflito na Guatemala como se houvesse estado e presenciado todas as atrocidades que revela, mas, sobretudo, se autorretrata como uma indígena camponesa analfabeta – como a maioria dos indígenas desse país – quando na verdade, foi educada em um internato religioso. Ela elabora, dessa maneira, um “eu narrativo que serve de metonímia de todo um povo” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p.191), demonstrando que para ela, estão associados outros valores ao texto que narra, a (auto)biografia que cria, focalizando outras histórias e não somente a sua.

O texto de Rigoberta Menchú também demonstra que as autobiografias indígenas, além de estarem associadas a valores distintos daqueles produzidos por não indígenas, não são individuais, mas também não são propriamente coletivas. Elas são construídas, muitas vezes, a partir de uma correlação específica entre o discurso individual e um grupo que descarta um sujeito separado de suas relações. É essa construção específica que Aílton Krenak faz ver na epígrafe deste capítulo, onde ele afirma que sua experiência pessoal e política, de maneira nenhuma, é individual.

No Brasil são poucos os textos biográficos produzidos sobre ou por indígenas. Entre os que ganharam destaque no debate antropológico se encontra, por exemplo, o

escrito por Herbert Baldus (1979) sobre o Bororo Tiago Marques Aipobureu, publicado em 1937 e, posteriormente, analisado por Florestan Fernandes¹².

Nos últimos anos, porém, esse cenário vem se transformando e a análise e publicação de narrativas biográficas orais vêm ganhando destaque na literatura antropológica (PELLEGRINI, 2008; CALAVIA SÁEZ, 2007; OAKDALE, 2005; BASSO, 1995). Esses relatos, coletados de diferentes maneiras e em ocasiões distintas, demonstram a diversidade de conteúdo e estrutura das narrativas orais indígenas existentes. Evidencia-se, a partir do número de trabalhos registrados, a importância da oralidade para o conhecimento biográfico indígena.

Entre os trabalhos mais recentes, destaca-se o livro recém-publicado por Robin Wright (2013) no qual os significados do conhecimento e do poder para o povo Baniwa são explorados a partir da biografia do pajé Mandu da Silva. A particularidade dessa obra está em que a ideia de registrar a biografia de Mandu foi de sua filha Ercilia da Silva e é a única narrativa gravada de um pajé, considerado um sábio pelos Baniwa.

Outro trabalho que ganhou destaque na comunidade antropológica é o texto biográfico publicado pelo porta-voz e xamã Davi Kopenawa e pelo antropólogo Bruce Albert, *La Chute du Ciel: paroles d'un chaman yanomami* (2010), que se apresenta como um esforço de Davi Kopenawa de tornar sua mensagem acessível ao público ocidental.

Em menor número se encontram os relatos escritos pelos próprios indígenas e, ao contrário do que se possa imaginar, nem sempre incentivados por antropólogos. Entre eles destaque o artigo publicado pelo sacerdote Tuyuka Justino Sarmiento Rezende, *As aventuras de um índio* (2006), no qual o autor narra como é ser sacerdote e indígena no alto rio Negro, além do próprio livro de Álvaro Tukano que já foi distribuído pelo autor entre líderes indígenas, antropólogos, estudantes e indigenistas, muitas vezes com o objetivo de publicá-lo.

Os exemplos acima citados narram, cada um à sua maneira, diversas experiências indígenas no contexto de transformação das relações dos povos indígenas com

¹² Florestan Fernandes publicou, em 1946, o texto *Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal*, no qual analisa a vida do indígena e evidencia seus “desajustes” culturais e sociais.

a sociedade nacional. Esses textos apresentam questões importantes para a compreensão da trajetória desses sujeitos, das relações e associações estabelecidas em diferentes contextos interétnicos e dos processos sociais e de alteridade que caracterizam o cenário da questão indígena no país.

A NARRATIVA DE ÁLVARO TUKANO

Em fevereiro de 2012, Álvaro Tukano me entregou seu livro, do qual ele é autor e protagonista, após a entrevista que realizei com ele em sua casa em Brasília. Nela, passamos algumas horas conversando sobre o movimento indígena no Brasil enquanto ele preparava o almoço para os filhos que chegariam da escola. Sabendo de meu interesse pela emergência do movimento indígena nacional, Álvaro contou sobre as pessoas que conheceu nos anos 1980, sobre os antropólogos que apoiaram a causa indígena, mostrou fotos e documentos e retomou alguns fatos que mais tarde eu encontraria descritos em seu livro.

Após o almoço, ele pediu a seu filho Lula que ligasse o computador que estava na sala de seu apartamento. Sentado frente ao computador, armazenou no meu *pen-drive* diversos arquivos os quais ele afirmava que eu deveria ler com atenção porque resolveriam algumas das minhas dúvidas. Ainda em sua casa, revisei de maneira rápida um dos arquivos denominado livro¹³.

O livro de Álvaro Tukano possui 469 páginas e retoma alguns textos, documentos e cartas escritos por ele durante as décadas de 1980 e 1990, assim como seu *Relatório de Atividades* (1982) iniciado quando o autor passou a fazer parte do movimento indígena nacional. Este se encontra fotocopiado nos arquivos do Instituto Socioambiental e eu já o havia consultado previamente.

Sem título e escrito em nove capítulos, o livro trata, principalmente, de sua vida política. Organizado a partir da recopilação de diversos textos que o autor escreveu ao longo de sua carreira, majoritariamente entre as décadas de 1980 e 1990, Álvaro Tukano

¹³ Como o livro de Álvaro Tukano não possui título, adotarei, para os objetivos dessa tese, o nome *Livro* como título de sua narrativa para destacar e diferenciar esse texto dos demais documentos produzidos pelo autor.

repete histórias e fatos. Através de um relato de suas viagens, nos informa sobre a sua atuação nas organizações das quais participou como porta-voz e representante dos povos indígenas do país, os conflitos políticos nos quais esteve presente, os eventos que presenciou e expõe sua opinião sobre alguns dos atores envolvidos na questão indígena nacional.

Porém, seu texto vai além; não são somente suas preocupações políticas que conformam a narrativa. Ou melhor, para contar sua experiência política, Álvaro aborda outras temáticas, o que configura sua forma de narrar. Assim, seu livro pode ser dividido em três grupos temáticos: o primeiro deles se caracteriza pela narrativa mítica, a reconstrução de genealogias e o relato da história de vida de seus avôs. Essas temáticas, encontradas no primeiro e no segundo capítulo do livro – “A História do clã dos *Iremiri Hãhusirõ*”¹⁴ e “Como era nossa vida” – retomam o estilo e os temas utilizados na coletânea viabilizada pelo Instituto Socioambiental e pela FOIRN.

Os livros da coleção “Narradores Indígenas do rio Negro”,¹⁵ são publicados em nome de dois autores: um xamã como informante e um professor com o papel de transcrever as narrativas e muitas vezes traduzi-las. Cada livro inclui, ainda, alguma informação biográfica sobre os autores, “os títulos dos livros e outras características deixam claro, no entanto, que eles devem ser compreendidos mais como uma autobiografia coletiva, as histórias de origem do clã em nome do qual o livro foi publicado” (HUGH-JONES, 2012, p.162). Álvaro, como alguns dos narradores indígenas dessa coleção, inicia seu livro com a versão da narrativa de origem do grupo ao qual pertence, passa para a chegada das pessoas na grande cobra canoa e conta a dispersão dos diversos grupos na região.

¹⁴ A grafia das palavras em língua tukano escritas por Álvaro Tukano deve seguir, neste texto, a grafia do autor. A grafia das palavras citadas por outros autores deve seguir o padrão estabelecido por esses, dessa maneira, algumas palavras que se repetem ao longo do texto devem aparecer com grafias diferentes.

¹⁵ Geraldo Andrello destacou, em apresentação feita em 2008 na reunião anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, que o que parece ser específico da coleção editada pelo ISA e pela FOIRN é, na verdade, uma iniciativa já existente na região amazônica muitas vezes oculta na publicação dos próprios antropólogos. A primeira edição da coleção mencionada, *Antes o Mundo não Existia*, foi publicada inicialmente em 1980 e foi uma iniciativa dos Desana Umúsin Panlôn Kumu e Tolomã Kenhíri, apoiados pela antropóloga Berta Ribeiro e pelo padre Casemiro Beksta. O livro reúne a mitologia desana e desenhos feitos pelos autores que queriam que suas histórias ficassem para sempre no meio de seus filhos (KUMU e KENHÍRI, 1980).

O segundo grupo temático que compõe seu livro pode ser observado em seis diferentes capítulos - “Carta ao Pai”; “O Movimento Indígena em Pari Cachoeira – Rio Negro /AM”; “Passaporte Tukano”; “O reencontro com Juruna”; “O Alto Rio Negro e seus problemas” e; “Reflexão sobre o Movimento Indígena do Brasil”. Nestes, o autor trata propriamente de sua vida política, descreve a chegada dos missionários salesianos no alto rio Negro, relata seu trajeto entrelaçando eventos nos quais esteve presente com sua atuação e explicita opiniões pessoais sobre alguns atores políticos.

Assim, se por um lado, em seu texto se verificam similaridades com os textos dos narradores analisados por Geraldo Andrello (2006; 2010), que podem ser lidas como uma maneira do autor de fazer parte desse grupo e que me permitem elucidar algumas características de sua narrativa; por outro lado, os capítulos do segundo grupo temático distinguem o livro de Álvaro Tukano daquelas mesmas obras, já que aquelas não contêm relatos sobre a vida política de seus autores.

A terceira temática refere-se aos momentos nos quais Álvaro Tukano aborda temas diversos. No terceiro capítulo – “Calendário Tukano” –, por exemplo, o autor explicita as atividades do que ele denomina como “ciclo do conhecimento tradicional do povo Tukano”, realizadas nas aldeias durante cada mês do ano. Esse calendário não se encontra isolado, Stephen Hugh-Jones (2012), ao examinar a relação entre diferentes modalidades indígenas de discurso, registra a elaboração de calendários ecológico-culturais pelos programas de educação, nos quais os alunos apresentam de maneira sumária – em círculos de papel – informações relativas à astronomia, ecologia, subsistência e produção, saúde e dieta, vida social, religião e o ano escolar¹⁶. Ainda que Álvaro Tukano não revele um mesmo tipo de calendário, como os produzidos nas escolas, demonstra seu acesso a um conhecimento particular e sua intencionalidade de registrar esse conhecimento para que seja divulgado entre os mais jovens. Assim, Álvaro conta que em janeiro, na Terra Indígena Balaio, se faz a colheita da pupunha e em seguida, acontecem as primeiras enchentes. É nessa época que acontece a revoada da maniuara. Em março, começa a grande “enchente”

¹⁶ S. Hugh-Jones (2012) afirma que ainda que esses calendários façam uso de tecnologias e formatos que são emprestados do exterior, condensam o conhecimento que costuma ser de acesso exclusivo a poucos velhos e especialistas rituais.

de camarão e em julho o volume dos rios diminui, é quando os homens pescam com caniço. A descrição calendário tukano segue, mês a mês, e termina em dezembro, quando o céu está descoberto e os velhos ensinam aos jovens a “astronomia tradicional”.

Vale destacar ainda, a revisão que Álvaro realiza da obra do naturalista inglês Alfred Russell Wallace, *Viagens ao rio Amazonas e Negro – 1848, 1850, 1852*¹⁷, onde transcreve alguns trechos de seu livro e tece comentários em diversos sentidos, ressaltando a veracidade ou não das informações registradas pelo viajante.

Essa divisão temática elucida a maneira como Álvaro Tukano construiu seu livro e organizou sua experiência política. Entre seus capítulos, sua trajetória se inicia com sua cosmovisão e suas relações de parentesco. Logo percorre a história de vida de seus avós, para então falar dos missionários salesianos no alto rio Negro e, por meio de uma crítica a essa presença, revela ao longo de seis capítulos as relações que ele estabeleceu ao se inserir no movimento indígena nacional.

O FILHO DO RIO NEGRO

A narrativa de Álvaro Tukano se inicia com o capítulo: “A história do clã dos IREMIRI HÃHUSIRÕ PÃRÃMERÃ” e, logo nas primeiras páginas, o autor explicita seus objetivos¹⁸:

Pretendo com o presente texto, informar aos descendentes do IREMIRI HÃHUSIRÕ PÃRÃMERÃ a respeito do povo YE’PÂ MASA (Povo Tukano): que entre os irmãos, de maiores a menores do povo YE’PÂ MASA existe o nosso clã. Eis a correta autodenominação IREMIRI HÃHUSIRÕ PÃRÃMERÃ. O nome genérico “índio Tukano” serve mais para a história do homem colonizador. Para nós, o mais importante é saber a história de

¹⁷ Publicado pela primeira vez em Londres em 1853, o relato de viagem de Alfred Russell Wallace pela Amazônia é considerado um importante documento sobre o clima, a geologia, a biologia e os indígenas da região. Essa expedição foi a primeira de uma série de viagens e pesquisas realizadas pelo naturalista que serviram de base para a formulação de sua teoria sobre os princípios da seleção natural.

¹⁸ Reproduzo nesta tese alguns trechos do livro que me foi gentilmente cedido por Álvaro Tukano e que ainda não foi finalizado nem publicado. O texto, portanto, ainda não passou por uma revisão ortográfica. Mantive a versão original disponibilizada pelo autor em formato digital e evitei fazer qualquer tipo de modificação nesse sentido.

famílias nobres do povo YE'PÁ MASA, do clã dos primogênitos até os de irmãos menores, sempre respeitando a autonomia cultural.¹⁹

Após afirmar a finalidade de seu texto, Álvaro Tukano localiza seu clã entre os clãs dos irmãos maiores:

1. YE'PÁ YU'PURY;
2. YE'PÁ OÂ KAHPEA;
3. YE'PÃRÃ OYÉ;
4. YU'PURY MIMY SHIPÉ;
5. YU'PURY PAÂMÓ;
6. IREMIRI SARARÓ;
7. IREMIRI SA'KURÓ

Conheci pessoalmente e fui muito próximo de MAÇA SABÁ, do clã SAKURO, um dos mais destacados antigamente, e hoje os descendentes deste senhor sábio continuam morando na aldeia Jandú Cachoeira, rio Umari, afluente do rio Tiquié, por onde foi construída a pequena hidrelétrica para iluminar as aldeias São Sebastião, Bela Vista e o distrito de Pari Cachoeira.

8. IREMIRI BUÛ B'ERAÂ – Família Barreto que continua habitando a aldeia São Domingos, rio Tiquié, distrito de Pari Cachoeira;
9. BU'Ú PAPERÁ – sendo o cabeça desse clã o Sr. Idalino Pimentel, que foi mordido por cobra venenosa e sua perna havia sido amputada em Manaus. Seus parentes continuam morando na aldeia Bela Vista, rio Tiquié.
10. ***IREMIRI HÃHUSIRÔ PÃRÃMERÃ – em destaque nesse texto, nosso clã. ***
11. YE'PÁ KI'MARÕ – sendo aldeia matriz cultural desse clã Santa Luzia, rio Papuri, distrito de Iauareté;
12. YU'PURY KOHÕÃ – aldeia Vila Nova, rio Tiquié, distrito de Taracuí, do qual os mais destacados são os senhores Guilherme e João;
13. IREMIRI BOHOSÓ KAHAPERY PÕ'RÃ – moradores da vila de Taracuí, rio Caiari, hoje conhecido como Uaupés (DIÂ PAHASAÂ);
14. YE'PÃ NUHUHIRÔ – são os habitantes da aldeia Moanã, em Juquira, distrito de Taracuí;

¹⁹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.2.

15. YE'PÂ HÂPIÍ KERY YIÂRÃ – alguns continuam morando no distrito de Pari cachoeira e outros de encontram em Taracuá;

16. YE'PÂ RÂI – mais conhecido como BOHOSOOÁ, habitam a aldeia Carurú Cachoeira, rio Tiquié.²⁰

E esclarece:

O que vamos tratar aqui são as nossas qualidades de nossa vida e sabedoria, o exercício do governo democrático socialista tribal, a nossa identificação, contar a nossa história de famílias antigas para nossos filhos que não têm a oportunidade de estudar a história tradicional. Vamos conhecer também como foi a história de colonização do Brasil.

O clã IREMIRI HÃHUSIRÔ PÃRÃMERÃ faz parte da linhagem de DOHETIRO, o primeiro homem de nossa humanidade na face da terra. Nesse texto, vamos falar sobre as grandes realizações extraordinárias que DOHETIRO cumpriu durante a longa expedição que começou no outro lado do planeta Terra e que veio parar por aqui há mais de 140 mil anos atrás e, assim conquistar o Novo Mundo, o Mundo Tropical, a Metade do Mundo²¹.

A lista de nomes de clãs que pertencem ao povo Tukano, entre os quais Álvaro localiza seu clã, remete o leitor a uma ordem hierárquica fundada na mitologia dos grupos indígenas do alto rio Negro. A bacia do alto rio Negro está localizada no noroeste amazônico, na fronteira do Brasil com a Colômbia. Essa região é habitada por 22 etnias que pertencem a três grupos linguísticos: aruak, maku e tukano. Entre os grupos indígenas que falam línguas da família Tukano Oriental se encontram: Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Miritity-tapuya, Pyra-tapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuka, Kotiria, que participam de uma ampla rede de trocas, que incluem casamentos, rituais e comércio, compondo um conjunto sócio cultural definido, nomeado na literatura especializada como “sistema social do Uaupés”.

A mitologia dos grupos dessa região tem como evento fundamental a viagem de uma grande cobra-canoa. Durante essa jornada se originaram os diferentes grupos que compõem a diversidade étnica do rio Negro e se fixaram em seus respectivos territórios. Em algum momento da viagem, os ancestrais dos diversos grupos emergiram do corpo da cobra, cada um deles recebeu uma língua e um complexo de bens simbólicos – nomes,

²⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p. 2-3.

²¹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.4.

mitos, rezas xamânicas e o direito de fabricar um determinado item de cultura material. O que ocorreu foi a transformação gradual de uma pré-humanidade em seres humanos com identidade social especificada pelo pertencimento a um grupo exógamo e a subgrupos, mencionados na literatura antropológica como *sibs*. Como afirma a antropóloga Cristiane Lasmar, “cada grupo já se vê, portanto, desde a origem, dividido internamente em segmentos cujas relações se baseiam na hierarquia instituída a partir da ordem de nascimento de seus ancestrais míticos” (2005, p.56). Através dessa lista, Álvaro Tukano se apresenta, localiza seu *sib* e demonstra sua pertença dentro da ordem hierárquica local. Essa apresentação se faz necessária, pois, segundo ele:

seja por onde for, no rio ou no caminho da roça, em qualquer lugar, toda vez que encontramos algum parente sempre cumprimentamos e perguntamos pelo nome da pessoa. Essa pessoa nos responde em tom animado e nos dá informação precisa. É isso que pretendemos fazer com esse texto que conta um pouco de nossa história familiar. Faremos, portanto, a nossa identificação perante nossos irmãos²².

Christine Hugh-Jones (1979), em sua pesquisa sobre os Barasana, afirma que a classificação hierárquica dos *sibs* define seus diferentes papéis rituais. Segundo o antropólogo Geraldo Andrello, o nome ancestral de cada clã é sua marca distintiva e, “em muitos casos é o nome principal de um estoque limitado de nomes transmitidos em gerações alternadas – via de regra, o nome do ancestral fundador cabe ao filho mais velho das famílias que pertencem ao clã” (2010, p.14).

Fazendo referência à descendência mítica comum, da qual a exogamia é vista como um corolário (LASMAR, 2005), Álvaro Tukano demonstra seu pertencimento a um grupo e com isso legitima sua pertença desde onde parte para narrar sua experiência política. Como parte de um povo e de um clã afirma seu objetivo: contribuir por meio desse “instrumento político e filosófico”²³ com o fortalecimento de seu povo.

Ele conta, então, que antes não havia mundo. Havia apenas o criador do universo que, ao fazer uma cerimônia, acendeu o tabaco e assoprou a fumaça por dentro do

²² SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.12.

²³ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.11.

orifício do bastão sagrado em direção a terra para criar a vida. A fumaça do tabaco chegou às águas do mar e deu vida a *Dohetiro*, o primeiro homem. Nas palavras de Álvaro: “o primeiro homem que teve a transformação de vida nas águas do planeta terra”²⁴.

Em seguida, *Dohetiro* e seus filhos – os primeiros homens – foram se apresentar ao criador do universo e da humanidade. Todos estavam muito ornamentados e traziam consigo o bastão sagrado, o cocar, o cordão e o cinto sagrado feito com dentes de onça. Nesse encontro, *Dohetiro* recebeu do criador do universo o banco sagrado, dançou e cantou na casa sagrada de mármore, na casa de ouro e na casa da luz do criador do universo. Segundo Álvaro, foi a primeira festa de nossa humanidade.

Dohetiro, após se apresentar ao criador do universo e da humanidade, pediu a sua irmã *Ye’ Paârió – Pa’Amiriî Masoó* (a mulher que deu a origem) para que levasse um ralo até o porto. Ao voltar ao porto, ela percebeu que o ralo tinha se transformado em um barco cheio de luzes, muito bonito. Esse era o barco de transformação da humanidade que tomou a forma de “cobra grande”²⁵.

O primeiro homem realizou, então, uma viagem com seus filhos na grande cobra-canoa. Vindos do Leste, do Lago de Leite Materno²⁶, o povo ancestral subiu o rio Negro, o Uaupés²⁷ e, depois de um longo caminho, chegou à cachoeira do Ipanoré.

²⁴ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.17. Em uma versão desana narrada no livro de G. Reichel-Dolmatoff (1971, p.26), o primeiro humano foi criado pelo deus sol, irmão da deusa lua. Já os narradores Tukano Miguel Azevedo e Antenor N. Azevedo (2003) afirmam que *Dohetiro* saiu de dentro de um suporte de cuia, de onde também saíram outros dois homens e três mulheres.

²⁵ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.18.

²⁶ Segundo o povo Tukano o Lago de Leite Materno corresponde hoje a Baía de Guanabara.

²⁷ A viagem da cobra grande até a região do Uaupés, no noroeste da Amazônia, é relatada por diversos grupos indígenas como o momento no qual esses diversos grupos chegaram a essa área. (Cf. REICHEL-DOLMATOFF, 1971; C. HUGH-JONES, 1979; LASMAR, 2005). Na versão descrita por Geraldo Andreello (2006) – que corresponde a versão apresentada ao autor pelos membros do *sib* tukano *Ye’pârã –Oyé*, originário da comunidade do Pato, médio rio Papuri – *Dohetiro* surge na segunda viagem feita pela cobra-canoa, momento no qual cada ancestral de cada povo do alto rio Negro desembarca no que hoje é entendido como o lugar de origem de cada grupo.

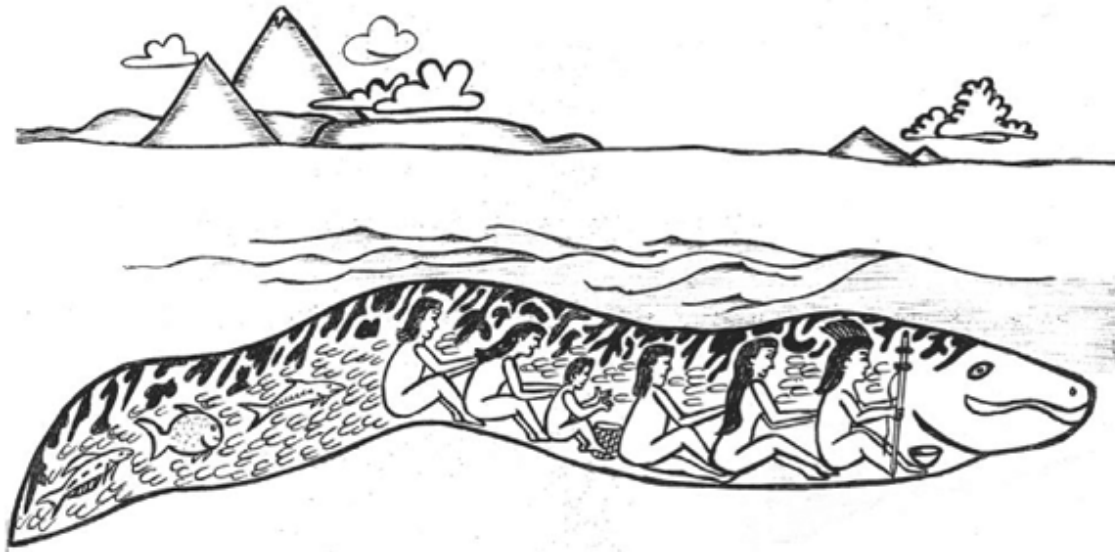


FIGURA 4 SEM LEGENDA. AUTOR: GABRIEL GENTIL. FONTE: GENTIL, GABRIEL. BAHSAWIRII – A CASA DE DANÇA. *HISTÓRIA, CIÊNCIA, SAÚDE – MANGUINHOS*. VOL.14. RIO DE JANEIRO. 2007.

Os primeiros filhos de *Dohetiro*, segundo Álvaro Tukano, eram os chefes tradicionais. E

todos receberam as cerimônias espirituais antes de pisar na terra do Novo Mundo. Todos se prepararam bem para o desembarque solene. Eles conheciam os cânticos sagrados, tinham as bebidas sagradas e se lembraram de todas as instruções dadas pelo IMIKOHO ÑEHEKII [o criador do universo].²⁸

Passados alguns anos da conquista do Novo Mundo, a segunda etapa foi o que Álvaro Tukano chama de “expansão territorial no sentido norte”, porque um dos objetivos era alcançar a metade do mundo. O povo Tukano foi designado por seu deus, ou guia, a viver em um território cheio de rios e florestas que, segundo conta Álvaro Tukano, “é o Novo Mundo que fica mais próximo do caminho e iluminação do Sol e da Lua”²⁹

A diferenciação linguística entre os povos que foram habitar o alto rio Negro se deu depois que *Dohetiro* e seus filhos chegaram à região do rio Negro, quando houve um

²⁸ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.28.

²⁹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.37.

grande crescimento populacional na região e, segundo o autor, “ficou muito difícil fazer o controle social, fazer os casamentos mais respeitosos”³⁰. Nesse momento, *Dohetiro* convocou toda sua descendência para entoar os cânticos sagrados e realizar alguns ensinamentos. Nasceu, então, o “Homem de Sabedoria”, ou o “espírito de ayahuasca” que irradiou toda a maloca e, no momento da irradiação, os homens começaram a falar outras línguas. O “Homem de Sabedoria” voltou para o céu em forma de relâmpago. Foi então que caiu um raio no chão da maloca. Quando os homens abriram os olhos, estavam todos bem e falando a língua que tinham escolhido.

Álvaro esclarece:

tamanha confusão de línguas nos trouxe muita força política e nos facilitou para que houvesse os casamentos exogâmicos. O casamento do homem Tukano com a mulher de outra tribo foi a maneira de realizar alianças políticas entre os Povos da Floresta para defender o território como um todo, que funciona até agora. Foi importante criar e/ou aprender a expressar as línguas, devido ao grau elevado da densidade populacional. Foi o marco histórico para dar e valorizar a autonomia política cultural para os primogênitos de cada clã e de suas subdivisões.³¹

Seguindo as definições de C. Hugh-Jones (1979) e J. Jackson (1983), os grupos indígenas da região são unidades exogâmicas que falam línguas distintas³² formadas com base em um sistema de descendência patrilinear. Cada homem deve casar-se com uma mulher que fale uma língua diferente da sua, compondo um padrão de residência virilocal. O casamento ideal seria com sua prima cruzada patrilinear, “quando isso ocorre, a mulher pertence ao mesmo grupo que sua sogra e, portanto, sua língua já será de conhecimento do marido (...)” (LASMAR, 2005, p.54).

As narrativas de origem de cada clã de um grupo exógamo – como é o caso da variante apresentada por Álvaro Tukano – são versões localizadas da viagem da cobra-

³⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.41.

³¹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.43.

³² Para a maioria dos casos existentes na região do alto rio Negro, pode-se afirmar que o grupo linguístico corresponde ao grupo exógamo constituído por laços de descendência agnática, porém nem sempre a unidade linguística corresponde à exógama.

canao, de cujo corpo surgiu a humanidade. A ordem hierárquica de aparição ou saída do corpo da cobra instituiu uma ordem na qual o clã de Álvaro Tukano, *Iremiri Hãhusirô Pãrãmerã*, é o décimo primeiro na sequência ancestral. Nas palavras do autor:

DOHETIRO gerou filhos e filhas, assim teve início a gênese dos clãs. Desde os primeiros tempos, coube aos primogênitos de cada família a obrigação de cuidar dos irmãos menores, e dos menores serem unidos e fortes junto a irmãos mais velhos. Essa responsabilidade política perdura até hoje em nosso meio. Com o passar dos tempos, estes clãs criaram muitas gerações internamente e assim começou a subdivisão dos clãs e o crescimento demográfico foi altíssimo.³³

Para que um indivíduo passe a fazer parte de um clã deve receber um nome cerimonial. Assim que nasce, a criança passa por uma série de rituais xamânicos durante os quais recebe um nome originário de um antepassado. O nome ritual de Álvaro Tukano é *Dohetiro*.

Entre os povos indígenas do alto rio Negro, a criança, ao receber um nome ritual, passa a ser depositária da alma daquele parente falecido que possuía seu nome, pois “o nome garante ao indivíduo uma conexão com o mundo ancestral, fonte de todo o poder criativo, permitindo-lhe, assim, participar da essência espiritual do *sib*” (LASMAR, 2005, p.58). A nomeação sustém a ligação entre pai e filho, ou seja, a transcendência no tempo dos nomes patrilineares que existiram no princípio (HUGH-JONES, 1979, p.164). Lasmar (2005) esclarece que o irmão mais velho, o homem de mais alto *status* na comunidade, representa a “cabeça” do grupo, tanto porque o organiza, como porque é aquele que se encontra mais próximo da cabeça da cobra grande ancestral.

Álvaro Tukano, como primogênito, é responsável por manter a organização social tradicional de seu grupo, pois são os filhos mais velhos que devem assegurar a ordem interna do clã. E, segundo afirma, quando o chefe do clã morre, a responsabilidade de manter a tradição fica por conta do “irmão maior” que deve conhecer sua “cultura tradicional” para que seu povo não esteja vulnerável a qualquer tipo de discriminação. Por

³³ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.21.

isso, o autor escreve seu texto àqueles filhos que não tem a oportunidade de estudar a história tradicional.³⁴

Aos poucos, Álvaro Tukano compõe, desse modo, uma justaposição de relações por meio das quais localiza o lugar e a importância do povo Tukano na mitologia do alto rio Negro, fixa a hierarquia na qual se encontra seu clã e, finalmente, indica a importância de seu nome ritual e com isso o seu papel. A partir do capítulo inicial do livro por ele escrito, Álvaro se localiza dentro de uma rede de relações locais que são compreendidas a partir dos relatos míticos que apontam para a importância e o significado dessa localização. Essas observações me permitem retomar a análise de Strathern (2006) sobre a fractalidade melanésia fundada na noção de *divíduo* e pensar a pessoa Tukano a partir das relações que a constituem.

Marilyn Strathern afirma que para reter o conceito de socialidade melanésia é necessário compreender que as pessoas são concebidas tanto *dividual* como individualmente. Segundo a autora: “elas contêm dentro de si uma socialidade generalizada. Com efeito, as pessoas são frequentemente construídas como o *lócus* plural e *compósito* das relações que a produzem. A pessoa singular pode ser imaginada como um *microcosmo social*” (2006, p.40-41).

A constituição múltipla da pessoa Tukano revela seu *microcosmo social* a partir das relações que a compõe. A pessoa de Álvaro Tukano mostra-se em sua narrativa como partes de um povo indígena, de um clã e de uma família. Demonstrando, assim, como se constitui na sua socialidade.

Como será observado a seguir, se por um lado, com seu relato político, Álvaro Tukano se autorretrata como índio a partir das diversas relações entre índios e brancos que definem esse termo no seu caso (CALAVIA SÁEZ, 2007); por outro, ao apresentar as relações que o definem desde a origem mítica de seu povo, Álvaro Tukano se define como Tukano. Logo, ao apresentar sua cosmovisão o autor revela seu texto não como uma narrativa individual, mas como uma perspectiva das relações que o constituem.

³⁴ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.25.

Ao delimitar tematicamente os capítulos que constituem o livro de Álvaro Tukano, chamo a atenção para a maneira pela qual o autor busca contar sua trajetória política, porém essa demarcação não significa que seus capítulos tratem unicamente da temática mencionada. Cumprindo com a caracterização apontada por Hugh-Jones (2012), a narrativa mito-histórica de Álvaro Tukano desliza facilmente do mito para a história. Assim, da descrição mítica em uma página passamos para a seguinte, onde o autor descreve locais e aldeias que são utilizadas para pensar a história partilhada pelos povos indígenas da região e a construção de sua genealogia. Segundo Hugh-Jones, para as pessoas que vivem em malocas, a cronologia de suas vidas é também marcada pelos deslocamentos periódicos. “É, portanto bem natural que as memórias se conectem com os lugares em que essas pessoas viveram e que genealogias sejam estruturadas como uma sequência de casas – isso reflete a experiência diária” (2012, p.154). A construção genealógica do lado paterno feita por Álvaro Tukano apresenta informações recentes sobre suas relações de parentesco, a localização e mudança de algumas aldeias para, finalmente, introduzir o leitor nas relações entre índios e brancos, que em sua trajetória se traduzem, em grande parte, através das relações que os indígenas estabeleceram com os missionários salesianos:

O meu avô BITU e outros nasceram e cresceram numa época de paz. Este recebeu o rito de iniciação da aldeia PAÂRA PA'MO e depois foi buscar uma moça do Urumari Igarapé, outra Maria, e gerou os seguintes filhos:

DUHIGÓ (Luiza), que nasceu na aldeia PAÂRA PA'AMO; e

IREMIRI (João Vitorino Sampaio), meu avô, que nasceu na aldeia BOHOTARIA PI'ÎTÓ (esteio) no final do século retrasado e morreu na aldeia ITÃ TI THA (São Francisco) em agosto de 1966. O meu bisavô (AKITO BITU) e bisavó (Maria) morreram de malária na aldeia São Joaquim, hoje nas proximidades de Barcelos.

O IREMIRI (João Sampaio) foi grande BAIA e KUMU que teve experiência de vida no mundo colonial do final do século retrasado até agosto de 1964. Além de grande BAIA e KUMU era chefe da aldeia BHOTARIA (Esteio). Por dominar bem a Língua Geral e Portuguesa, ele estava preparado para se comunicar com os comerciantes e missionários daquela época. Sem dúvida, foi um dos maiores protagonistas do movimento indígena do nosso clã, porque este passou quarenta anos conhecendo os investimentos dos

portugueses, dos comerciantes brasileiros e venezuelanos, os primeiros missionários e militares que começaram fazer a expansão colonial em nosso território. De fato o vovô não confiava nos comerciantes nem nos padres e sempre nos contava como tinham sido as construções das missões salesianas de Uaupés, mais recente, hoje São Gabriel da Cachoeira (...).

O meu avô era também único filho. Ele casou com uma Desana (Maria) do Umari Igarapé. Infelizmente, esta morreu na hora do parto juntamente com a criança. Depois os primos irmãos dele arranjaram outra moça do povo Míriy-Tapuia, aldeia OPÉ DURI, hoje Iarity. Essa foi a vovó DIUKÁRIA (Leocádia) que fazia parte de linhagem nobre na família. O IREMIRI (João Vitorino) e DIUKÁRIA geraram os seguintes filhos:

(...) AKITO (Casimiro Lôbo Sampaio), meu pai que, fazendo parte da nona geração, vive na Terra Indígena Balaio (São Gabriel da Cachoeira (...).

Após a morte do meu tio KIMARÕ (Mário), a primogenitura ficou com meu pai AKITO (Casimiro Lôbo Sampaio). Depois de ter concluído os estudos na Missão Pari Cachoeira, o meu avô e outros anciãos de nosso clã pensaram para arranjar o casamento para meu pai. Em Pari Cachoeira se encontrava o DIAKURU (José Fernandes), clã DIHIPOTHIRO, aldeia TÁRÁCURI BU'UÁ, hoje Nova Fundação. Ele estava passando alguns dias naquela missão, quando, então, o conselho de anciãos de nosso clã resolveu pedir a DIAKARA PÔ (Guilhermina, minha mãe), filha do José Fernandes, para que houvesse o casamento. Como de costume, não foi mole. Prevaleram os conhecimentos tradicionais, o respeito recíproco. Foi assim que o meu pai se casou com DIAKARA PÔ (Guilhermina Fernandes) e gerou os seguintes filhos na aldeia ITÁ TIÍ TAHA (São Francisco):

DOÉTHIRO (Álvaro Fernandes Sampaio), autor do presente texto e que faz parte da décima geração dentre tantos primos/irmãos. Hoje moro na Terra Indígena Balaio, Estrada 307, Km 100, São Gabriel da Cachoeira (...)³⁵.

Posteriormente a sua linhagem paterna Álvaro apresenta, de maneira breve, sua “linhagem por parte de mãe” e, após nomear todas as irmãs de sua mãe afirma:

³⁵ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.95-97.

infelizmente, meu avô só teve um filho que veio a falecer ainda pequeno (1921) no igarapé Cucura e foi enterrado na aldeia YISIARI ÑOA, próximo a aldeia Maracajá, no rio Tiquié. Segundo a nossa tradição, acabou a raça da linhagem do meu avô materno.³⁶

O avô materno de Álvaro Tukano era Desana, não falava português como seu avô paterno e, como não tinha filhos, teve de jogar o seu “estojo de objetos sagrados” num poço fundo no rio Tiquié para evitar, assim, entregá-los aos missionários católicos que, nesse momento, confiscavam qualquer objeto relacionado à tradição ritual indígena. Para Álvaro:

essa foi a maior derrota cultural que meu vovô sofreu. Isso lhe fez muito mal e acabou com as forças espirituais para acabar com as doenças, acabou com a história sagrada e cedeu espaços aos padres que trouxeram costumes educacionais diferentes em nome de Cristo e da integração à Comunhão Nacional.³⁷

Observa-se que sua relação com a Missão Salesiana permeia toda a sua narrativa. Tanto para falar de suas tradições culturais como para afirmar suas convicções políticas, Álvaro se remete à ação missionária no alto rio Negro e por meio dessa relação valoriza seus conhecimentos tradicionais e, ao mesmo tempo, a necessidade dos conhecimentos ocidentais:

estes [os missionários salesianos] nos ensinaram a ler e escrever os textos dos evangelhos, ensinaram a gramática, aritmética, geografia e foi assim que conhecemos muitos livros didáticos de matérias escolares. Enfim, hoje temos a facilidade de ler e escrever e temos que aproveitar essa oportunidade para registrar nossos conhecimentos tradicionais, as histórias de cada clã, as cerimônias, os cânticos que marcaram os tempos de nossa existência³⁸.

³⁶ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.69.

³⁷ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.70. Miguel Azevedo e Antenor N. Azevedo também contam sobre como os sacerdotes salesianos tiravam os instrumentos rituais e os ornamentos, em troca de sal, anzóis, fósforo etc. (2003). Afirmam ainda que aqueles que não obedecessem aos padres perdiam acesso aos produtos e eram amaldiçoados.

³⁸ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.5-6.

Em um primeiro momento, o conhecimento indígena parece necessitar, para seu registro, do conhecimento ocidental. Mas Álvaro Tukano, ao mesmo tempo em que reconhece a importância da presença e da educação promovida pelos salesianos na região como um meio de acesso, principalmente, à língua portuguesa como via de comunicação, percebe a escolarização e a ação da Igreja Católica junto às populações indígenas como um meio poderoso e progressivo de abandono de seus costumes. A presença salesiana³⁹ no alto rio Negro, um dos temas centrais de seu texto, compõe uma trama de referências cruzadas entre a crítica e a valorização da ação missionária, possibilitando a leitura de sua visão apaixonada por um tema polêmico.

Seu relato incorpora uma sequência sincrônica, na qual a descrição da cosmologia tradicional está associada às opiniões sobre a religião missionária e, conseqüentemente, à escola e à educação. Assim, a percepção do mundo não indígena inclui tanto os demais grupos indígenas da região, como uma interpretação da influência da sociedade ocidental. E é, a partir da relação que o autor estabelece com os salesianos, como será visto em capítulos posteriores, que o líder se define como índio.

No artigo, já mencionado nesta tese, o antropólogo Calavia Sáez destaca o discurso e a atuação de um líder yaminawa e de um xamã e porta-voz yanomami, entre outros. O autor observa que os relatos do chefe yaminawa “vinham formulados em um idioma cheio de sentido para seus interlocutores brancos” (2007, p. 15), porém seu papel central era explicar aos seus liderados como são os brancos. Por outro lado, ao xamã yanomami lhe correspondia explicar aos brancos o que os índios podem pensar a respeito deles. Ambos os chefes se qualificam a si mesmos como exceções necessárias dentro de uma situação de diferença.

Álvaro Tukano, a partir das especificidades das relações que o define, não se considera a si mesmo uma exceção necessária. Sua atuação política emerge a partir de sua posição como primogênito que tem a obrigação de cuidar de seus irmãos menores. Explica:

³⁹ Como será explicitado adiante, as missões salesianas chegaram à região em 1914 com o objetivo de integrar a população indígena à sociedade nacional através de um projeto civilizatório e de catequese.

quando o pai morre, a responsabilidade de manter a tradição fica por conta do *Masã Mami*, o irmão maior. Agora, se este não aprendeu com seu pai a cultura tradicional, ele fatalmente morrerá e o povo fica vulnerável a qualquer tipo de discriminação⁴⁰.

Como primogênito e encarregado de preservar a cultura tradicional de seu povo, Álvaro foi enviado por seus pais para o internato salesiano, onde iria obter novos conhecimentos “para defender seu povo”:

cresci na minha aldeia ITÃ – TI – TAHÂA – São Francisco, Rio Tiquié. Eu era o único garoto da família, o primeiro neto e, por isso, tive o privilégio de estar numa roda de conversa dos velhos sábios e aprendi muita coisa para minha idade tenra. A minha infância foi belíssima, muito banho e natação para desenvolver meu físico. Fui garoto feliz e muito amado por todos os avôs e avós, tios e tias e comunidade. Tive a melhor escola da vida tribal. Este estágio foi interrompido porque, na época, eram os missionários salesianos que ditavam ordens em todas as missões do Rio Negro. Eles fizeram o calendário letivo para todas as tribos do Rio Negro. Eu, Álvaro Tukano, com oito anos incompletos, por determinação do meu pai e da mamãe Guilhermina, fui chamado para outro tipo de conversa: eu teria que ir para a escola. No dia 27 de fevereiro de 1963, sim, o papai me internou no Colégio Dom Bosco em Pari Cachoeira.⁴¹

É a partir da atuação dos salesianos no alto rio Negro, primeiro através da repressão religiosa imposta a seu avô e, posteriormente, por meio de sua educação, que Álvaro agrega à sua narrativa um novo ator: os missionários. Ao incluí-los, reproduz uma longa história indígena de resistência à dominação externa construindo uma história política. A associação tecida por Álvaro Tukano, entre brancos e salesianos, caracteriza os missionários como aqueles que vieram atrapalhar a vida do povo da floresta ou aqueles que falam em nome dos índios junto às autoridades competentes para explorar, ainda mais, o povo indígena. A partir dessa crítica, Álvaro afirma que seu papel é “ter voz” e defender o futuro da população indígena:

⁴⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.25.

⁴¹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.15.

naturalmente esse texto vai confundir as ideias dos homens “civilizados”. E, vai abrir a mente e a coragem de muitos líderes para escrever uma história de resistência, porque só assim somos ouvidos e respeitados pelas opiniões públicas nacionais e internacionais.⁴²

O LIVRO E OS *DABACURIS*

A análise apresentada por Geraldo Andrello (2010), em seu texto sobre os narradores indígenas do alto rio Negro, chama a atenção para o interesse indígena de, por meio de seus livros publicados, registrar a narrativa dos mais velhos e, através deles, conservar esses relatos para as novas gerações. Mas, além disso, Andrello destaca outro objetivo: a busca, a partir das possibilidades criadas pelas publicações, de divulgar sua “cultura”⁴³ e, assim, estabelecer novas relações entre os grupos indígenas da região e, também, fora deles. Para o autor, portanto, os livros sobre mitologia indígena substituíram práticas rituais –*dabacuris*- que possibilitavam a renovação das diferenças sociais por meio de falas e diálogos cerimoniais que, de mesmo modo, atualizavam essas diferenças existentes entre os clãs (ANDRELLO, 2010).

As sociedades indígenas do alto rio Negro apresentam um sistema complexo de relações intercomunitárias, na esfera das quais, realizam-se diversas trocas rituais. Os *dabacuris* são cerimônias de oferta de objetos artesanais especializados e alimentos. Constituem episódios que se encadeiam ao longo do tempo por meio de ciclos de prestações envolvendo clãs aliados. Álvaro Tukano afirma, em seu texto, que esses encontros são importantes porque são oportunidades para falar das coisas antigas e de suas cerimônias. Ainda em suas palavras, antes dessas festas, os velhos reúnem todos os filhos e relatam as histórias antigas e falam dos primeiros homens e suas conquistas:

os sábios estudam as cerimônias importantes para a segurança da vida de seus filhos, conseguem fazer o intercâmbio cultural e

⁴² SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.142.

⁴³ O autor retoma o texto de Manuela Carneiro da Cunha, “*Cultura*” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais (2009), para fazer uma diferenciação entre “cultura” – “a arma dos fracos” ou arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional – e cultura – aquela “rede invisível na qual estamos suspensos”.

defendem a harmonia entre os povos. Nesses momentos solenes, o Povo YE'PÂ MASA sempre saúda os visitantes e fala com muito orgulho sobre o DOHETIRO que foi o primeiro homem da humanidade.⁴⁴

Assim, a circulação de um livro contendo os detalhes das narrativas que fundamentavam as falas que tinham lugar nos *dabacuris*, representam um meio para estabelecer o lugar do narrador ou seu próprio ponto de vista, pois os livros informam sobre as várias relações que entrelaçam cada narrador com as outras unidades do sistema. Dito de outro modo, “são um esforço para dar conta da ligação do grupo do próprio narrador ao processo de formação do sistema social da região” (ANDRELLO, 2010, p.9).

A narrativa de Álvaro Tukano faz parte dessa iniciativa, já que ao mesmo tempo em que atualiza as diferenças sociais de seu clã com relação aos demais clãs existentes na região por meio da narrativa mítica apresentada, certifica as várias relações que o conectam com as diversas unidades sociais presentes no rio Negro e, dessa maneira, localiza o autor dentro do amplo processo de formação de seu sistema social.

Inscritas no papel, as falas cerimoniais apresentam um novo tipo de materialidade que equilibram a visibilidade perdida dos antigos rituais, pois à medida que circulam, os livros passam a ter o mesmo potencial que era alcançado com a fala e a exibição dos objetos rituais durante os *dabacuris*. Os livros podem, assim, ser caracterizados desde seu aspecto relacional, ou desde a agência que exercem no contexto das relações sociais. Para tanto, Geraldo Andrello recupera a análise de Alfred Gell (1998) e afirma a capacidade desses objetos de encapsular agência, ou nos termos do rio Negro, força de vida, intencionalidade (2010, p.19). A partir da noção de pessoa distribuída, de acordo com a qual a agência social se realiza por meio da propagação de partes desanexadas de sua pessoa na forma artefactual, objetos ou seres humanos podem ser considerados como equivalentes (GELL, 1998) e, como citado anteriormente, se as pessoas são construídas como o *lócus* plural e compósito das relações que as produzem, os objetos como equivalentes são, também, esses microcosmos sociais (STRATHERN, 2006).

⁴⁴ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.30.

Dessa maneira, com capacidade de agência ou com o mesmo potencial de fala realizada durante os *dabacuris*, os livros são capazes de ampliar o raio de ação do clã retratado na narrativa não apenas dentro de um círculo local, onde sua posição é usualmente reiterada ritualmente, mas também dentro de uma esfera maior, distante da realidade regional amazônica, persuadindo os leitores a adotar uma perspectiva indígena do que é ser indígena.

Há ainda outra característica que deve ser sublinhada. Para pensar a importância da mitologia como a maneira pela qual os indígenas do rio Negro apresentam as coordenadas de como o mundo veio a se constituir como tal, Geraldo Andrello retoma a ideia de mapa-espaço temporal dinâmico. Por meio desta, o autor afirma que esses mapas resultam “de uma construção baseada na experiência e na memória acumuladas pelas pessoas, como em um mundo historicamente construído que ‘se encontra lá’” (ANDRELLO, 2010, p.20). Para tanto, os livros indicam um conjunto de dados espaço-temporais que funcionam como um mapa do estabelecimento dos diferentes grupos na região. Da mesma forma, relatam os processos de expansão de alianças desenvolvidas pelo grupo do narrador ao longo de sua história.

Esses livros guardam, assim, um acervo de informações e conhecimentos que distinguem as relações estabelecidas pelos clãs ao longo do tempo e que constituem parte de seu patrimônio no presente (ANDRELLO, 2010). Aparentemente, o registro e a circulação dessas narrativas em círculos mais amplos e distantes demonstram o esforço desses autores em desenvolver relações espaço-temporais progressivamente mais distantes de seu contexto imediato.

Desde esse ponto de vista, não é difícil incluir o livro de Álvaro Tukano junto aos livros dos demais narradores indígenas do alto rio Negro. Afinal, ambas as referências explicitam, por meio de suas mitologias e seus mapas-espaços temporais, as relações que os compõem. Porém, Álvaro Tukano também traça, no mesmo escrito, seu mapa de relações estabelecido ao longo de seu trajeto político, característica que marca uma inovação em relação aos demais narradores. Essa trajetória se organiza entre textos inéditos e uma série de escritos por meio dos quais ele relata, através das diversas viagens que realizou no país e no exterior, as relações que estabeleceu, os eventos nos quais esteve presente e suas

atividades junto ao incipiente movimento indígena. A partir de seu itinerário, Álvaro se situa e retrata sua experiência na arena política nacional.

Trata-se, como faz Geraldo Andreello (2010), de pensar a capacidade de agência de seu livro e, com isso, sua intenção de auto projetar uma imagem, tanto sobre suas relações locais com os povos indígenas da região, nas fronteiras do movimento indígenas nacional, como dentro dos círculos não indígenas. E pensar, parafraseando a Alfred Gell (1998), que as relações são uma característica das coisas e das pessoas do mundo substantivo em que vivemos.

Destaco, portanto, a intenção de Álvaro Tukano de preservar a história contada pelos mais velhos e estabelecer seu mapa de relações locais, ou ainda, sua capacidade criativa de utilizar aspectos de sua cultura para enfatizar sua indianidade. Mas, para além desse aspecto, enfatizo também, por meio da capacidade de agência de sua narrativa – ou de seu potencial de fala objetivado no livro – a maneira pela qual o autor me apresentou seu extenso campo de conhecimento que abrange tanto a história de seu povo, e mais especificamente a origem mítica de seu clã, quanto a histórias das relações interétnicas que se desenvolveram no contexto da luta pelos direitos indígenas durante as década de 1980 e 1990 no país.

E como será analisado adiante, para apresentar esse conhecimento, Álvaro Tukano enuncia os lugares onde esteve para participar de eventos e assembleias, conta as alianças que fez com diferentes atores do cenário político nacional e, através de suas viagens pelo Brasil e no exterior, conta sua experiência como líder e porta-voz indígena.

Dessa forma, seu livro oferece, por um lado, a extensa rede relacional a partir da qual seu grupo se faz viável e, por outro, a ampla rede tecida pelo autor ao/para se conformar como líder. É então, por meio de sua narrativa, que Álvaro difunde ao mesmo tempo em que cria suas relações.

A circulação de sua autobiografia entre diversas esferas de relações – entre antropólogos, lideranças indígenas, militantes e políticos -, nas quais eu fui incluída, constitui um esforço do autor em expandir suas dimensões de controle espaço-temporal. Tal movimento constitui um processo no qual o “eu” se conforma cruzando os círculos dos

parentes próximos, para só então circular entre os não indígenas com a pretensão de persuadi-los, neste caso me persuadir, a adotar uma perspectiva propriamente Tukano (ANDRELLO, 2010).

A narrativa de Álvaro Tukano demonstra que conhecer a história do movimento indígena nacional, sua composição e os processos de conformação de alianças, não se trata apenas de acompanhar as lideranças em seu processo de luta política através da participação observante. Seu livro e o esforço de divulgação de sua narrativa demonstram que se trata de compreender a história indígena por meio da perspectiva Tukano, ou seja, por meio da compreensão de como Álvaro Tukano reconstrói e organiza sua experiência na arena política nacional.

A escrita de sua trajetória política se apresenta, então, como um recurso inovador em/sobre um processo constante de expansão de relações. Como um dispositivo que permite a distribuição da pessoa e a sua participação em um mundo ampliado. O livro de Álvaro Tukano pode ser entendido, portanto, como um recurso efetivo para inserir de maneira convincente, dentro da história contemporânea, esses povos (CALAVIA SÁEZ, 2007). A partir de sua narrativa, do domínio da técnica da escrita e da expansão das relações, o autor se remete a um novo de relações com a alteridade que o definem como líder indígena. É o que será visto nos próximos capítulos.

CAPÍTULO II – INDIGENISMOS E INDIANIDADES

(...) a realidade do índio esparrama-se para fora do pequeno espaço em que o índio procura viver a sua vida. O espaço do índio está hoje nas complexas relações do Estado, da Igreja, dos Partidos, das Instituições que lutam pela construção de uma sociedade civil livre e democrática. (...) Na verdade, à medida em que a propriedade invade os territórios indígenas, o índio invade a sociedade que quer dominá-lo.

José de Souza Martins, 1982



FIGURA 5 EQUIPE DE FUTEBOL INDÍGENA UNIND – 1978. EM PÉ, DA ESQUERDA PARA A DIREITA: TAXIRAMA KARAJÁ, ESTEVÃO BACAIRI, CARLOS TERENA, XARIRI KARAJÁ, WARITAXI KARAJÁ, OSMAR TERENA. AGACHADO, DA ESQUERDA PARA A DIREITA: GILSON TERENA, INÁCIO, IDJARRARI KARAJÁ, MARCOS TERENA, OLAYR KARAJÁ, OMAR GUAJAJARA. FOTO CEDIDA POR CARLOS TERENA.

No capítulo anterior, analisei a maneira pela qual Álvaro Tukano inicia sua narrativa com o objetivo de compreender a importância da apresentação de sua cosmovisão e de suas relações de parentesco na composição de seu texto autobiográfico. Seguindo a trilha traçada pelo autor, passo à análise de sua trajetória política. Assim, apresento neste capítulo o contexto no qual o autor emergiu como liderança e, para destacar suas particularidades, retomo as trajetórias de outros dois líderes que também se sobressaíram como porta-vozes no mesmo período: Mário Juruna e Marcos Terena.

Para compreender a indianidade construída por Álvaro Tukano durante o período inicial de sua trajetória, analiso sua “Carta ao Pai”, escrita em 1981, com a qual ele abre essa seção do livro. Com o mesmo objetivo, apresento, ainda, outra carta escrita por ele que se encontra nos arquivos do Instituto Socioambiental: em *Autobiografia de Álvaro Tukano*, também de 1981, Álvaro Tukano apresenta de maneira abreviada sua biografia com o objetivo de pedir auxílio econômico para sua estada em São Paulo. Com a análise de ambas as cartas, elucido a maneira pela qual o líder indígena, que nesse momento já era um reconhecido líder político, objetivou suas relações interétnicas na arena política do país.

ÁLVARO FERNANDES SAMPAIO

Álvaro Fernandes Sampaio, filho do chefe Casimiro Lobo Sampaio e da Guilhermina Fernandes, decana [sic], nascido da aldeia do rio Tiquié, São Francisco, Alto Rio Negro – ,⁴⁵

permaneceu em sua aldeia até 1963, quando foi levado por seu pai a Pari Cachoeira para estudar no internato salesiano. No ano seguinte, fez sua primeira comunhão no dia 16 de agosto, dia do padroeiro da paróquia São João Bosco. Em 1968, devido ao seu bom desempenho acadêmico, Álvaro Tukano foi convidado pelos missionários a estudar em São Gabriel da Cachoeira. Terminou o ginásio em 1972 e entrou para o curso de Treinamento de Professores de 1ª a 4ª séries. Em 1973, voltou a Pari Cachoeira como

⁴⁵ SAMPAIO, Álvaro F. *Autobiografia de Álvaro Tukano*. 1981, p.1

professor do primário; no ano seguinte terminou o segundo grau. Sobre esse ano Álvaro Tukano conta:

as férias escolares de 1973/74 foram espetáculos em termos desportivos, porque nesses períodos é que São Gabriel da Cachoeira conheceu a chegada das Empresas Construtoras: Queiroz Galvão, Empresa Industrial Técnica, 1º Batalhão de Engenharia e Construção, Levantamento Aéreo S/A e DNER que trouxeram muita [gente] para serviços braçais, operadores de máquinas pesadas, e que, nos fins de semana disputavam as partidas de futebol que emocionava o povo daquele local. Do outro lado, foi o ano que eu conheci a desigualdade, isto é, houve discriminação forte entre o pessoal vindo de fora e nativos.⁴⁶

A chegada de empresas construtoras e do Exército brasileiro no alto rio Negro, que traziam com elas um enorme fluxo de migrantes nordestinos, correspondiam a uma série de políticas que vinham sendo implementadas desde o início do governo dos militares.⁴⁷ Estes acreditavam que a segurança de um país dependia do desenvolvimento de recursos produtivos, da industrialização, de uma efetiva utilização dos recursos naturais e, ainda, da existência de uma extensa rede de transporte e comunicação que integrasse o território (ALVES, 2005).

Entre essas políticas, destaca-se o Plano de Integração Nacional (PIN) que foi formulado a partir do Decreto de Lei 1.106 (1970) e que substituiu o programa Operação Amazônia,⁴⁸ em vigor desde 1966. O PIN tinha entre seus objetivos: o deslocamento da fronteira econômica do país; integrar a estratégia de ocupação da Amazônia à de desenvolvimento da região nordeste e; reorientar as emigrações de mão-de-obra nordestina, evitando o seu deslocamento para as zonas metropolitanas do centro-sul (MIYAMOTO,

⁴⁶ SAMPAIO, Álvaro F. *Autobiografia de Álvaro Tukano*. 1981, p.4.

⁴⁷ O período de ditadura militar no Brasil se estendeu de 1964 a 1985. Durante este período foram presidentes do país: Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco (1964-1967); General Artur da Costa e Silva (1967-1969); General Emílio Garrastazu Médici (1969-1974); General Ernesto Geisel (1974-1979); General João Baptista Figueiredo (1979-1983).

⁴⁸ A Operação Amazônia se constituía como um grande pacote de incentivos fiscais articulado a um sistema de planejamento regional, com investimentos públicos nos setores agropecuários e minerais.

1990). Com isso, o PIN estabeleceu, entre outras obras, a construção de uma extensa malha rodoviária⁴⁹ da qual se destacou a rodovia Transamazônica – para a qual foi destinada à sua construção, entre 1971 e 1974, mais de um bilhão de dólares – e com ela a decorrente realocação de 29 grupos indígenas diferentes. Planos como este, caracterizam o período conhecido como o do “milagre econômico”, durante o qual os militares desenvolveram uma política econômica que visava melhorias nas condições para o investimento do capital estrangeiro no país de modo a acumular suficiente capital para promover a “arrancada” do desenvolvimento econômico” (ALVES, 2005, p.177).

Seguindo esses preceitos, os governos militares levaram a cabo uma política de redistribuição espacial que implicava, entre outras coisas, a ocupação demográfica de regiões “pouco habitadas” do país, o que iniciou um intenso movimento de competição pelo território focalizado no controle dos recursos naturais e dos espaços produtivos. Essas ocupações afetaram principalmente aos povos indígenas, o que pode ser observado não apenas por meio das denúncias levadas a cabo pelas organizações pró-indígenas, que durante este período tiveram um importante papel na reivindicação dos direitos dessas populações, mas também por meio da trajetória de diversos líderes que, ao serem afetados diretamente por essa conjuntura, desenvolveram uma crítica ao tratamento que lhes era conferido pelo Estado.

Mário Juruna é uma dessas lideranças. Ele nasceu nos anos 1940, numa área do Mato Grosso conhecida como Parabubure. Teve uma vida seminômade até completar 16 ou 17 anos de idade e, em 1958, devido aos confrontos entre fazendeiros e indígenas dessa região, foi obrigado a buscar abrigo na Missão Salesiana de São Marcos, onde aprendeu o português e teve contato com os não indígenas.

Entre 1964 e 1969, Juruna viajou pela fronteira central do Brasil trabalhando como roceiro e piloto de barco. Ele visitou numerosos grupos indígenas da região central brasileira e testemunhou em primeira mão a corrupção e a cumplicidade

⁴⁹ Segundo a FUNAI, existiam cerca de 5 mil índios na área de construção da Transamazônica e da BR-165, que liga Cuiabá a Santarém. Entre eles se encontravam os Parakanã e os Kreenakarore, pacificados pela FUNAI para atender os objetivos desenvolvimentistas do governo. Cf. ARNT, R. et alli. *Panará. A volta dos índios gigantes*. São Paulo: ISA. 1988.

da agência indigenista estatal com uma poderosa agroindústria que rapidamente adentrava as terras indígenas (GRAHAM, 2011, p.275).

Segundo a antropóloga Laura Graham (2011), foram essas experiências, bem como seu testemunho da exploração de seu povo pelos missionários salesianos, o que estabeleceu a crítica de Mário Juruna ao tratamento dado pelo país aos povos indígenas.

Nesse ímpeto desenvolvimentista, o Estado mapeou os recursos naturais, definiu e regulou os limites territoriais, os modos de produção e a faculdade cívica dos indígenas. E, ao tentar tornar essas sociedades mais manipuláveis, simplificou e representou de maneira equívoca complexas práticas sociais locais, retratando apenas os aspectos que interessavam aos observadores e monitores oficiais. Assim, terras utilizadas por diferentes povos para caça e plantio, foram avaliadas pelo Estado por seu potencial comercial, áreas de ocupação tradicional foram caracterizadas como zonas de segurança nacional e modos complexos de produção e redes de parentesco foram simplificados (GARFIELD, 2007).

Em 1973, com a aprovação do Estatuto do Índio⁵⁰, que determinava a condição social e política dos índios no país e estipulava as medidas de assistência e proteção que seriam dedicadas aos povos indígenas, se deu a definição e a implantação de um novo modelo indigenista que guiou as políticas militares junto aos povos indígenas⁵¹.

Segundo João Pacheco de Oliveira (1985), o Estatuto do Índio foi elaborado porque o governo militar estava preocupado com sua imagem no exterior, que tinha sido afetada por denúncias de violação de direitos humanos feitas por organizações não governamentais que promoviam uma campanha sistemática de acusações de omissão ou mesmo participação em práticas etnocidas. Entre os anos de 1970-1972, diversas entidades

⁵⁰ A avaliação e análise sobre a construção e a aplicação do Estatuto do Índio foram desenvolvidas por Manuela Carneiro da Cunha em *O Direito dos Índios* (1987); João Pacheco de Oliveira em *Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio*, publicado em Santos, Sílvio C. *Sociedades Indígenas e o Direito. Uma questão de direitos humanos* (1985) e; Sílvio Coelho dos Santos em *O Índio perante o Direito* (1982).

⁵¹ O antropólogo Antônio Carlos Souza Lima define o indigenismo como “um conjunto de ideias (e ideais, aquelas levadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados Nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações, operados em especial, segundo uma definição do que seja índio. A expressão política indigenista designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas” (1995, p.14-15).

internacionais visitaram diferentes áreas indígenas na Amazônia e escreveram relatórios apontando o abandono e a miséria na qual se encontravam essas populações. Frente a esse panorama, o governo procurou elaborar um estatuto que regulasse o relacionamento dos povos indígenas com outros grupos sociais, buscando mostrar à opinião pública internacional uma face positiva de sua administração.

Formulado sob a ideologia protecionista que caracterizava as ações do extinto Serviço de Proteção ao Índio⁵², o Estatuto caracteriza a condição de índio como transitória, como um estágio à integração, resguardando assim a “aculturação espontânea do índio”.

Baseado nesta concepção de indianidade, o Estado avançou sobre o território amazônico com o objetivo de promover seu desenvolvimento por meio do aumento da extensão da malha rodoviária e da infraestrutura, a criação de incentivos fiscais e de projetos colonizadores e, com isso, intensificou a ocupação e a depredação das terras indígenas. Ao mesmo tempo, um Estado com maior jurisdição sobre as terras indígenas, ofereceu aos índios uma via de diálogo, já que, com a implementação do Estatuto do Índio, eles teriam ferramentas para pressionar o Estado na luta por seus direitos territoriais.

É em meio à essa mudança que Álvaro Fernandes Sampaio deixou Parí-Cachoeira em direção à Manaus para cursar a Faculdade de Teologia, uma vez que

⁵² O SPI foi criado em 1910, através do Decreto 8.072, a partir do qual o Estado assumiu o papel de garantir a autonomia das populações indígenas para que elas evoluíssem até um estágio no qual fosse possível sua integração à sociedade nacional. Para tanto, a “hostilidade” das populações indígenas foi combatida pelo fundador do SPI, Cândido Mariano da Silva Rondon, por meio de práticas de atração e pacificação, caracterizadas pelo oferecimento de mercadorias e a expropriação de terras indígenas. Mas foi com sua substituição pela FUNAI (1967-1968), a partir de denúncias resultantes da investigação realizada pelo procurador geral Jardel Figueiredo, em 1967, na qual relata os crimes de corrupção, massacre, exploração de mão de obra indígena, entre outros, cometidos pelos agentes do Serviço e latifundiários para exterminar as populações indígenas (DAVIS, 1978, p.33-37), que o governo militar oficializou a implantação de uma nova política indigenista de “integração econômica do índio”. Shelton Davis (1978) afirma que o modelo de criação da FUNAI se baseou na premissa de que os grupos indígenas deveriam ser rapidamente integrados, como força de trabalho ou produtores de mercadoria, às estruturas de classes rurais do país e às economias regionais que se expandiam com a criação de uma nova infraestrutura. No momento de sua criação, a FUNAI foi submetida ao Ministério do Interior, que havia sido criado a partir das reformas administrativas promovidas durante o governo do General Costa e Silva (1967-1969), com a função de expandir as fronteiras econômicas, promover a integração nacional e a ocupação dos chamados espaços vazios. A submissão da FUNAI ao Ministério do Interior demarcou a questão indígena no âmbito dos processos desenvolvimentistas de avanço das frentes econômicas e de ocupação territorial, e funcionou como um meio de expansão do poder estatal sobre as regiões onde predominava a ocupação indígena. Desse processo decorreram o aumento da infraestrutura e dos investimentos econômicos e, logo, da degradação ambiental e dos deslocamentos indígenas nessas áreas.

acreditava que apenas saber o português era pouco para a organização do alto rio Negro. Como seminarista, passou a frequentar os Movimentos Juvenis Católicos que faziam, segundo o autor, um trabalho de conscientização das populações pobres de Manaus. Nesse mesmo ano, 1974, o bispo da missão salesiana, alegando falta de professores, enviou Álvaro Tukano à Taracúá – rio Uaupés - onde esteve até 1977, quando ingressou no 1º Batalhão de Engenharia de Construção e passou a trabalhar como enfermeiro no hospital militar, o que o levou a querer estudar medicina⁵³.

Com esse desejo, em agosto de 1978, Álvaro Tukano foi para São Luís do Maranhão estudar para o vestibular de medicina. Sobre esse momento ele conta:

esse estilo de vida me trazia grandes sonhos, pois um dia eu voltaria para o meu povo como médico cirurgião clínico. Em seguida, sim, eu já estava na sala de aula. Era uma maravilha (...).⁵⁴

Porém, o que marca sua narrativa sobre o período em que esteve em São Luís não é sua experiência escolar, mas - de certa maneira como Mário Juruna - o testemunho da exploração das populações indígenas e, conseqüentemente, sua decisão de abandonar os estudos e dedicar-se a defesa dos direitos indígenas.

passado alguns meses eu fiquei preocupado, pois através dos jornais soube da existência dos irmãos Guajajara⁵⁵ que lutavam pelo seu direito a terra. Eu não tinha resposta para aquilo. A briga foi acirrada, houve luta entre índios e fazendeiros, os pistoleiros mataram os meus parentes. Na minha sala de aula eu me sentia encolhido, triste. Saía da aula porque aquela notícia me

⁵³ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.144.

⁵⁴ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.145.

⁵⁵ Na década de 1970, os índios Guajajara eram mais de 6000 indivíduos que viviam no estado do Maranhão, espalhados em cinco reservas indígenas. No final dessa mesma década, a região centro sul do estado passou a sofrer o impacto de um novo tipo de colonização: fazendeiros com grande ou médio capital que buscavam comprar as grandes fazendas locais em decadência, assim como o direito de posse dos antigos posseiros. A região não sofria com a falta de terras, mas com a ingerência do capital agropecuário teve início o deslocamento dos pequenos agricultores maranhenses que viviam em regime de “morador”. Segundo o relato do antropólogo Mércio Gomes (1982, p.54), esses moradores eram iludidos e insuflados por políticos locais a invadirem terras indígenas, o que gerou diversos conflitos entre indígenas e posseiros. Assim aconteceu entre 1974 e 1976, quando um povoado de aproximadamente 1500 pessoas foi formado dentro da Reserva Araribóia dos Guajajara, no município de Grajaú. Um índio e quatro posseiros acabaram mortos após um conflito, em 1975.

chocou. Somente naqueles dias eu fiquei sabendo da existência da ditadura militar.

(...) no dia 1 de outubro de 1978, passei na Rua do Sol para conhecer a Casa do Índio que estava sob responsabilidade da FUNAI. Era muito estranho porque na minha região não vivemos às custas da FUNAI e nenhum funcionário de governo manda em nossas comunidades.

Eu estava bem vestido e com dinheiro no bolso. Uma funcionária me barrou na entrada e fez várias interrogações desnecessárias. Essa pessoa era antipática, mal educada e usando um discurso sem nexos, desaforado. Enfim, acabei discutindo com ela, porque essa pessoa era bruta e merecia uma resposta à altura da sua falta de compostura.

No fundo da casa vi alguns índios sentados, tristes. Eram velhinhos doentes e as orelhas deles estavam furadas e continha rodela branca de madeira leve. A casa era suja, cheia de moscas e fedia porque não tinha ventilação. Mais parecia um hospício. Fiquei triste. Pensei várias coisas e me vieram interrogações que não dariam um belo discurso sobre os agentes da FUNAI. Pensei: NÃO VOU ESTUDAR MAIS. Os índios do Maranhão tinham problemas fundiários gravíssimos, e ainda vivem numa casa suja. Que tratamento é esse? Será que os índios são bichos que devem ser controlados e que não podem receber a visita?

De tanta tristeza, resolvi não estudar mais e deixei de lado o movimento jovem de católicos.⁵⁶

TRAJETÓRIAS E INDIANIDADES

Álvaro Tukano, que ainda não era conhecido como tal, se aproximou da questão indígena nacional no momento em que ela surgiu, para diversos atores sociais, como um meio de crítica à ditadura militar sem que isso implicasse uma perseguição ou repressão violenta por parte das autoridades. Isso permitiu à imprensa brasileira, extremamente perseguida pela censura militar, enfocar essa problemática como uma questão política e social. Assim, as reportagens sobre os povos indígenas deixaram de ser

⁵⁶ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.145-146.

publicadas nos cadernos culturais – por meio de uma representação exótica – para serem publicados como assuntos políticos e de interesse nacional.

Dessa maneira, as denúncias dos crimes cometidos contra as populações indígenas, formuladas principalmente pela Igreja Católica, ganharam espaço e importância nas manchetes dos grandes jornais brasileiros, o que contribuiu para a conformação de uma opinião pública relativamente informada e promoveu a simpatia de setores do público urbano à causa indígena. Nesse registro, “a causa indígena” se configurava como um meio de promoção dos interesses das elites nacionais que buscavam criticar o governo militar no país⁵⁷.

Maria Helena O. Matos (1997) afirma que, nesse contexto, a imagem do índio como ser exótico foi substituída em parte por uma percepção mais politizada da questão indígena, mas nem por isso mais real. Essa representação estava relacionada à valorização dos líderes indígenas que se destacavam nacionalmente. Tal é o caso da imagem construída pelos jornalistas Eugênio Bucci e Alípio Freire na introdução da entrevista feita à Aílton Krenak – nesse momento, coordenador da União das Nações Indígenas:

parece que Aílton Krenak conhece, de tempo imemoriais, os segredos mais ancestrais que a cultura dos brancos depois sistematizou, dissecou, ordenou à guisa de interpretação. (...) A sabedoria de Aílton Krenak exerce o fascínio que a natureza pode exercer e que nada tem a ver com a tentação do exótico, que é a única atração que, em geral, as pessoas da boa vontade sentem em relação aos índios. (1989, p.3)

Enquanto exóticos os indígenas eram tratados como estando à margem do Estado, e com isso não tinham participação política local ou nacional (MATOS, 1997). Porém, com a mudança de perspectiva da imprensa e a difusão de uma imagem politizada, os índios passaram a ser integrantes da sociedade nacional e a representar a realidade política vivida por parte da população.

⁵⁷ Memélia Moreira, uma das jornalistas mais atuantes junto à causa indígena no contexto aqui estudado e que publicou diversas matérias sobre essa população na revista *Realidade* da Editora Abril, entre outras, relembra em uma crônica publicada em 2006, no extinto portal da internet “Agência Amazônia”, que sua carreira se iniciou na Amazônia, pois era “a única maneira de dizer que a ditadura estava podre e o Brasil loteado pelos interesses dos tecnoburocratas militares que ocupavam quase todos os espaços da administração federal”.

Favorecidos por uma imprensa receptiva e por uma opinião pública ávida por espaços de denúncia contra o regime militar, diversos líderes indígenas emergiram nessa conjuntura na qual se intensificaram os ciclos de protestos dos movimentos sociais brasileiros a favor da democratização do país. Esses líderes são caracterizados pelo sociólogo Jean-Philippe Belleau (2007) como figuras emblemáticas⁵⁸, ou seja, atores capazes de se firmar como representantes das populações indígenas aos olhos dos não indígenas, num espaço onde se elaboravam estratégias de colaboração ou contestação.

Assim como Álvaro Tukano, que encontrou sua vocação militante ao conhecer a situação dos indígenas no Maranhão, se destacaram no cenário nacional e internacional da questão indígena, entre as décadas de 1970 e 1980, diversos líderes: Marçal Tupã-Y, Marcos Terena, Daniel Pareci, Aílton Krenak, Davi Kopenawa Yanomami, Lino Miranha, Raoni e outros que emergiram e se distinguiram como lideranças em momentos distintos, por meio de alianças específicas e em diferentes regiões do país. E assim como Álvaro Tukano - a exceção de Davi Kopenawa e Raoni – muitos desses líderes perderam espaço e importância entre a opinião pública e na arena política nacional, do mesmo modo que o movimento indígena nacional perdeu visibilidade. Esta tendência, segundo afirma Belleau (2007), contrasta com a trajetória de outros movimentos sociais brasileiros e com a de outros movimentos indígenas latino-americanos. Líderes com essas características, que surgiram em outros países da América Latina, emergiram por meio de suas próprias organizações e, paralelamente a seu crescimento, adquiriram legitimidade.

No país, entre os diversos líderes acima citados, Mário Juruna se destacou. No final da década de 1970, a menos de dez anos do contato, ele transferiu o campo de batalha entre os Xavante e invasores de suas terras para dentro dos escritórios da Fundação Nacional do Índio. Foi quando começou a usar o gravador de fita cassete para promover sua causa. Ele gravava os funcionários estatais de alto escalão fazendo promessas de devolver a terra xavante para o controle da população indígena. Mais tarde, diante da imprensa e

⁵⁸ O antropólogo B. Albert, fazendo referência à mesma discussão, define a esses atores como “lideranças indígenas carismáticas” caracterizadas como líderes que possuem discursos político-simbólicos neo-tradicionais de muito impacto na mídia. (2000, p.198)

acompanhado por uma dezena de guerreiros indígenas, reproduzia as gravações e expunha publicamente o discurso de muitos políticos brasileiros (GRAHAM, 2011).

Juruna tornou-se, assim, importante voz de oposição ao regime. Seus ataques à FUNAI atingiram o centro da política indigenista nacional e os órgãos responsáveis pela política desenvolvimentista do país, ou seja, todo o modelo político do governo militar (GRAHAM, 2011) e com isso, seu modelo de indianidade.

Por meio da voz de Juruna⁵⁹ e de outros líderes indígenas, a imprensa nacional pôde expor publicamente o que era o índio e suas problemáticas, ao mesmo tempo em que abria espaço para difundir – de maneira velada – a existência de uma dissidência nacional. Dessa forma, os repórteres denunciavam as ações do governo contra os direitos indígenas, sem entrar em conflito direto com a censura militar.

Em 1980, Mario Juruna foi convidado para participar do IV Tribunal Bertrand Russell, realizado em Roterdã na Holanda, como membro do júri de audiências convocado para analisar crimes contra indígenas em toda a América. O governo militar, cauteloso com relação a sua imagem internacional, buscou impedir a participação de Juruna e, através da FUNAI, negou a expedição de seu passaporte.

Em 1982, com o início do processo democrático, Juruna se alinhou ao Partido Democrático Trabalhista, único a incluir em sua plataforma política negros e povos indígenas. Com o apoio de Leonel Brizola, foi eleito para ocupar uma cadeira na Câmara de Deputados. Para Jean-Philippe Belleau (2007), a eleição de Mário Juruna pelo estado do Rio de Janeiro aponta para um dos elementos mais relevantes para a compreensão do movimento indígena no país: a existência de um maior reconhecimento dessas lideranças entre a população dos grandes centros urbanos. Mas esse apoio não foi suficiente, como bem observa Laura Graham (2011), quando Mario Juruna ingressou na política formal, passou a ser deslegitimado e muitas vezes humilhado por setores políticos e da imprensa

⁵⁹ Vale destacar que sua primeira declaração pública documentada em oposição à política indigenista desenvolvida pela FUNAI data de 1970, quando participou da Assembleia de Chefes Indígenas organizada pelo Centro Indigenista Missionário em Merure, aldeia Bororo localizada nas proximidades de São Marcos (GRAHAM, 2011, p.280).

nacional. Com as mudanças conjunturais, seu discurso não correspondia aos interesses das elites políticas.

Porém, entre os líderes indígenas, Juruna continuou e continua sendo uma referência. Ailton Krenak, por exemplo, em entrevista concedida a Robin Wright e a Carlos Alberto Ricardo, em 1988, afirma:

o que ele [Mário Juruna] fez, na verdade, foi propiciar no final da década de 70 até a metade da década de 80, que este movimento indígena criasse raízes, se estruturasse à sua sombra, porque ele é uma personalidade política muito expressiva. Ele deu identidade nacional para uma fala indígena.

Álvaro Tukano o menciona diversas vezes em sua autobiografia. Juruna é o ator indígena mais citado em seu texto tanto porque suas trajetórias se cruzaram diversas vezes e em momentos cruciais do movimento indígena – como o Tribunal Bertrand Russell e a criação da União das Nações Indígenas -, como também pelo respeito que Álvaro cultivava pelo líder Xavante.

Como uma árvore, Mário Juruna possibilitou, com sua maneira particular de manipular as ferramentas adquiridas a partir do contato com os não indígenas, que diversas lideranças e porta-vozes surgissem e atuassem junto ao movimento indígena no cenário político nacional. Criou conexões e alianças, e promoveu o encontro e a reunião de diversos atores e distintas perspectivas compondo, dessa maneira, a trama de trajetórias que caracterizou o movimento indígena no país.

Outra liderança que se destacou nesse contexto é Marcos Terena. Conhecido inicialmente como Marcos Mariano Justino, Terena nasceu em 1955, no distrito de Taunay, no município de Aquidauana, no Mato Grosso do Sul, mas cresceu em Campo Grande, para onde migrou ainda criança com sua família. Já na sua juventude, Marcos e seu irmão Carlos Terena se mudaram para Brasília, onde buscavam estudar e se aprimorar, pois era o meio, segundo acreditavam, que podiam “enfrentar o preconceito de ser índio” (Carlos Terena *em entrevista concedida a mim em fevereiro de 2012*). Marcos Terena queria ser aviador. Segundo Maria Helena O. Matos (1997, p.315), a carreira militar representava para os Terena – e não somente – uma possibilidade de acesso à escolarização e à ascensão social.

Nesse momento, Marcos e Carlos Terena viviam na Casa Ceará, financiada pela FUNAI, com outros estudantes indígenas do norte e nordeste do país que buscavam, como os líderes do Mato Grosso, seguir com seus estudos na capital federal. Como conta Sant'ana (2010), vivendo no mesmo local e compartilhando experiências e expectativas, esses jovens estudantes criaram laços de amizade e socialização. Como resultado, surgiu em 1977, uma equipe de futebol denominada UNIND (União das Nações Indígenas). O momento de treino e de jogo era também o momento no qual refletiam sobre a situação que se encontravam seus parentes que ficaram nas terras indígenas, assim como sobre as políticas indigenistas e os levantes indígenas pelo país.



FIGURA 6 ESTUDANTES INDÍGENAS, CASA CEARÁ, 1978. FOTOGRAFIA CEDIDA POR CARLOS TERENA.

Esse local de encontro logo se transformou em um espaço de reunião que contava com a presença não apenas de estudantes, como também de caciques e lideranças já conhecidas do movimento indígena. Dessas reuniões brotaram manifestações, reflexões, debates e palestras sobre a questão indígena. A partir delas se configurou, segundo

Sant'ana, “um grupo político que acabou por incomodar o governo autoritário” (2010, p.102).

Com isso, o governo militar começou a expulsar esses jovens indígenas de Brasília e, como estratégia de desestruturação do recente movimento, oferecia “aos que cediam à pressão, empregos nas regiões próximas às suas aldeias” (BICALHO, 2010, p.198). Afinal, a UNIND, por sua presença na capital federal, possuía um grande acesso aos meios políticos e uma articulação abrangente juntos às entidades indigenistas. Marcos Terena conta:

éramos em 15 estudantes em Brasília e nós formamos um time de futebol, o time UNIND (União das Nações Indígenas) e começamos a jogar, a interagir. Depois começamos a fazer debates com os estudantes, e aí chamavam a gente para ir fazer palestras, no Dia do índio, em várias cidades. Então, esse grupo começou a fazer debates, nas escolas a fazer intercâmbio de futebol (...).

De repente, esses 15 estudantes, nós tínhamos a filosofia de, apesar da FUNAI dar dinheiro pro bolso, a gente fazia questão de trabalhar, arranjar emprego. Então, esse arranjar emprego fez com que a gente adquirisse uma certa autonomia e a FUNAI não percebeu isso, nem nós, mas o Gabinete Militar, o Conselho de Segurança Nacional do Governo Militar percebeu essa organização, que não era uma organização política ainda, mas fazia política, porque a gente não percebia que nós estávamos quebrando a estrutura, e isso tudo é política também. Porque quando a gente falava que não tinha demarcação de terra nós estávamos criticando o governo que não admitia a crítica. Outra estratégia nossa foi se juntar com os Caciques, os chamados Caciques tradicionais, então isso gerou a ideia de que nós éramos índios comunistas, índios mal-agraçados, índios do asfalto, índios aculturados, para desqualificar. Então, eles começaram a dizer que nós não éramos líderes, quando na verdade líder independe da FUNAI.

Então, de repente, houve uma recomendação do Governo Militar de expulsar todos os estudantes de Brasília, cada um voltar para suas terras, seus estados, então nós provamos para o governo militar que nós tínhamos a proteção da lei, coisa que surpreendeu também a FUNAI porque eles supunham que a gente não conhecia a lei. Então, conhecer as leis, o Estatuto, a Convenção 107, isso foi uma vantagem para nós.

E a partir daquele momento, esse que era um time de futebol chamado “União das Nações Indígenas”, virou um movimento político, porque nós já vínhamos fazendo a política, então virou um movimento político, aí a gente começou a falar dos direitos humanos, da liberdade, da democracia e tal, aí já agregamos outros valores dessa luta indígena (Marcos Terena *em entrevista concedida a* SANT’ANA, 2010, p. 102).

Em abril de 1980, a UNIND lançou oficialmente uma associação que tinha na figura de Marcos Terena seu principal representante. Contava na época com a participação de um grupo de estudantes dos povos Karajá, Bakairi, Xavante, Urubu Kaapor, Bororo, Terena, Canela e Pataxó. (SANT’ANA, 2010)

Posteriormente, apoiado por Mário Juruna e acompanhado por Álvaro Tukano, Marcos Terena foi nomeado presidente da recém-formada UNI, também conhecida como União das Nações Indígenas, que buscava institucionalizar a voz indígena no país. Nesse novo cargo, que implicava a representação não apenas dos estudantes indígenas, mas de todos os povos indígenas no país, Marcos Terena atraiu a atenção dos indigenistas e da FUNAI, ao mesmo tempo em que foi recebido de maneira entusiasmada por antropólogos e missionários.

Como presidente do primeiro meio nacional de representação dos povos indígenas, Marcos Terena passou a atuar como porta-voz. Articulando discursos, palestras e entrevistas, formulava críticas à FUNAI, ao mesmo tempo em que expressava seu desejo de fazer parte dessa instituição.

Em 1982, Marcos Terena deixou a presidência da UNI e, em 1984, passou a trabalhar na FUNAI. A partir disso, foi acusado por outros indígenas e por alguns militantes não indígenas de combater o movimento indígena e de agir em proveito próprio. Em 1991, foi eleito pela diplomacia brasileira como representante indígena do país para o Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre povos indígenas, o qual deu origem ao Fórum Permanente das Nações Unidas sobre a Questão Indígena. E, como membro da ONU, passou a fazer parte de uma rede internacional que lhe deu legitimidade.

Ao classificar como figuras emblemáticas a líderes como Marcos Terena, Mário Juruna e Álvaro Tukano, o sociólogo Jean-Philippe Belleau (2007) destaca os

denominadores comuns da trajetória política desses atores: foram formados em escolas missionárias; passaram por experiências variadas, por vezes dolorosas, de alteridade através de peregrinações involuntárias pelo país; participaram de eventos políticos importantes no início de suas trajetórias; falam português; entendem as expectativas da esquerda nacional e dos atores internacionais; são capazes de construir sínteses entre o mundo indígena e o mundo não indígena e de se inserir nessa interface em um papel que lhes é próprio e singular. Essas características, verificadas nas trajetórias dos líderes aqui apresentados, me permitem diferenciar o papel de Álvaro Tukano, e o de outros indígenas que se destacaram nesse período, da ideia de liderança indígena normalmente difundida no meio político e antropológico. Por meio desta, entende-se que qualquer indígena capaz de se pronunciar em nome das populações indígenas se transforma em liderança.

Essa noção me permite localizar a atuação política de Álvaro Tukano dentro de um contexto social e político específico do qual emergiram vários líderes. Porém, ela caracteriza e cria taxonomias sociológicas e evade as particularidades de cada uma dessas trajetórias que forneceram, a cada um desses líderes, as ferramentas necessárias para manipular signos diversos que conformaram suas capacidades de atuação no panorama político nacional – como pode ser observado a partir das biografias de Mário Juruna e Marcos Terena. Suas trajetórias, como ressaltado acima, compõem uma trama na qual o *middle ground* caracteriza o espaço de entrecruzamento, interação, relação e encontro entre os atores que constituíam o espaço da questão indígena no país.

DE ÁLVARO FERNANDES SAMPAIO À ÁLVARO TUKANO

Para destacar as particularidades da trajetória de Álvaro Tukano e a maneira pela qual ele se apropriou das ferramentas que caracterizam sua atuação na arena política nacional, destaco duas cartas escritas pelo autor. A primeira delas, escrita em 1981, não faz parte de seu livro, mas caracteriza sua ação política e, como seu livro, é também uma autobiografia.

Denominada *Autobiografia de Álvaro Tukano*, essa carta foi um meio utilizado por Álvaro Tukano para legitimar sua indianidade e com isso justificar um pedido de apoio

econômico para financiar suas atividades políticas como representante dos povos indígenas do país. A segunda carta corresponde ao quarto capítulo de seu livro, com o qual inicia a narrativa de sua trajetória política. A “Carta ao Pai” também foi escrita em 1981. Nela, o autor ainda no princípio de sua inserção na vida política do país, conta ao seu pai quais eram algumas de suas principais preocupações e opiniões políticas. Ambas as cartas revelam a maneira pela qual Álvaro Tukano constrói sua indianidade no campo de disputa e diálogo que se conformou a partir do movimento indígena nacional.

Além do livro aqui analisado, e de seu diário de atividades escrito no início da década de 1980, existem, nos arquivos do Instituto Socioambiental e do Conselho Indigenista Missionário, diversos documentos de autoria de Álvaro Tukano. Entre eles, cartas dirigidas a diversos atores do cenário político brasileiro e atas de assembleias. Entre esses diversos documentos, percebe-se que o artifício da escrita biográfica foi utilizado por ele distintas vezes antes de se transformar em livro.

Por meio desse recurso, Álvaro Tukano escreveu uma carta dirigida a um destinatário desconhecido, na qual solicitou apoio financeiro para custear sua manutenção pessoal, estudos e viagens, por um período de dois anos. Nesse momento, o autor vivia em São Paulo, já era um reconhecido líder indígena e circulava no meio político e indigenista do país. Sua ida à capital paulista se deu porque passou a sofrer perseguições políticas em sua terra natal a partir de sua participação no IV Tribunal Bertrand Russell, realizado em 1980. Nessa carta, após um resumo dos principais acontecimentos de sua vida, iniciado quando o autor, aos oito anos de idade foi colocado pelo pai no colégio dos missionários salesianos, ele conclui:

assim, sentido-me genuinamente indígena dentro do compromisso que venho assumindo no estudo e na luta encontro as grandes dificuldades.⁶⁰

Nessa carta, o autor descreve ano por ano as atividades que realizou desde o momento em que entrou na escola até o ano de 1980. Por meio do uso das categorias políticas em voga, Álvaro Tukano descreve sua vida, destaca alguns eventos e, ao sublinhar a condição na qual vivia entre a educação religiosa e o abandono dos costumes tradicionais,

⁶⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Autobiografia de Álvaro Tukano*. 1981, p.9.

ênfatiza sua indianidade, apesar do abandono da vida na aldeia que ele denomina como “destribilizaçã”⁶¹:

E eu que era tukano, embora sabendo o valor cultural do meu povo era o primeiro a destruí-lo através das aulas nas classes usando um método que nada tinha a ver com a civilização indígena. Posso dizer que a destribilização começou com a atuação da Força Aérea Brasileira junto aos missionários salesianos a partir de 1960 porque houve muita simpatia entre si. Os missionários não perceberam que estavam dispersando os nossos irmãos com a educação projetada fora da vida comunitária indígena.⁶²

O processo de abandono de sua vida na aldeia teve início, segundo sua descrição, com a educação missionária e a proibição da realização de rituais⁶³. Sentindo-se vítima desse “processo civilizatório” e preocupado em comprovar sua indianidade frente ao público não indígena, Álvaro Tukano formula uma crítica à atuação missionária baseada nos mesmos argumentos utilizados por Márcio Souza para acusar a Missão Salesiana dos crimes de etnocídio e genocídio no alto rio Negro durante o IV Tribunal Russell. Estes se fundamentavam no discurso, já difundido internacionalmente, de crítica à ação dos Estados e da Igreja com relação às populações indígenas das Américas⁶⁴.

⁶¹ Em 1970, o antropólogo Darcy Ribeiro definiu, em seu livro *Os Índios e a Civilização*, o processo de destribilização o qual, baseado em uma teoria que considerava a cultura composta por traços que poderiam ser perdidos, tinha início com as missões religiosas, que confinavam os índios em escolas, inviabilizando sua cultura de origem e impondo uma língua franca. No curso desse processo de “transfiguração étnica”, tinha origem o “índio genérico”, sem uma identidade cultural específica.

⁶² SAMPAIO, Álvaro. *Autobiografia de Álvaro Tukano*. 1981, p.5.

⁶³ A migração indígena relacionada às atividades da Missão Salesiana ocorria em três etapas: a primeira delas implicava na submissão das crianças ao regime de internato. A segunda etapa resultava do envio dos alunos, que haviam concluído o ensino fundamental e eram selecionados pelos missionários, à sede da municipalidade onde deveriam concluir seus estudos. A terceira consistia em encaminhar moças indígenas como empregadas domésticas para as casas de missionários residentes em Manaus (COSTA, 2012), enquanto que os rapazes, que não haviam sido selecionados para lecionar nas escolas salesianas, saíam da região em direção às grandes cidades, em busca de melhores oportunidades.

⁶⁴ Nesse momento, alguns discursos contra a atuação da Igreja, do Estado e ao trabalho antropológico desenvolvido junto às populações indígenas, se fundamentavam nas críticas formuladas nas Declarações de Barbados, produto da primeira Reunião de Barbados. Este encontro, também conhecido por “Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul”, foi realizado em janeiro de 1971, organizado pelo Instituto de Etnologia da Universidade de Berna em Barbados e financiado pelo Programa de Combate ao Racismo e pelo Conselho Mundial de Igrejas. A reunião tinha como objetivo estabelecer uma documentação científica sobre a questão indígena no continente e, assim, contribuir para a luta de libertação indígena. A primeira Declaração de Barbados, assinada por Darcy Ribeiro e pelo antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla entre outros,

Essa arena de disputa e negociação, na qual Álvaro Tukano reivindicava sua indianidade, estava pautada nos debates que se iniciaram em 1978, quando o governo federal, através do Ministério do Interior, apresentou o Decreto de Emancipação. Se fosse aprovada, tal medida criaria a possibilidade de “libertar” da tutela do Estado àqueles índios que o governo não considerasse mais índios⁶⁵. Para fundamentar esse poder, o governo buscava introduzir “novos critérios de indianidade” capazes de discriminar substantivamente as características definidoras da identidade étnica de um indivíduo ou grupo. Essa reforma isentaria o Estado da responsabilidade de demarcação das terras indígenas e tiraria dos índios seu caráter de minoria.

Em 1981, Manuela Carneiro da Cunha afirmou, em texto publicado no jornal *Folha de São Paulo* ([1981] 2012), que os alvos mais imediatos dessa ânsia classificatória eram os líderes indígenas que aprendiam a explorar os labirintos da vida administrativa brasileira⁶⁶.

se transformou na base das críticas elaboradas às políticas indigenistas adotadas pelas instituições oficiais e das propostas à promoção das formas coletivas de organização indígena. A partir dela, passou-se a exigir o fim da ação missionária junto aos povos indígenas e uma maior responsabilidade social tanto da Igreja como dos antropólogos que passariam a ser responsáveis pela reestruturação da imagem distorcida existente na sociedade nacional a respeito dessas populações (GRUMBERG, 1971). O documento foi finalizado com um texto que encorajava, abertamente, a formação de um ator indígena. O segundo grupo de Barbados se reuniu em 1977, e o tema central de suas discussões foi a superação da dominação física e cultural a que os povos indígenas estavam submetidos. Traduzida como uma dominação econômica, a dominação física era caracterizada como sendo a retirada da terra dos índios e a dominação cultural como sendo a superioridade da cultura ocidental sobre a cultura indígena. Mentalidade que deveria ser transformada com a alteração das políticas indigenistas e com a conscientização das próprias populações indígenas sobre a importância de sua união e da conformação de um movimento de libertação.

⁶⁵ O Decreto de Emancipação foi engavetado ainda em 1978, devido a uma oposição cuja magnitude, segundo Manuela Carneiro da Cunha (2012), surpreendeu a todos, mas voltou ao debate político sob diferentes formatos. Além do formato acima citado, voltou em 1982, quando a FUNAI entrou com um processo de Ação de Nulidade de Títulos junto ao Supremo Tribunal Federal, do território dos Pataxó Hã-hã-hãe, a Reserva Caramuru-Paraguaçu, criada pelo Serviço de Proteção ao Índio em 1926.

⁶⁶ Frente a esse panorama, no dia 8 de novembro de 1978, 2 mil pessoas se reuniram no Ato Público contra a Falsa Emancipação das Comunidades Indígenas no Teatro da Universidade Católica de São Paulo, organizado pela Comissão Pró-Índio. Para a antropóloga Maria Elisa Ladeira (*em entrevista concedida a mim em maio de 2011*), as discussões geradas a partir do tema da emancipação indígena e contra a proposta do governo militar aglutinaram uma série de ações que já vinham sendo desenvolvidas em favor da população indígena, e catalisaram a criação de iniciativas políticas formais como as organizações pró-indígenas. Ao se pronunciarem contra o projeto de emancipação dos grupos indígenas evocado pelo governo federal, os antropólogos afirmavam que a palavra emancipação tinha a “conotação de algo que liberaria um indivíduo injustamente tido por incapaz e o equipararia aos demais cidadãos” (A QUESTÃO DA EMANCIPAÇÃO, 1979, p.18). O papel do Estado deveria ser, segundo essa mesma perspectiva, o de transmitir aos grupos

O Decreto de Emancipação fazia parte de uma série de medidas formuladas a partir da instalação dos militares no poder federal. Muitas dessas disposições buscavam, como visto anteriormente, transformar a política indigenista a partir da imposição de novas regras que visavam normatizar a ação fundiária de órgãos como a FUNAI. Em grandes traços, esse espírito correspondia ao desenvolvimento de uma política indigenista com eixos norteados pelos princípios da Doutrina de Segurança Nacional, ou seja, pelo binômio desenvolvimento e segurança, a partir do qual o Estado e o grande capital eram entendidos como condições indispensáveis à concretização dos objetivos nacionais definidos pelas forças armadas (HECK, 1996).

Nesse cenário, o governo militar acreditava que ser indígena era um estado cultural transitório e, portanto, que os índios iriam, inevitavelmente, desaparecer por meio da integração à sociedade nacional. É em referência a esse quadro de disputa que Álvaro Tukano objetiva suas relações interétnicas e constrói outras maneiras de diálogo, contestando através do relato de sua trajetória e por meio da resignificação de categorias e fatos que remetiam à sua “perda cultural” e ao afastamento da vida na aldeia, a definição que queriam estabelecer para sua indianidade. Com isso, Álvaro Tukano dá novo sentido à sua condição de vítima de um processo colonizador e comprova sua genuinidade e o seu ser indígena.

Ao se apropriar do debate político em seu discurso, Álvaro Tukano ao mesmo tempo em que afirma sua indianidade genérica, confere especificidade a essa generalização, ao atestá-la por meio das particularidades desse processo no alto rio Negro, como um meio de contestação política e reformulação dos significados das categorias de indianidade e cidadania.

Assim como no Brasil, em outros contextos americanos como, por exemplo, no Peru, acredita-se que o efeito da alfabetização sobre os indígenas se orienta para uma limpeza gradual de sua cultura. Porém, como ressalta a antropóloga Marisol de la Cadena (2004), ao contrário dos supostos incluídos nas teorias de aculturação das políticas indigenistas defendidas pelos intelectuais peruanos, os líderes indígenas desse país

indígenas conhecimento sobre a sociedade nacional e sua dinâmica, como também devolver-lhes o exercício de tomada de decisão.

consideram que a alfabetização incrementa sua capacidade política, sem que isso signifique uma transição cultural para uma etapa não indígena.

Marisol de la Cadena (2004) demonstra, em seu estudo sobre o processo de mestiçagem em Cuzco, que para os líderes indígenas locais, índio é uma condição social que não equivale à cultura indígena. Para esses líderes, sua identidade e cultura estão definidas pela simbiose entre o rural e o urbano, e não correspondem a seu status social, o que lhes permite compatibilizar essas características com a alfabetização, o progresso e inclusive com a educação acadêmica. Desde esta perspectiva, no Peru estão incluídas na definição popular da cultura indígena as definições de índio e mestiço como condições sociais relativas. Assim, se converter em mestiço implica se distanciar da condição social de índio, o que não significa desaparecer, mas equivale, como relata De la Cadena, ao processo de fortalecimento de suas identidades indígenas. Dito de outro modo, ao acesso a meios sociais e econômicos que permitem essa população manter sua cultura.

Assim como os indígenas peruanos, Álvaro Tukano afirma que seu processo de desindianização, ao qual esteve submetido por meio da educação missionária e da presença da Missão Salesina no rio Negro, o levou a “perda cultural” – o abandono de rituais e costumes, e as transformações no modo de vida da aldeia -, mas não a perda de sua indianidade. Pois, como ressaltado anteriormente, a alfabetização indígena no alto rio Negro, ao mesmo tempo em que foi imposta como parte de um processo civilizatório, forneceu aos povos da região ferramentas que foram historicamente incorporadas e que passaram a ser utilizadas como meio da difusão de seu próprio conhecimento e a afirmação de sua indianidade.

Porém, Álvaro Tukano afirma em sua carta que sua “perda cultural” não implica em um afastamento de sua condição social de índio, mas sua ratificação, já que entende o índio em concordância com o discurso brasileiro e militante do período: como a condição de vítima de um processo histórico de colonização. Dessa maneira, viver fora da aldeia faz parte dessa condição de vítima de um processo de colonização. Afirmação que transforma a concepção de indianidade formulada, por exemplo, no Decreto de Emancipação.

No mesmo ano em que escreveu sua carta de auxílio econômico, Álvaro Tukano escreveu outra carta intitulada: “Carta ao Pai”. O texto, dirigido a Casimiro Lobo Sampaio, é utilizado em seu livro autobiográfico como introdução aos capítulos que narram sua trajetória política. Nessa carta, o autor reflete sobre a condição dos jovens indígenas do alto rio Negro que, como ele, após terminarem a escola, migraram à procura de soluções para seus problemas financeiros. Na correspondência, fica clara sua preocupação com o fato de que muitos desses jovens, ao deixarem suas famílias e aldeias, sentiam vergonha de serem índios. Assim, ilustra sua narrativa com os nomes de alguns de seus companheiros que abandonaram o internato, expulsos ou não, e não voltaram para as suas aldeias, mas escolheram a Colômbia, a Venezuela, Manaus ou outras capitais do país como seus novos destinos⁶⁷:

dentre as tais pessoas que não se encontram mais nas famílias, eu sou um deles, o filho que o senhor cuidara com tanto carinho. E os companheiros do meu tempo de ginásio para onde foram? O senhor se lembra de Emílio Costa, Ovídio Gentil, Agenor Maranhão, Vitorino Pimentel, Manoel Moura, Benedito Caldas, e outros que ficaram no mesmo caminho. Isto é, sem destino até hoje? E das mulheres que foram também para as cidades, para serem cozinheiras de certas famílias que não são nem os parentes? Eu conheço moças do Alto rio Negro que se encontram nas cidades, por exemplo, de São Paulo, Rio, Recife, Brasília, Porto Alegre, Manaus, Belém e Curitiba. Elas não se lembram mais de vocês.⁶⁸

⁶⁷ Eloy e Lasmar (2011) afirmam que o adensamento de aglomerados populacionais na região do rio Negro e o consequente esvaziamento das comunidades ribeirinhas se deu, mais recentemente, por um lado, pelo programa de catequese mantido pelos missionários salesianos, entre 1920 e 1970, que enfatizava a educação escolar de crianças e jovens em internatos localizados nas sedes das missões. Por outro lado, esse processo também foi incentivado por uma série de programas governamentais que visavam a integração política da região, como o Plano de Integração Nacional (PIN), implantado na década de 1970. Já na década de 1980, com o fechamento dos internatos salesianos, muitas famílias passaram a viabilizar moradia na cidade de São Gabriel da Cachoeira para que seus filhos pudessem completar os estudos. Mas também, a queda no preço dos produtos extrativistas incentivava a busca por um trabalho assalariado. Peres (2003), por sua vez, chama atenção para uma característica comum da biografia de personagens importantes da história do movimento indígena no rio Negro: os deslocamentos em busca de ascensão social ou de uma qualidade melhor de vida, associada às condições mais favoráveis de acesso à modernidade. O autor destaca a trajetória de Brás França, ex-presidente da FOIRN (1990-1996), que trabalhou na construção da Perimetral Norte (BR-307) e na construção da estrada Manaus-Caracarái, que atravessa a terra dos Waimiri-Atroari. Migrou para Manaus, trabalhou na edificação da hidrelétrica de Itaipu e da estrada Manaus-Porto Velho em Rondônia quando, finalmente, voltou para sua comunidade em Caracarái.

⁶⁸ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.137.

Sua inquietação, já observada na carta apresentada anteriormente, o leva, novamente, a elaborar uma crítica à educação recebida dos missionários salesianos, por meio da qual afirma que a maioria dos jovens do alto rio Negro deixou suas aldeias por ter vergonha da “educação dos mais velhos” devido à “educação integracionista” que não queria saber da existência dos povos indígenas.

A “Carta ao Pai”, a qual ele alega nunca ter sido entregue a seu destinatário devido à censura missionária, faz parte de uma série de escritos e reflexões que Álvaro escreveu ainda no início da década de 1980. Por meio da recuperação desses textos em seu livro, o autor principia sua narrativa sobre seu papel como porta-voz dos povos indígenas.

Sua escrita revela a inserção dele em diferentes espaços políticos a partir do uso de distintas categorias aprendidas, segundo descreve em seu processo de politização, que o levou a se dedicar à militância. Tal trajetória é exposta, assim, ao seu pai na carta em que escreve, também, sobre seus novos objetivos:

passsei por sofrimentos incríveis fora da minha terra natal. Hoje, tenho uma visão política própria, sentimentos e propostas que não precisam ser manifestadas pelos intermediários. Assim, farei uma comunicação direta com os líderes e outros aliados para relatar o que eu sinto. De fato, sou porta-voz do meu povo que vive nos confins do Brasil. Vou falar do sofrimento desse povo, ouvir de outros representantes das classes sociais do Brasil os relatos sobre seus problemas. Pretendo fazer um Brasil rico de culturas indígenas. Eu quero falar sempre da cultura de meu povo.⁶⁹

Ambas as cartas evidenciam que o líder, em pouco tempo, já havia incorporado a linguagem militante – nacionalista, ecologista, e algumas vezes marxista – utilizada pelos membros dos grupos defensores dos direitos indígenas para criticar a ação da Missão Salesiana e reivindicar seus direitos:

⁶⁹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.143.

eu creio que, para ser homem, é preciso entender o próprio povo. E foi assim que eu fiz, e, enfim, terminei sabendo que eu era uma das vítimas dentre os filhos nobres daquela região que não estava ajudando meu povo a crescer.

O senhor acha que é assim que devemos continuar? [Pergunta para seu pai] Fugindo dos nossos princípios de formação familiar, e inclusive da formação cristã recebida nas escolas? Digo-lhe, assim, porque eu conheço como é que vivem nossos parentes do Alto rio Negro, em Manaus. Muitos não se lembram mais da missa, das coisas que devem ser discutidas da educação recebida.

Sei que alguns brancos missionários podem me taxar como um perigo ou ameaça, talvez o seja para eles que desejam que as coisas continuem tranquilamente como estão, até atingir o objetivo deles, que é de acabar definitivamente com os povos indígenas de culturas diferentes. Mas, para o povo do Rio Negro, eu não sou o perigo. Sou um jovem, que, como vítima, preocupa-me que as verdadeiras ameaças sejam percebidas por todos, principalmente pelos pais que são os responsáveis pelo futuro de seus filhos, e, para que a palavra de nossa defesa saia de nós mesmos, e não de outros.⁷⁰

Esses documentos também revelam uma característica central da indianidade de Álvaro Tukano: sua relação com os salesianos. Particularidade que pode ser observada, ainda, nas breves biografias dos narradores indígenas que introduzem os livros nos quais contam sobre a mitologia de seus clãs. O desana Durvalino Fernandes, por exemplo, estudou na missão salesiana de Pari Cachoeira até terminar o primeiro grau. Foi então estudar no colégio dos missionários localizado em São Gabriel da Cachoeira. Ele queria ser padre, mas desistiu, se casou e teve oito filhos. E foi porque sabia português que seu pai pediu sua ajuda para fazer o livro com histórias de seu clã (FERNANDES e FERNANDES, 2006).

Por meio de sua relação com os salesianos, Álvaro Tukano objetiva suas relações interétnicas. Se por um lado por meio da crítica à ação missionária, por outro, como será observado nos seguintes capítulos, pela valorização da educação recebida e do

⁷⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.139.

acesso, permitido pelos mesmos missionários, às ferramentas que hoje configuram a vida indígena no rio Negro.

Suas cartas também caracterizam a maneira pela qual Álvaro Tukano buscou estabelecer um diálogo com os outros atores que faziam parte do contexto de conformação do movimento indígena. Essa interação é observada pela resignificação das categorias que determinavam sua própria indianidade. Percebe-se, então, que Álvaro Tukano introduz o leitor em sua trajetória política por meio da apropriação e resignificação dos sentidos que o definiam. E o faz como será observado em toda sua narrativa, da sua maneira, nos seus próprios termos, descrevendo as relações nas quais estava inserido.

A partir dessa análise, os capítulos posteriores adentram na narrativa política de Álvaro Tukano que evidencia não somente as transformações sofridas pelo autor ao longo de sua trajetória, mas também como elas se efetivaram em seu próprio texto. Se suas cartas podem ser lidas como uma primeira etapa de seu discurso, que se caracteriza, como observado, pelas disputas que embasavam a luta política indígena no período, o restante de seu livro pode ser lido como uma segunda etapa de seu discurso. Nesta, o autor, ao mesmo tempo em que recupera esses documentos escritos no início de sua carreira política, insere a narrativa mítica tukano como um ponto de partida para sua trajetória. Este novo vínculo pode ser caracterizado, a meu ver, como um processo político de adaptação criativa (ALBERT, 2000), o que não se trata de uma mudança discursiva propriamente, já que Álvaro Tukano utiliza em seu livro – sem modificações – textos escritos por ele ainda na década de 1980. Trata-se, portanto, de um processo de ajuste que busca gerar frente ao novo contexto, outras condições de inserção no campo das negociações interétnicas.

CAPÍTULO III – ÍNDIOS EM MOVIMENTO

“Ontem falamos sobre terra, o padre deu ideia como caminhar.

Tem só dois dias. Vamos continuar, todo chefe ver o que vai acontecer.

Assunto de terra é o principal. Esse é que é o nosso coração.

Vamos alargar ele.”

Marakanã Nanbikwara, Sexta Assembleia de Chefes Indígenas, 1976



FIGURA 7 II ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS – RIO CURURU/PA. MAIO/1975. FOTO: ANTÔNIO CARLOS MOURA, ARQUIVO CIMI.

Após a apresentação da carta escrita ao seu pai, Álvaro Tukano inicia o quinto capítulo de sua narrativa com uma reflexão retomada de seu *Relatório de Atividades em 1982*, na qual escreveu:

Com o presente texto pretendo dar uma visão política de índio sobre o mundo branco, isto é, vou falar um pouco dos missionários não-indígenas, políticos e militares. E por que não dizer sobre os pesquisadores, os indigenistas oficiais e as organizações não governamentais?⁷¹

Com esse objetivo, Álvaro Tukano se embrenha em sua trajetória política e inicia sua narrativa relatando sua participação na XIII Assembleia de Chefes Indígenas, organizada pelo Conselho Indigenista Missionário, que foi realizada em Sergipe, em 1979.

Antes disso, ainda em São Luís do Maranhão, onde estudava para o vestibular vivendo uma vida que lhe “trazia grandes sonhos”, Álvaro Tukano compreendeu as circunstâncias nas quais se encontravam os povos indígenas e identificou o processo de colonização ao qual estavam submetidos. A antropóloga Alcida Ramos (*em entrevista concedida a BICALHO, 2010, p.290*) afirma que uma liderança indígena somente após passar por experiências próprias da colonização e entendê-las consegue destacar-se diante de uma realidade ambígua. Ainda que os relatos de Álvaro Tukano expressem as dificuldades de sua experiência entre os missionários salesianos, e que essa relação influencie de maneira significativa a conformação de sua indianidade, é o conhecimento da realidade Guajajara – aliada a outros fatores – o que ele destaca em sua narrativa como o início de sua trajetória política e o que possibilitou a sua percepção sobre a realidade indígena no país. Foi o conhecimento do abandono, do preconceito e do processo de perda cultural o que o levou a deixar os estudos e eleger a militância e, também, o que estabeleceu as bases de sua crítica à situação dos povos indígenas no rio Negro.

Mas, se por um lado, a trajetória desse líder está marcada por processo de alteridade e experiências interétnicas dolorosas, ela também se caracteriza pela presença e pelo encontro com militantes da causa indígenas que possibilitaram sua realização política e a conformação de sua indianidade por meio de processos de conscientização. Nesse sentido,

⁷¹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.142.

Álvaro Tukano destaca, diversas vezes em seu texto, a figura do antropólogo e militante Carlos Alberto Ricardo, a quem dedica seu *Relatório de Atividades em 1982*⁷²:

dentre os bispos, os padres e amigos, os que ficam animados com minhas palestras nas escolas dos brancos ou nos grandes encontros com as lideranças indígenas, após muita confusão, tenho um amigo em São Paulo, e a ele me dedico essa escrita. Todos os meus amigos chamam-no de BETO, e é a pessoa que mais considero dentre os demais companheiros de luta.⁷³

Porém, Carlos Alberto Ricardo não foi a única pessoa que esteve presente nos momentos iniciais importantes de sua vida política. Renato Athias, que tinha nesse momento a intenção deliberada por meio de sua atuação no Conselho Indigenista Missionário de formar líderes indígenas, também participou desse período de sua vida.

Nesse momento, a Igreja Católica, através de sua ala mais próxima às questões sociais, incentivava a diversos indígenas, líderes ou não, a participar de reuniões, discussões e assembleias já que acreditava, segundo as palavras do teólogo Paulo Suess: “que a consciência da dor não gera automaticamente o remédio para curá-la” ([1980] 1985, p.227). Para tanto, financiava viagens, proporcionava folhetos e informações sobre a questão indígena no país e organizava eventos com o intuito de formar lideranças e porta-vozes indígenas. Renato Athias cumpriu esse papel com Álvaro Tukano e outros líderes amazônicos, entre os anos de 1978 e 1984, enquanto vivia em Manaus e coordenava a edição do jornal *Porantim*, o qual veiculava notícias do mundo indígena a partir da perspectiva de ação da Igreja.

Por meio de sua relação com Renato Athias e do apoio que esse lhe ofereceu nos primeiros anos da década de 1980, Álvaro Tukano participou de dois eventos que marcaram sua trajetória política: o primeiro deles foi a Assembleia de Chefes Indígenas realizada na ilha de São Pedro – SE.esta, falou pela primeira vez sobre a situação dos povos

⁷² É importante lembrar que o *Relatório de Atividades em 1982* contém alguns dos textos que compõem o livro de Álvaro Tukano como, por exemplo, a *Carta ao Pai*, mencionada no capítulo anterior. Dessa maneira, esse manuscrito é utilizado nesta tese como referência para a melhor compreensão da biografia do autor. A referência a Carlos Alberto Ricardo se repete em seu *Livro*, onde Álvaro Tukano afirma que Ricardo é um amigo que gosta de guardar os documentos dos índios.

⁷³ SAMPAIO, Álvaro. *Relatório de Atividades em 1982*. 1982, p.1.

indígenas no rio Negro e teve seu primeiro contato com outras lideranças indígenas fora do estado do Amazonas. O segundo evento foi o Tribunal Russell, realizado na Holanda, onde Álvaro Tukano participou como testemunha de acusação contra a ação dos salesianos no alto rio Negro. Após essas reuniões, ele passou a sofrer ataques dos missionários que não concordavam com suas opiniões, como também começou a ser reconhecido como porta-voz dos povos indígenas no país. Com isso, Álvaro adquiriu o *status* de representante articulado à agenda do movimento indígena, ganhou espaço e notoriedade para denunciar os abusos cometidos contra as populações indígenas e, por meio deste, popularizar a causa nacional e internacionalmente.

Com o objetivo de compreender a maneira pela qual Álvaro Tukano passou a fazer parte do movimento indígena nacional e iniciou sua trajetória política, o presente capítulo analisa a sua participação na XIII Assembleia de Chefes Indígenas e examina o papel da Igreja Católica na organização do movimento indígena no país. Para tanto, sem seguir a ordem na qual foram realizadas, destaco algumas Assembleias e suas características para mostrar a maneira pelas quais elas foram realizadas e as relações que foram estabelecidas no espaço em que elas aconteceram.

HISTÓRIA DE TRANSFORMAÇÃO

A ida de Álvaro Tukano à Ilha de São Pedro, território Xocó, para participar da XIII Assembleia de Chefes Indígenas, revela uma característica que estrutura sua narrativa: suas viagens. Álvaro Tukano organiza sua experiência na arena política nacional, revelando seus movimentos e descrevendo os diversos trajetos que percorreu para participar de assembleias, encontros e eventos políticos. Através desses deslocamentos, evidencia as relações que forjou, suas impressões, opiniões e, de mesmo modo, aponta mudanças, rememora encontros e diálogos.

O antropólogo Renato Rosaldo (1986), ao analisar a narrativa de caça dos Ilongot, privilegia as interpretações dos sujeitos sobre sua atividade, pois, segundo ele, essas narrativas revelam mais sobre o que torna suas vidas dignas de serem vividas do que como elas são vividas. O antropólogo afirma que uma história de caça não se refere apenas

à realidade da caça, mas também às convenções culturais da narração e às histórias já estabelecidas sobre elas. Assim, o autor se pergunta acerca de como uma história de caça, ou uma sequência de nomes e atividades ordenados como uma sucessão no tempo e no espaço, pode ser considerada uma boa história.

Seguindo as reflexões de Renato Rosaldo, me pergunto, como uma sequência de viagens e deslocamentos pode ser entendida como a história política de um líder indígena? E de que maneira esses trajetos caracterizam a forma como Álvaro Tukano entende e narra sua experiência?

Trata-se, como afirma Andrello (2010), de pensar a história em que os indígenas do rio Negro descrevem as jornadas feitas por personagens míticos e as suas próprias como um meio de fornecer as orientações necessárias para que outros possam conhecer essas trilhas. Cada narrativa é, assim, uma maneira de saber e de lembrar, um meio de integrar conhecimentos e relações ao longo do caminho. Refazendo os passos de Álvaro Tukano por meio da leitura e análise de sua narrativa compreende-se, portanto, seu mapa de interações, sua rota traçada no decorrer da experiência vivida e os conhecimentos adquiridos.

Nesse registro, como seus antepassados que percorreram rios e cachoeiras, pararam em malocas onde dançaram, fizeram festas e sofreram transformações em seus corpos, Álvaro Tukano traça sua narrativa por meio de seus deslocamentos e movimentos através dos quais fez história e teceu relações. Em vista disso, a trajetória de Álvaro Tukano é lida como seu patrimônio no qual ele concentra um conjunto de referências que funcionam como coordenadas para seus processos de estabelecimento de alianças e relações na arena política nacional. Reconheço, como Renato Rosaldo (1986), que o abismo que separa as histórias de caça dos mitos – e nesse caso, a trajetória política de Álvaro Tukano da viagem da cobra-canoa – pode ser tão vasto que permite invalidar qualquer comparação, por isso o objetivo é observar como as histórias são as mesmas e ao mesmo tempo diferentes.

São as mesmas porque relatam processos de transformação. A antropóloga Cristiane Lasmar afirma que as modificações ocorridas no modo de vida dos índios do

Uaupés, ao abandonar sua vida na aldeia, podem ser entendidas como “o movimento dos índios na direção do mundo dos brancos” (2005, p.213). Lasmar caracteriza, assim, o processo pelo qual os povos indígenas do rio Negro procuram se apoderar do conhecimento dos brancos como uma maneira de adquirir suas aptidões. Dado que permitiria um reequilíbrio da relação de dominação configurada ao longo dos últimos séculos, pois significaria a possibilidade de assimilação de um saber importante para garantir algum controle sobre o curso da história.

Essa correspondência está fundada, segundo a autora, na relação de dominação política e de exploração econômica estabelecida entre os povos indígenas e os agentes coloniais. Relação esta, determinada pelas capacidades peculiares atribuídas ao ancestral branco anunciadas no mito de origem da humanidade, onde o branco elege a espingarda, enquanto que o ancestral dos índios - que “recusa um tipo de existência que lhe parecia imprópria” (LASMAR, 2005, p.236) -, escolhe o arco e os enfeites cerimoniais. A partir de então, a posse da arma de fogo deu aos brancos um poder que passou a ser usado contra os índios em uma longa relação de submissão.

Essa escolha inicial deu aos brancos capacidades peculiares, entre as quais se destacam reproduzir-se rapidamente, fabricar mercadorias, disseminar doenças e curá-las. Assim, os brancos, como membros de uma categoria genérica que se opõe à de índio, são vistos pelos habitantes indígenas do alto rio Negro como uma gente que possui um tipo de conhecimento cuja apropriação torna-se cada vez mais necessária para a população indígena (LASMAR, 2005).

Desde as observações acima, a narrativa de Álvaro Tukano é lida como o mapa que ele estabelece e indica para as relações. Os conhecimentos e as ferramentas que ele adquiriu ao longo de seu caminho em direção ao mundo dos brancos, ou no seu trajeto para arranjar algum controle sobre o curso das relações interétnicas. O escritor Daniel Munduruku, caracteriza o movimento indígena no Brasil como os “índios em movimento”, ao invés de movimento indígena, já que se trata “de diversos povos movimentando-se socialmente e buscando escrever a sua própria história” (*entrevista concedida a BICALHO*, 2010, p.235). O movimento de Álvaro Tukano em direção ao mundo dos brancos configura-se, dessa maneira, como o próprio movimento político indígena, assim como a

escrita e difusão de sua autobiografia. Caracterizada como uma movimentação indígena ou ainda, como o desenhar de linhas no panorama das relações interétnicas do país, sua narrativa deixa de ser apenas a visão indígena sobre sua história política para ser também a própria política indígena.

A IGREJA E O MOVIMENTO INDÍGENA

As Assembleias de Chefes Indígenas eram, segundo o antropólogo Marcos Rufino (2002), momentos pontuais e discretos da atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), pois ocorriam concomitantemente a uma série de ações organizadas e realizadas no contexto da aldeia, que visavam a demarcação das terras indígenas, a denúncia da violência cometida contra esses povos e a formação de organizações e associações indígenas. Esses eventos, que duravam apenas alguns dias, se caracterizavam pela absoluta falta de continuidade na formação e acompanhamento das lideranças participantes e eram marcados pela alta rotatividade de seus integrantes.

Ainda assim, o mesmo autor afirma que tais encontros se tornaram um marco na memória dos “tempos pioneiros” do movimento indígena entre os missionários, e uma referência central para a pastoral indigenista na avaliação que realiza de sua história de fomento à autonomia política indígena. Caracteriza-se, portanto, como uma espécie de cosmogonia do levante indígena “consciente e organizado” (RUFINO, 2002, p.240).

Se para os missionários as Assembleias representam um marco na memória sobre as ações precursoras do movimento indígena, a narrativa de Álvaro Tukano revela que sua participação na Assembleia realizada na Ilha de São Pedro, em 1979, representa o marco inicial de sua inserção no movimento indígena nacional e o princípio de sua experiência política.

Com o patrocínio e o apoio do CIMI, no dia 9 de outubro de 1979, Álvaro Tukano tomou o ônibus em São Luís do Maranhão com destino à Recife. Na capital pernambucana, tomou outro ônibus que o levou à Aracaju, onde ele perdeu o transporte que o levaria à cidade de Pão de Açúcar. Assim, acabou gastando boa parte do dinheiro, que lhe havia dado Renato Athias para realizar a viagem com um taxi que perseguiu o ônibus e que,

finalmente, o levou até as margens do rio São Francisco, onde alugou um barco. Álvaro chegou à Ilha de São Pedro no dia 12 de outubro. Em sua narrativa conta: “isso foi bom, porque até aquele momento ninguém me disse que tinha índio no nordeste”⁷⁴.

As Assembleias de Chefes Indígenas organizadas pelo CIMI começaram a ser realizadas em 1974 e, segundo alguns pesquisadores (MATOS, 1997; BICALHO, 2010), foi a partir delas que o movimento indígena nacional ganhou um novo caráter. A construção do movimento indígena era uma das principais bandeiras de luta da ação missionária, a qual acreditava que o apoio à constituição de uma estrutura organizativa indígena era imprescindível. A ideia da realização de Assembleias foi proposta pelo Padre Tomás Lisboa, e tinha como objetivo inicial:

dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e falarem, com toda a liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas, e descobrindo por si mesmos as soluções, superando assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões (1977, p.71).

A participação da Igreja na defesa dos direitos das minorias e na realização dessas reuniões estava diretamente relacionada, segundo Rufino, a “um arranjo complexo de situações, contextos e processos sociais que exerceram forte influência sobre a Igreja Católica” (2002, p.102).

Esse arranjo se inicia no Brasil, em 1967, quando três padres jesuítas da Missão Anchieta localizada no estado do Mato Grosso – Thomaz Lisboa, Adalberto Hollanda Pereira e Antônio Iasi Júnior⁷⁵ – apelaram para a refundação da missão evangélica, fecharam a Missão e propuseram um modelo alternativo de evangelização no qual os missionários iriam até os indígenas e não o contrário. Entendido entre os missionários indigenistas como sendo uma das primeiras tentativas de reconciliar a mensagem de Cristo com as diferentes culturas (BELLEAU, 2007), o episódio da Missão Anchieta representa o

⁷⁴ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.146.

⁷⁵ Para o sociólogo Jean-Philippe Belleau (2007), a ação desses missionários teve um impacto significativo sobre o indigenismo missionário brasileiro, já que foram os responsáveis pela fundação de diversas instituições missionárias indigenistas e por organizar a primeira Assembleia de Chefes Indígenas, em 1974.

início da transformação da ação missionária da Igreja Católica brasileira junto aos povos indígenas.

Essa série de mudanças, que transformaram a concepção da ação missionária da Igreja Católica, tiveram início com o Concílio Ecumênico Vaticano II (1965)⁷⁶, responsável por modificações expressivas no funcionamento do aparelho eclesiástico e também das práticas pastorais da Igreja⁷⁷. E, posteriormente, na Conferência Episcopal Latino-Americana realizada em Medellín – Colômbia (1968)⁷⁸, na qual a Igreja formulou políticas que afirmavam sua “opção pelos pobres”.

A Conferência de Medellín partiu de um diagnóstico que reunia as coletividades, entre elas os povos indígenas, em uma situação comum de espoliação e sofrimento gerada pelo modelo econômico vigente e pelos arranjos políticos que o sustentavam. Com base nessa perspectiva, garantiu uma forma de atuação missionária cuja atenção se focava na “humanização” das estruturas sociais e na oposição ao modo como se realizava, no continente, o capitalismo global.

A Igreja passou então a orientar seus missionários a inserir-se na vida das diferentes populações de outra maneira. Não se tratava mais de os indígenas serem deslocados aos centros educativos e evangelizadores, mas sim dos missionários se deslocarem até as aldeias. Por meio dessa orientação, o evangelizador era convidado a “abrir-se para o conjunto de signos, valores e tradições que definem a singularidade de cada

⁷⁶ Os Concílios são realizados com o objetivo de discutir a ação da Igreja, pretendendo sua atualização e abertura. Em toda a história da Igreja foram realizados apenas 21 Concílios. O Vaticano II foi o único Concílio ecumênico realizado durante o século XX. Ele tratou da liberdade religiosa, das relações da Igreja com as religiões não-cristãs, da atividade missionária e do ecumenismo. Segundo Paulo Sues: “vingou no Concílio uma visão dialética da missão, que procurou assumir a tensão entre a conversão de indivíduos e povos não-cristãos, a implantação da Igreja até os confins do mundo, o diálogo com as religiões não cristãs e a convivência com os cristãos separados” (1985, p.24).

⁷⁷ O teólogo Enrique Dussel conta que a construção do documento “Igreja dos Pobres”, que expressou um dos maiores ensinamentos do Concílio Vaticano II, teve uma ativa participação de Dom Helder Câmara. Nesse documento, a Igreja declara que, por princípio, ela não condena a revolução e a aceita como um meio de difundir a justiça. Declara ainda que, frequentemente, são os ricos e não os pobres os que iniciam a violência de classe (1992, p.219).

⁷⁸ A reunião foi presidida por Dom Helder Câmara que declarou: “eu tenho minha maneira de lutar contra o comunismo: lutando contra o subdesenvolvimento” porque “um maior perigo que o comunismo ameaça o mundo: o responsável é o regime capitalista” (*apud* DUSSEL, 1992, p.229).

povo” (RUFINO, 2002, p.135). Esses princípios marcaram a prática da “encarnação” através da qual os missionários perseguiram a metáfora da encarnação de Cristo na Terra, que se dispôs a viver entre os homens, compartilhar seus sofrimentos e sacrificar-se por todos.

No Brasil, a ação junto aos povos indígenas desenvolvida pela Igreja Católica estava apoiada nos princípios da Teologia da Libertação. Esta buscava construir uma nova sociedade por meio da organização de movimentos sociais com o objetivo de libertar o povo da sujeição imposta pelo capitalismo. Para esses missionários, a “opção pelos pobres” formulada em Medellín, foi entendida como a opção pela luta de classes. Ao eleger os pobres, a Igreja se aproximaria das classes e populações marginalizadas, entre elas os povos indígenas. Para o teólogo Paulo Suess, a opção preferencial pelos pobres com rosto indígena significava ampliar o horizonte missionário e “estender, a partir da fé e com a fé, a caridade e a esperança com todas as suas implicações terrestres” ([1984] 1985, p.26).

Em dezembro de 1973, realizou-se uma reunião de missionários brasileiros da qual resultou a declaração: Y-JUCA PIRAMA. O índio: aquele que deve morrer (1973). A declaração formulava críticas específicas e detalhadas aos projetos governamentais brasileiros.

Caracterizado como um “documento de urgência”, a declaração se divide em quatro partes: “a situação dos povos indígenas do Brasil” – onde os missionários denunciavam as violações dos direitos indígenas cometidas pelo Estado -; “as causas da extinção dos índios” – na qual criticavam as políticas indigenistas do governo militar -; “o futuro do índio” – onde questionavam a situação dos povos indígenas no país – e; “caminho de esperança” – a partir da qual bispos e missionários propuseram “continuar uma esperançosa luta pelos direitos dos povos indígenas” (1973).

Como resultado dessa nova prática missionária, que vinha sendo desenvolvida em diversos espaços da Igreja Católica e que se baseava na ideia de que os grupos indígenas deveriam ser entendidos como parte de uma perspectiva global, inseridos em uma conjuntura social, política e econômica que os confinava em uma posição de exclusão, em 1972, surgiu o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Este iniciou suas atividades com

o objetivo de “estar a serviço das populações indígenas e dos Missionários católicos do Brasil” (MATOS, 1997, p.69). Ao diagnosticar a situação indígena como parte de um contexto de opressão, os missionários definiram suas estratégias de ação partindo do princípio que a problemática indígena, para ser resolvida, dependeria de uma transformação sociopolítica global da sociedade nacional (MATOS, 1997).

O projeto político-pastoral do CIMI considerava que seu campo de atuação, devido às múltiplas formas que assumiam as agressões contra os povos indígenas, deveria ser construído de maneira integral. Assim, sua ação deveria ter como objetivo “o resgate do índio na totalidade de seus problemas”.

Suas grandes linhas de ação foram definidas durante a 1ª Assembleia em Goiânia (1975), três anos após a fundação do Conselho. Os temas de atuação do CIMI, deliberados naquele encontro, podem ser resumidos em três pontos principais: a luta pela reconquista da terra e pela garantia de seu usufruto; o apoio na construção do movimento indígena por meio do incentivo aos esforços de organização e composição de um quadro de lideranças nativas autônomas; e a promoção da resistência cultural⁷⁹. Para Rufino (2002), esses pontos de ação foram formulados como alicerces da atividade pastoral, e representavam um esforço intelectual que procurava apresentar a dimensão social e política dos grandes temas envolvendo os índios e a dimensão espiritual e apostólica. Trata-se, segundo o mesmo autor, de defender o entrelaçamento estreito entre duas esferas que são tradicionalmente concebidas como antagônicas, pois a missão evangelizadora não se limitava à salvação da alma e não se restringia ao campo religioso, mas se ocupava da libertação integral do homem.

Dessa perspectiva, a questão da terra era o nó para o qual convergiam todas as questões da vida dos povos indígenas, e sua defesa fazia parte da própria evangelização. Segundo a Igreja, a terra era

para os índios, acima de tudo, o seu chão cultural, portadora de sua história, prene de seus mitos, habitada por suas tradições, referência

⁷⁹ PRIMEIRA ASSEMBLEIA MISSIONÁRIA INDIGENISTA. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. 1975. Pp.28-31.

básica de seus valores vitais. É o seu lugar no mundo, com que estabeleceram uma relação de intimidade, onde aquele córrego, aquela pedra, aquele morro, aquela árvore são testemunhas de seu passado e monumentos de sua memória. É a sua terra mãe, onde repousam seus antepassados, sua pátria, povoada de seus mais caros mitos e símbolos. Fora de sua terra de origem, o índio vive como em estado de exilado⁸⁰.

Como sua principal linha de ação, a questão da terra mobilizou a ação missionária e foi a responsável pela visibilidade da instituição no cenário dos movimentos sociais brasileiros desse período (RUFINO, 2002). Sua centralidade no discurso missionário colocou a Igreja em oposição direta ao Estado, que era visto como promotor de políticas que resultavam em consequências devastadoras para os povos indígenas e, sobretudo, na não garantia do território indígena.

A estratégia política missionária baseou-se na crítica às ações do governo militar que não cumpria sua obrigação constitucional de demarcação das terras indígenas. Outra estratégia, talvez a mais importante, foi a ação missionária evangelizadora que procurava transformar as estruturas que, segundo os missionários, eram imprescindíveis para o crescimento da consciência política de muitos grupos. Essa ação se caracterizava pelo ensinamento – aos indígenas – de habilidades como a articulação política, o planejamento estratégico, a construção de alianças e a mobilização de forças, o que lhes permitiria agregar ao horizonte de objetivos a meta da autonomia política. “E se a luta pela terra era também a luta pela vida em plenitude, a luta pela autonomia política seria a busca pelo direito fundamental de se determinar os rumos que essa vida poderia ou deveria tomar” (RUFINO, 2002, p.237). Partindo dessa premissa, o CIMI norteou a organização do movimento indígena por meio de um projeto político único. Tal projeto, se ignorava as diferenças culturais existentes entre os povos e as distintas relações interétnicas estabelecidas com a sociedade nacional, possibilitava a criação de um ponto de encontro onde se desenvolveram diversas relações. Ou seja, possibilitava a produção de um *middle ground* marcado por projetos e sentidos distintos ao redor do que se entendia pelo ser indígena. Nessas Assembleias se encontraram diversas linhas da trama que compõe o

⁸⁰ *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 7, Número 47, Junho de 1978, p.10.

movimento indígena nacional e, com elas, suas formas específicas de ver e definir a indianidade. Uma dessas linhas será explorada a seguir, por meio do ponto de vista de Álvaro Tukano.

ASSEMBLEIAS DE CHEFES INDÍGENAS

A XIII Assembleia de Chefes Indígenas⁸¹, da qual participou Álvaro Tukano, teve início no dia 11 de outubro de 1979 e ocorreu na Ilha de São Pedro – SE, território do povo Xokó. Alguns dias antes de sua realização, o bispo de Propriá – município onde se localiza a Ilha de São Pedro -, D. José Brandão, recebeu a visita de Romildo Leite, procurador da FUNAI, que lhe informou que caso fosse realizada uma Assembleia de Chefes Indígenas ele se retiraria da causa Xokó. Apesar da ameaça chegaram à ilha os Kaibé, os Tupiniquim, os Truká, os Guarani, os Guarani Kaiowá, os Tapirapé, os Kaiabi, os Xavante, os Bakairi, os Iranxe, os Rikbaktsa, os Nambikuara, os Pataxó e os Tukano, representados por Álvaro Tukano.

Álvaro Tukano, ao chegar à Ilha de São Pedro, conta:

para minha surpresa os índios xocó eram morenos ou negros. Com todo respeito, jamais pensei encontrar índios morenos e negros no Brasil e fiquei com a cabeça cheia de interrogações. No dia anterior alguns barqueiros me viram no porto não me falaram nada que eram índios e, segundo os mesmos, acharam que eu fosse um tal “japonês”. (...) Agora o meu mundo era outro, cheio de povos diferentes. Eles também ficaram alegres quando me cumprimentaram e falei na minha língua para provar que eu era índio mesmo⁸².

⁸¹ O *Boletim do CIMI e Porantim* publicaram a maior parte das informações existentes sobre as Assembleias de Chefes Indígenas. Ainda assim essas informações nem sempre são completas, pois se algumas vezes foram publicados dados detalhados sobre as reuniões e o discurso dos participantes, outras vezes as Assembleias foram noticiadas apenas através de uma breve síntese dos acontecimentos. Dessa maneira, optei por destacar aqui algumas delas, até a realização da XIII Assembleia na qual esteve presente Álvaro Tukano, com o objetivo de caracterizar o momento no qual Álvaro Tukano passa a participar do movimento indígena. Vale destacar ainda que a informação existente foi produzida pela Igreja católica e representa, como afirmou Viveiros de Castro nesse mesmo contexto, “a voz do CIMI através dos índios” (1978, p.91).

⁸² SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.146.

Foi através da socialização política promovida pelas Assembleias que Álvaro Tukano teve um maior contato com a diversidade étnica existente no país, e o fez a maneira Tukano, sobretudo a partir de sua língua⁸³ que demonstra seu pertencimento a um grupo específico.

O marco inaugural dessa nova estratégia missionária havia se dado alguns anos antes – 1974 - quando foi realizada em Diamantino (MT), na Missão Anchieta, a I Assembleia de Chefes Indígenas, onde estiveram presentes dezesseis índios representando os povos Apiacá, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Iranche, Pareci, Nambikuara, Xavante e Bororo⁸⁴.

Como fazem notar as análises desenvolvidas por Matos (1997), Rufino (2002) e Bicalho (2010), os missionários foram determinantes para a organização dessas Assembleias. Foram eles importantes agentes no processo de definição das pautas a serem discutidas e do exercício da coordenação direta ou indireta de quase todas as reuniões, principalmente das primeiras que foram realizadas por meio da convocação de líderes indígenas, reconhecidos pela Igreja como autoridades políticas máximas dentro de suas aldeias e como representantes de suas comunidades frente aos não indígenas, ou ainda, aqueles que dominavam o português e tinham alguma disponibilidade para participar desses eventos.

Por meio dessas premissas, muitos indígenas como Álvaro Tukano, foram introduzidos ao movimento indígena nacional. Esse é o caso de Daniel Matenho Cabixi e de Lourenço Rondon que, identificados como lideranças, participaram de várias Assembleias. Ambos tomaram, algumas vezes, o papel de coordenadores das reuniões. A relação de Daniel e Lourenço com as práticas políticas missionárias levou a antropóloga Maria Helena Ortolan Matos (1997) a afirmar que não foi por acaso que a primeira

⁸³ Jean Jackson (1983) afirma que a língua é muito importante para as populações do Uaupés porque, entre outras coisas, ela define a identidade do falante como pertencente a um dos grupos existentes na região. O autor sublinha que essa diferenciação se estende não apenas entre os grupos que falam línguas diferentes como também entre os *sibs* que possuem a mesma língua. A autora afirma que a linguagem utilizada em distintos discursos é o meio de distinção entre as pessoas em termos de *status* e prestígio. A habilidade de falar de maneira efetiva e bela são meios de distinção de hierarquia entre os *sibs*, como também entre homens e mulheres, velhos e jovens.

⁸⁴ 1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino – MT, 1974 (Cópia de Documento).

Assembleia ocorreu na Missão Anchieta, em Diamantino, onde Daniel Cabixi havia estudado. Como também não deve ter sido mera coincidência a realização da terceira Assembleia na Reserva Indígena de Merure, na aldeia bororo de Lourenço Rondon.

A II Assembleia foi convocada pelos Munduruku, que convidaram por meio de cartas os índios das Prelazias de Macapá, Óbitos, Santarém, Guaratinga, Diamantino, São Felix e Marabá. A reunião foi realizada na sede da Missão franciscana de Cururu, no Alto Tapajós, em maio de 1975. Estiveram presentes trinta e três indígenas que representavam os Bororo, Kayabi, Tapirapé, Xerente, Karipuna, Apiacá, Iranche, Ñambikuara, Xavante, Galibi, Kaxuyána e Tiryó⁸⁵.

Nessa reunião, por meio da formação de grupos denominados “aldeias”, integrados, cada um deles, por seis indígenas de distintos povos, foram discutidos temas como a demarcação das terras indígenas, o papel dos missionários, a pobreza na qual muitos povos indígenas se encontravam, os meios de se ampliar a aliança política com outros povos e as estratégias para que pudessem participar nas esferas de decisão sobre a política indigenista oficial. Era a maneira pela qual os líderes e porta-vozes indígenas conheciam a situação de outros povos e, ainda, reconheciam nos problemas enfrentados pelos outros seus próprios.

Quatro meses depois da realização da II Assembleia, os Bororo da Reserva Indígena de Merure, coordenados por Lourenço Rondon, convocaram a III Assembleia de Chefes Indígenas que foi realizada na aldeia Boqueirão. Nesta, estiveram presentes sessenta indígenas que representavam aos Ñambikuara, Tapirapé, Guarani, Iranche, Pareci, Xavante e Bororo. Foi a primeira vez que uma Assembleia foi realizada em uma aldeia e não na sede da missão. Para recepcionar os participantes foi construído um rancho de palha, no formato tradicional bororo, no centro da aldeia.

Os representantes indígenas que participavam das Assembleias iniciavam seus discursos com uma apresentação na qual diziam o nome de seu povo e de sua aldeia, ou terra indígena, para logo descreverem uma longa lista de problemas que enfrentavam: a

⁸⁵ 2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Missão Cururu – Pará, 8-14 de maio de 1975. (Cópia de Documento).

invasão de suas terras; os problemas enfrentados com a FUNAI e seus representantes que, segundo os relatos, muitas vezes estavam comprometidos com interesses alheios aos das populações indígenas; a falta de assistência médica; a falta de uma educação escolar adequada à realidade indígena e; principalmente, a necessidade imediata de demarcação de suas terras. Como, por exemplo, a fala de Yanaí Iranxe, durante a sexta Assembleia:

Eu sou um chefe. Tudo área tem um chefe, que pode defender sua terra. Então é isso, quer dizer, os problemas das terras. Toda parte os brancos vão querer tirar terras do índio. Nós sabemos que só nós mesmo pode defender. Nós mesmo. Nem mesmo que temos que morrer. Então, fala da FUNAI, ela não tem muito interesse. Nós podemos defender. Enquanto nós não abre o olho, eles vão tomar terra. Nós somos os primeiros: os brancos que vem lá de longe são ricaço, quer tomar terra. São povo graúdo, que quer tomar terra de nós (...)⁸⁶.

Depois desse primeiro momento de apresentação, os representantes se reuniam em pequenos grupos para discutir os temas considerados relevantes os quais eram, posteriormente, levados à plenária onde, finalmente, deveriam decidir sobre o que fazer frente às problemáticas apresentadas e discutidas.

Dessa maneira, os diversos atores indígenas convocados pelo CIMI, líderes ou não, conheciam, a partir de seus próprios discursos e de uma estrutura conformada pela Igreja, a existência de uma realidade social e política que afetava a grande maioria da população indígena nacional. O reconhecimento de que seus problemas particulares ecoavam dentro e fora da esfera da aldeia criou e fortaleceu um discurso comum que modificou o padrão de atuação indígena e repercutiu, por meio do empoderamento dos grupos étnicos, na defesa de seus direitos. Os indígenas passaram a eleger suas estratégias de negociação a partir da utilização e ressignificação do discurso federal e da afirmação de seus direitos territoriais. As Assembleias, como uma arena política de encontro, ampliaram

⁸⁶ IRANXE, Yanaí. 6ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Nambikwára – Córrego Tira-Catinga, 29-31 de dezembro de 1976. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Caderno 3, ano 6, Número 35. 31 de março de 1977, p.12.

a esfera de interlocução dos povos indígenas, o que permitiu a criação de sistemas de comunicação e de troca com diversos atores no cenário da questão indígena no país.

Como em Assembleias anteriores, as reivindicações apresentadas pelos representantes indígenas durante a XIII Assembleia se basearam, principalmente, na necessidade de demarcação de suas terras. Se por um lado, a questão da terra era, para os missionários, uma questão ligada à “libertação” dos indígenas de seu estado de pobreza, para os indígenas, a reivindicação de suas terras estava ligada ao seu território, o que significava a possibilidade ou não de sua reprodução cultural.

A fala indígena em eventos organizados por não indígenas, e/ou dirigida para não indígenas, chama a atenção dos pesquisadores desde a realização das primeiras Assembleias. Alcida Ramos, ao analisar três diferentes discursos indígenas, entre eles o de Álvaro Tukano pronunciado em 1980 durante uma reunião com advogados e ativistas da causa indígena, percebe essas exposições como um meio de elucidar “a carreira de um índio interétnico” (1998, p.139) que se faz através de suas expectativas, pontos de vista, trajetórias de vida e opções políticas. Para a autora, o que vale destacar nesse gênero é o uso feito de diferentes símbolos que permeiam as interações dos indígenas com o público que buscam sensibilizar.

Já a antropóloga Dominique Gallois (2000) notou, nos discursos proferidos pelos Waiãpi aos representantes da FUNAI e garimpeiros, a construção do que ela denomina como fala para branco, caracterizada como um discurso-ação que revela tanto as transformações da consciência histórica e a construção de uma autoimagem Waiãpi, quanto um quadro de possíveis intervenções sobre as relações de contato sobre as quais os discursos pretendem inferir.

Ainda desde a dimensão das lideranças indígenas, Laura Graham (2002) afirma que esses atores, quando pronunciam seus discursos para audiências não indígenas, produzem de maneira criativa formas híbridas de fala como um meio simbólico de afirmar sua autenticidade. Por outro lado, David Gow e Joanne Rappaport (2002), ao analisarem o discurso dos líderes indígenas da região do Cauca, Colômbia, enfatizam a apropriação

feitura das categorias de conhecimento não indígenas através da educação como meio de comunicação.

Foi no segundo dia de reunião, na Ilha de São Pedro, que Álvaro Tukano se pronunciou:

turma, tô chegando agora e quero dar boa tarde para todo mundo. Tô chegando de São Luís do Maranhão. Não sou do Maranhão, sou do Amazonas. Mas tô estudando lá, procurando uma vida melhor. Sempre fui aluno de missionário e graças aos missionários eu estou aqui. E conheço todos vocês aqui. Pelas revistas eu conheço os Xavante, os Tupi, os Guarani, os Bororo do Mato Grosso. Por quê? Porque eu amo minha terra, eu amo vocês todos. A minha tribo é Tukano e em nome do meu povo eu estou representando aqui de longe. A nossa situação lá é igual a de vocês, pra bem dizer, de todo brasileiro e dessa forma mesmo. Porque nosso país é pobre. Ninguém vai dizer que o Brasil é rico. Se o Brasil fosse rico, nós não estaríamos nessas condições que nos encontramos agora. Estaríamos satisfeitos com a vida, teríamos estudos bem avançados. Pelo menos minha família não tem nada, porque lá ninguém estudou nada. Não tem médico, engenheiro. Então, qual é a razão. Nosso ambiente lá é atrasado em termos de progresso, mas em termos de amizade, é de todos vocês. A nossa tribo é originária da Colômbia, do ajuntamento de duas tribos. A nossa tribo se multiplicou bastante em número de população. Em termos de progresso foi nada, só gente. Estamos com uma população bem numerosa. Depois se dividiu em várias tribos de novo. Surgiu os Carapanã, surgiu os Tuiuka, os Arapako, os Tariano. Mas a língua nossa é unificada. Agora sou índio e não tenho vergonha, não. Tem gente que não é assim, que não quer ser índio, não. Tem gente que fala que índio é um cabra sujo qualquer. É desta forma que os brancos nos tratam. Somos o tempo todo rebaixado. Mas não é todo branco, não. Desde 1930, os padres permanecem com a gente. Os nossos líderes lá são missionários. Graças a eles meu pai conheceu as primeiras letras. Antes dos missionários meu avô foi trocado por uma panela. Era época dos sertanistas, da colônia. Meu avô foi criado fora da reserva. Depois de vários anos ele voltou e casou-se novamente. Veio então os missionários da congregação dos Salesianos. Agora eu sou uma geração diferente do meu avô e do meu bisavô. Eu vou lá passar as férias com a minha família mas não gosto. Lá não tem mais as condições de antigamente, meu povo não tem mais as mesmas condições de viver. E o progresso continua e a nossa raça

continua pobre. Agora nossa base lá é a comunidade. Conseguimos um barco para nossa comunidade. E isso orientado pelos missionários. Pois é pessoal, esse ato eu faço assim é primeiro para agradecer os missionários, que até hoje existem e persistem na nossa educação. Então, em nome do meu povo, porque eu reconheço que nós somos todos iguais. Essa discriminação, problema da terra, não deve o índio querer só terra, não. O índio deve querer estudar: isso sim. Porque ele sem ser índio, não precisa estudar, porque tem outras profissões. Porque o índio chega na casa de um branco, que teve com ele lá na aldeia, e o branco vai dizer, -não te conheço, sai daí, rapaz. É isso que acontece. Isso é falta de amor. Então, o padre dá assistência constante a nós lá. A FUNAI chegou lá, fez um trabalho ótimo. Dá assistência constante a nós lá, quando o pessoal tá doente. Mas tem outros caras que é até ridículo dizer (...). E como creio, aqui nessa região a FUNAI deve fazer a mesma coisa. Ela não deixa a gente se misturar com os brancos. É uma subordinação absurda mesmo, o que tem a FUNAI a ver com a gente? Eles não têm a vida deles também? Futuramente nós temos que manejar essa FUNAI, porque tá uma briga terrível entre a FUNAI e os missionários. E por causa de índio. E padre brigando por causa de índio. E nós tamo no jogo, vamo pra cá ou vamo pra lá, ou somos bem livres, ou continuamos com os padres, ou vamos ficar com a FUNAI, ou ficar sem nada. Tem nada de saída, não. Como eu já disse, pessoal, o importante é estudar. (...) Até hoje somos tido assim e vai continuar desse jeito. Vamos levando a nossa cruz. Aqui não tem nenhum médico, um doutor, um deputado. Por quê? Porque ninguém aqui estudou. Eu quero estudar, voltar para minha terra, adquirir um bom trabalho, porque sei que com estudo, vou ter apoio do governo. Eu gostaria de falar mais, mas vou parar por aqui mesmo. Só isso.⁸⁷

O que pode ser considerada como a primeira fala pública de Álvaro Tukano foi expressa em um meio onde havia tanto indígenas como não indígenas, mas foi dirigida, inicialmente, aos representantes dos povos indígenas. A fala de Álvaro Tukano tinha como referência os povos do alto rio Negro e, se outras lideranças fizeram menção direta à sua aldeia e ao papel da FUNAI, o índio Tukano falou de uma área ampla, de uma região, dos

⁸⁷ SAMPAIO, Álvaro. XIII ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xocó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha – SE.12-15 de outubro de 1979. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 9, Número 63, caderno 3, abril de 1980, p.36.

povos que habitam o alto rio Negro e do papel dos missionários nessa zona demonstrando que sua área de interação étnica e interétnica compreendia um espaço que ia além da aldeia e que os missionários salesianos tinham um papel muito importante na região.

Álvaro Tukano, ao construir sua fala tendo como referência a relação entre índios e brancos no rio Negro, fundamentou sua denúncia a partir do papel dos salesianos que, até a década de 1960, representavam o principal ponto de encontro entre os povos indígenas e as políticas governamentais. Assim, seu discurso chama a atenção pelo objetivo de suas reivindicações. De maneira diferente da grande maioria dos representantes indígenas presente na reunião, os quais reivindicavam a demarcação de suas terras e o acesso aos bens materiais, a fala de Álvaro Tukano expressa que, para ele, índio deveria querer estudar, pois o estudo era o meio através do qual os indígenas iriam alcançar melhores condições de vida, melhores salários e apoio do governo.

Ao enfatizar a necessidade de educação sobre a reivindicação pela demarcação de suas terras, Álvaro Tukano distingue o espaço simbólico que a educação – ou a apropriação do conhecimento branco - ocupava na maneira como concebia suas possibilidades de existência e reprodução social.

Posteriormente, Álvaro acrescenta:

eu digo que sou Tukano. Porque todo mundo é brasileiro, mas eu sou Tukano. Eu gostaria de refletir junto com vocês. Anteriormente já houve um programa (Assembleia Indígena) igual a esta? Por causa de que? Por falta de recursos. O custo de vida tá caro até hoje. Quem vive na capital sabe, mesmo os do interior sabem também. Lá o nosso produto é a farinha. A nossa terra é fraca, mas não temos máquinas, trator, nada. É tudo na enxada. Meu pai e minha mãe trabalham na roça. Produzimos também sorva, cipó, é na base da força e o suor, é todos os dias. Em troca da nossa farinha nós compramos anzol e outras coisas. Mas o preço dos produtos nosso não aumentaram, só os dos brancos subiram. Agora, antes da reunião um índio veio me falar que vai educar seus filhos, mas pra ficar na aldeia. Eu acho que ele tá certo. Agora está nossa reunião está sendo gravada e vai ser divulgada pra todo lado. Todo mundo vai saber o que aconteceu aqui. Eu acho que uma palestra tem que ser uma concentração das nossas ideias. Deve surgir da força de vocês, da minha força, da força de cada um. Agora eu gostaria de pedir aos

senhores que eduquem seus filhos, porque nós somos de uma raça diferente. Não somos descendentes de imigrantes não. Nós somos índios e cada tribo é diferente. O branco é tudo igual. Quando se fala em branco é o branco em geral. Nós não. Somos Tukano, somos os Bororo, os Xokó e nós não somos poucos não. Pelo último curso que eu li, nós somos 210.000 habitantes. Só da raça indígena. Sono várias tribos, vários sofredores, vários lutadores, que pensamos ter um futuro melhor. Porque nós estudamos o nosso passado, o nosso sofrimento até o dia de hoje. (...) Então se fizerem mais uma reunião assim, essa foi uma solução melhor que já tivemos, desde 1500, talvez a primeira, que essa é a verdade. É a nossa reunião. Se houvesse mais reuniões com mais líderes, acho que seria uma solução melhor para vencer a nossa meta, que está pela frente.⁸⁸

Na sua segunda intervenção, ainda no mesmo dia de reunião, Álvaro Tukano iniciou seu discurso afirmando sua origem étnica. Distinguiu, assim, um processo de sensibilização sobre seu lugar de fala que se estabeleceu, ao longo do tempo, no movimento indígena nacional. Ainda nesse primeiro momento, além de asseverar sua origem étnica e a aldeia de procedência, se apresentou através de seu nome indígena. Foi, posteriormente, mas ainda no contexto das Assembleias, que os líderes e representantes afirmaram pela primeira vez sua filiação étnica no lugar de seu sobrenome. Assim, Daniel Matenho se transformou em Daniel Pareci, Marcos Mariano em Marcos Terena e Álvaro Sampaio em Álvaro Tukano.

Além de ser um ato que permitia a identificação da região a qual esses líderes pertenciam, a etnia agregada ao nome em português era um ato político. Presente nos discursos, nas atas de assembleias, nas identificações, o grupo étnico passou a ser um meio através do qual os líderes representavam a diversidade étnica existente no país e criavam uma rede de solidariedade nas fronteiras internas do movimento. Sem se dizer índios, se diziam Tukano, Desana, Macuxi. Esta etnização política tirou a importância dos nomes indígenas nos contextos políticos interétnicos e validou o nome em português dos líderes, ao mesmo tempo em que os identificou como parentes (BELLEAU, 2007). E, para aqueles

⁸⁸ SAMPAIO, Álvaro. XIII ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xocó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha – SE.12-15 de outubro de 1979. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 9, Número 63, caderno 3, abril de 1980, p.36. p.42.

que não possuíam nomes indígenas, se tornou um ato anti-emancipação, um meio de prevenir as interpretações evolutivas e integracionistas do Estado. As Assembleias se transformaram, com o processo de sensibilização política iniciado pelos missionários, em um espaço onde o capital identitário era mais que uma afirmação de orgulho étnico, era uma estratégia política.

Foi no terceiro dia de Assembleia que Álvaro Tukano se dirigiu aos não indígenas. Estimulado pela participação de Hércio Gomes, chefe da divisão de segurança e informação do Ministério do Interior, disse:

quero dar as boas vindas aqui ao representante do Ministério do Interior, em nome do povo Tukano. Então na minha região passamos o seguinte, a verdade é essa: eu saí da minha região para procurar melhor meio de vida. Eu estou estudando. O problema que os Xokó tratava aqui eu já sabia: problema de terra. É isso mesmo que acontece. Desde 1978, temos lá o líder Tukano, que sempre tá pra Brasília. Que faz ele em Brasília? Dava documento ao presidente da FUNAI, ao ministro do Interior, por causa da demarcação das nossas terras. Mas até hoje, nosso povo sofre lá e espera uma promessa, que ainda não chegou. Eu pergunto: onde tá a FUNAI e onde tá o ministro do Interior. O Ministério do Interior tem por obrigação dar assistência. E onde foi parar os documentos redigidos pelos líderes? Tá em Brasília. Eu não sei se tá havendo um jogo aí com o ministro do interior e com o presidente da FUNAI, porque o que chega lá, se chega, ninguém sabe. É a primeira vez que eu participo de uma reunião como esta aqui. Sempre desejei. E tanto assim, após um grande sacrifício, cheguei aqui. Antes eu pensava que só naquele minha região de Pari Cachoeira que se passava essa situação. Anos passados, eu fiquei mais interessado de ver a realidade. E eu estou aqui para representar meu povo. Que está esperando meu pai? Promessas. Eu já estou ficando velho. Até agora as promessas continuam lá feitas, esperando. Agora eu pergunto ao representante senhor: sua vinda para cá valeu? Viu com seus próprios olhos, ouviu, tá me ouvindo. Acha que isso vai melhorar daqui pra frente e quando? A FUNAI que está sempre impondo esta ordem pra gente lá. Por que a FUNAI não quer aceitar nosso pedido? Cadê nossa demarcação da terra? Ultimamente houve uma reunião lá: 104 líderes daquela região, fora de outras comunidades, mais de 3000 pessoas fora. E concluíram que até aquela hora precisavam da assinatura das autoridades, porque nossos documentos eram rasgados. Eu falo assim

meio nervoso, porque sei que meu povo está sofrendo, um povo que luta por si mesmo, ajudados por missionários que muitos é retido. Agora eu pergunto: até quando devemos esperar esse documento lá. De 1968 para 79, o nosso problema de terra continua. As águas que o senhor falou nós já temos deixado água bastante pra trás. E tem mais água que vem na frente. Quem que vai abraçar toda essa água? Não é o Ministério que vai abraçar? Não é o Ministério que tem obrigação de demarcar nossa terra? Não é o Ministério do Interior? Se o índio mora no interior esse Ministério tem a obrigação de ajudar o interior. Para nós nunca existiu o Ministério do Interior. Pelo menos na minha tribo nunca existiu. Estamos lá. Por isso, eu gostaria que o ministro desse uma palavra para o meu povo Tukano. É só isso⁸⁹.

É clara a mudança de discurso de Álvaro Tukano. Se no dia anterior, dirigindo-se ao público indígena, ele afirma a importância da educação sobre a demarcação de terras, num segundo momento, socializado pelos discursos dos outros líderes presentes e orientando sua fala ao representante do Ministério do Interior, Álvaro sublinha a importância da demarcação das terras para seu povo e cobra isso do Estado.

Sua fala para branco se caracteriza pela construção de um discurso, através da adoção de um vocabulário comum a brancos e índios – a reivindicação por terras –, como meio de sensibilização e reclamação de seus direitos, resultado da criação no *middle ground* de um campo semântico comum à diversidade étnica existente. Não se tratava mais de afirmar o que os índios deveriam fazer para melhorar suas condições de vida – como buscar educação – tratava-se de cobrar do branco suas promessas e exigir o cumprimento de suas responsabilidades, ato comum entre os diversos representantes indígenas e que baseou a constituição de diferentes entidades políticas de apoio à causa indígena.

⁸⁹ SAMPAIO, Álvaro. XIII ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xocó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha – SE.12-15 de outubro de 1979. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 9, Número 63, caderno 3, abril de 1980, p.36. p.48.

ÍNDIO: CATEGORIA GENÉRICA

Influenciados pelos discursos de seus companheiros, diversos representantes indígenas voltavam às suas aldeias com os pronunciamentos gravados em fitas cassetes, com as publicações do CIMI que contavam sobre as outras Assembleias realizadas e a intenção de “contar para sua gente” os detalhes do evento do qual participaram. Em seu *Livro*, sobre a XIII Assembleia, Álvaro conta:

a casinha dos Xocó tem significado: solidariedade. Eles são comunicativos, alegres, e os meninos brincam e apreciam os índios que vieram de outras partes do Brasil. Algumas casas são cobertas de telhas de canal e outras com pedaços de lona preta. A água cristalina do rio São Francisco é refrescante, saudável e alimenta com peixes gostosos o povo Xocó. Fiquei bastante pensativo vendo a minúscula terra que nos acolheu tão bem e que nos alimentou através de seus filhos, líderes simples e que tem muita fé na luta. Também fiquei com raiva dos fazendeiros que não respeitam os índios do nordeste. Certamente, as crianças de hoje irão retomar a terra, os velhos ficaram felizes e poderão manter as tradições religiosas. Esse povo é religioso, canta e dança Toré⁹⁰.

Durante os dois primeiros anos, a maioria das Assembleias foram organizadas no estado do Mato Grosso, onde os missionários ligados ao CIMI tinham maior influência. Por meio desse apoio, os padres se transformaram em um elo de comunicação e referência importante sem o qual seria difícil a realização dos primeiros encontros. Além do suporte logístico, os missionários propiciaram a viabilidade econômica para a realização dos eventos, custeando o transporte e alimentação dos participantes⁹¹.

A partir de 1977, o poder militar passou a se posicionar contra a emergente política indígena. No dia 8 de abril desse mesmo ano, por exemplo, o representante local da FUNAI conduziu dois agentes da polícia federal até a Missão Surumu – RR. Estes ordenaram o cancelamento da reunião que seria levada a cabo ali. A maioria dos atos de

⁹⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p. 149.

⁹¹ Como esclarece Renato Athias, a Igreja contava, nesse momento, com o apoio econômico da OXFAM (*Oxford Committee for Famine Relief*) que começou a atuar no Brasil em 1972 e a financiar as Assembleias de Chefes Indígenas a partir de 1973. Nestas, a instituição encontrava, segundo o antropólogo, “uma importante âncora para seu trabalho em atividades internacionais” (2002, p.50).

intimidação realizados pelos funcionários da FUNAI com relação às reuniões indígenas se explicava pelo contexto local de enfrentamentos entre fazendeiros e indígenas, mas ao mesmo tempo, explicitava a ambiguidade da instituição tutora que ora permitia os atos de repressão, ora zelava pela proteção dos indígenas reunidos.

Antes que as Assembleias ganhassem importância e passassem a incomodar as diretrizes autoritárias do governo militar, a FUNAI não prestava muita atenção à sua realização. Em sua primeira edição, o então presidente da Fundação, General Ismarth Araújo de Oliveira, que foi convidado para participar do evento, enviou como representante a antropóloga Ana Maria da Paixão. Posteriormente, através de seus representantes regionais, o órgão tutor apoiou a realização das Assembleias disponibilizando, muitas vezes, meios de transporte aos povos indígenas que se deslocavam de sua aldeia para o encontro em outra região distante. Não obstante, com o passar dos anos, as Assembleias passaram a ser vigiadas e algumas vezes até dissolvidas. Fatos que levaram os indígenas a adotarem novas estratégias para a sua realização, entre elas, as cartas-convite enviadas diretamente ao presidente da FUNAI, na qual exigiam o respeito ao direito de se reunir e debater seus problemas, como enfatiza Txibae Bororo – Lourenço Rondon, de Meruri –MT, na carta enviada ao presidente da FUNAI, convidando-o a participar da Assembleia que seria realizada nas Ruínas de São Miguel – RS⁹².

Na XIII Assembleia, como mencionado anteriormente, o coronel Hércio Gomes tentou entrar na Assembleia e, depois de longa discussão com os índios, foi permitida a sua presença com o objetivo de que a FUNAI ouvisse o que os presentes tinham a dizer. O coronel captava as mensagens e via rádio às enviava aos quatro agentes da polícia federal que, segundo os relatos produzidos pelo CIMI, estavam prontos para uma intervenção na ilha. Nessa mesma reunião, também estiveram presentes os antropólogos da FUNAI: Delvair Melatti e Sidney Possuelo. Além deles: Manoel de Oliveira, Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto da Folha, D. José Gomes, bispo de Chapecó (SC) e o Padre José Antunes de Almeida, presidente da Sociedade Sergipana de Defesa dos Direitos Humanos.

⁹² 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel – RS. 16 – 18 de abril de 1977. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 6, Número 38, junho de 1977, p.39-40.

Três anos antes da realização da XIII Assembleia, as Assembleias começaram a ser organizadas em outras regiões do país. Embora alguns grupos participassem com maior frequência que outros, a dispersão geográfica permitiu a presença de uma diversidade maior de grupos indígenas. Em 1977, assim, foi realizada a VIII Assembleia de Chefes Indígenas que reuniu, em São Miguel – RS, vinte e seis representantes e foi, segundo o *Boletim do CIMI* de junho de 1977, a primeira reunião de caráter nacional declarada pelos índios.

Desse encontro resultou o texto Mensagem do Dia do Índio, no qual o grupo de indígenas em Assembleia declarava:

estamos aqui tentando mais uma vez ser ouvidos pelos órgãos oficiais e a opinião pública. São inúmeras as viagens dos representantes indígenas até Brasília tentando resolver seus problemas. Nunca somos consultados pela FUNAI no que diz a respeito dos planejamentos. Tudo é decidido em Brasília, sem a presença ou sugestão de qualquer índio. Se a FUNAI quer realmente ajudar ao índio em seu desenvolvimento, ela é que deveria promover e possibilitar esse tipo de encontro, onde aos índios é permitido se expressar livremente e juntos buscar as soluções para os problemas (...).⁹³

No mesmo número do *Boletim do CIMI*, no qual consta a Mensagem do Dia do Índio, foi também publicada uma carta dirigida ao então presidente da FUNAI, o General Ismarth Araújo de Oliveira, assinada pelos representantes dos povos Kaingang, Terena, Guarani, Xavante, Pareci, Bororo, Kayabi e Apiaká, presentes na reunião. Na carta, os indígenas relatam os problemas sofridos pelas aldeias do sul do país: falta de assistência médica, existência de serrarias nas terras administradas pela FUNAI e narram, também, a violência física à qual alguns deles estiveram submetidos. Mais do que isso, na carta expõem os assassinatos que ocorreram nesses estados, fato revelador do clima de hostilidade existente. Carta e mensagem demonstram que com o passar dos anos os indígenas começaram, por meio das reuniões, a incorporar novas ferramentas políticas de reivindicação de seus direitos. Assim se multiplicaram os discursos, as reuniões e as idas à

⁹³ 8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel – RS, 16 - 18 de abril de 1977. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 6, Número 38, junho de 1977, p.33.

Brasília e surgiram na imprensa porta-vozes e lideranças que representavam a população indígena do país.

A XI Assembleia aconteceu em maio de 1978 na aldeia São Marcos – MT. Nesta, estiveram presentes 16 representantes dos povos indígenas convocados pelo chefe Xavante Aniceto que encontraram, no Decreto de Emancipação, seu foco de debates. Durante a reunião, Mário Juruna, que ainda não era reconhecido nacionalmente, declarou que o governo queria a emancipação porque queria tirar a terra dos índios.

Já familiarizados com os modos políticos não indígenas, os representantes publicaram uma declaração na qual afirmavam que “a emancipação do índio vai ser feita pelo próprio índio, e não por aqueles que em gabinetes estão alienados da realidade indígena”⁹⁴.

Para a historiadora Poliene Bicalho (2010) as Assembleias de Chefes Indígenas, sobre as quais não existe um consenso quanto ao número que foram realizadas ⁹⁵, representam o lugar onde a consciência da necessidade da luta por reconhecimento passou a ser partilhada pelos diferentes povos indígenas que as frequentavam.

Roberto Cardoso de Oliveira afirma, nesse sentido, que o surgimento do movimento indígena, da maneira como se deu na década de 1970 no Brasil, era um fenômeno antes impensável, já que:

os líderes desse povos sequer se valiam da categoria índio, porque índio era então uma palavra que expressava uma categoria instituída pelo colonizador e contra a qual lutavam, posto ser ela amalgamadora de suas identidades originais (1988, p.20).

⁹⁴ *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 7, Número 47, junho de 1978, p.12.

⁹⁵ Roberto Cardoso de Oliveira (1988) afirmava em 1980 que, desde 1974 até aquele ano, haviam sido realizadas 14 Assembleias de Chefes Indígenas e uma décima quinta estava prevista para dezembro do mesmo ano. A transcrição da XIII Assembleia realizada pelo CIMI no ano de 1980 se aproxima dessa estimativa. Porém, Maria Helena Ortolan Matos (1997) afirma que entre os anos de 1974 e 1984 foram realizadas 53 Assembleias. Marlene Castro Ossami (1985), por sua vez, afirma ter realizado um levantamento detalhando das Assembleias ocorridas durante o período aqui mencionado e computa 57 Assembleias. Jean-Philippe Belleau (2007) coloca, ainda, que algumas Assembleias não foram incluídas nas reportagens dos meios missionários pela censura e perseguição que tanto os missionários como os indígenas sofriam naquele momento.

A utilização e/ou atualização do termo índio se deu, portanto, no bojo do realinhamento político ocorrido a partir de diversas mobilizações e ações das quais fazem parte as Assembleias Indígenas – realizadas entre os anos de 1974 e 1980. O termo passou a ser utilizado para expressar uma nova categoria forjada na prática política indígena. Índio se conformou como uma categoria de união dos diferentes povos que remetia diretamente a relação colonial (BONFIL BATALLA, 1972).

Essa categoria passou, então, a fundamentar uma etnicidade genérica a partir da qual se incorporava e ressignificava o discurso hegemônico, ao mesmo tempo em que possibilitava uma nova percepção sobre o reconhecimento das diferenças culturais existentes. O índio surge, aí, como a mímica: quase o mesmo, mas não exatamente (BHABHA, 1998).

Se para a Igreja Católica essa representação identificava os povos indígenas com as minorias sociais e políticas, para o Estado o índio representava a homogeneização cultural da diversidade étnica existente. Sobre essa representatividade, nesse *middle ground*, os povos indígenas criaram uma bandeira de aglutinação, “um discurso na encruzilhada entre o que é conhecido e permitido e o que, embora conhecido, deve ser mantido oculto e, como tal, tanto contra as regras quanto a partir delas” (BHABHA, 1998, p.135). Esse novo lugar dos povos indígenas e o destaque conseguido por algumas lideranças étnicas gerou um crescimento da atenção pública sobre a realidade vivida nas aldeias, a qual já vinha sendo exposta e divulgada por diversos outros setores, mas principalmente por grupos civis e organizações de apoio, como explicitado no capítulo anterior.

Nesse registro, as reflexões de Homi Bhabha, sobre as relações de poder que se desenvolveram na Índia colonial, me permitem pensar os processos produzidos na articulação das diferenças culturais no contexto de emergência do movimento indígena brasileiro como processos que se realizaram pela criatividade e, também, por meio da produção de campos de força onde se dá a tentativa de “dominar em nome de uma supremacia cultural que é ela mesma produzida apenas no momento de diferenciação” (BHABHA, 1998, p.64). Para compreender a interação entre indígenas e não indígenas é necessário, então, construir o “regime de verdade” dos atores que compõem o *middle*

ground. O que não significa submeter suas representações a julgamentos normatizantes, mas sim compreender como através da indianidade cada grupo articula a diferença, por meio da qual formulam suas práticas de hierarquização racial e cultural.

A criação desses lugares de encontro e debate permitiu que os índios – identificados como tal – passassem a se apresentar na cena política do país como um novo ator político e social, consciente da necessidade de criar um diálogo entre sua realidade e as concepções não indígenas sobre as mesmas.

Para Rufino (2002), a Igreja, ao realizar esse esforço de criação de uma comunidade interétnica através do incentivo e da realização das Assembleias de Chefes Indígenas, demonstrava a existência de uma convicção de que a união e a soma de forças eram escolhas absolutamente previsíveis nas referências socioculturais indígenas. Para que os diversos povos se aproximassem em uma nova reedição da Confederação dos Tamoios⁹⁶, era necessário um incentivo externo. Para os missionários, tal incentivo em nada se assemelhava a uma prática paternalista, pois acreditavam que a união e o coletivismo seriam iminentes ao ser indígena.

Os missionários, ainda segundo Rufino, ao se empenharem em organizar coletivamente os índios, estavam mais preocupados com seus processos internos que com as realidades sociais atingidas. A série articulada de ações que procuraram atrair os povos indígenas a uma “ideologia de comunidade” ou à união pan-indígena representa, segundo o antropólogo, um exercício pedagógico em que a missão reatualizava seu projeto e revivia cotidianamente a reflexão sobre sua utopia (RUFINO, 2002).

Alcida Ramos (1993) e, posteriormente, Maria Helena Ortolan Matos (1997) sugerem pensar o discurso missionário de união e soma de forças a partir da concepção de “comunidade imaginada” desenvolvida por Benedict Anderson (1989). Matos (1997) afirma que é possível identificar uma comunidade imaginada indígena, possibilitada pelas Assembleias de Chefes Indígenas, por meio da redefinição das relações interétnicas a partir do desenvolvimento de um espírito de fraternidade e pela característica comum aos

⁹⁶ A Confederação dos Tamoios foi uma revolta indígena que ocorreu entre os anos de 1556 e 1567, a partir da união de diversos grupos indígenas, entre eles os Tupinambá, Goitacá e Aimoré, contra os portugueses que queriam escravizá-los.

membros dessa comunidade política: sua condição definida pelo contato com não indígenas. Essa comunidade objetivada nas Assembleias passou, então, a representar os índios brasileiros mesmo sem efetivar canais que viabilizassem essa representação.

A abordagem do imaginário intelectual missionário sobre a união dos povos indígenas não trata da interação dialética existente entre o movimento de definição e afirmação de identidades étnicas específicas e o movimento de conjunção de indivíduos e grupos a partir de um sentimento de pertencimento étnico geral/amplo. Logo, assim como Rufino (2002), acredito que a representação discursiva de uma comunidade pan-índigena não aponta necessariamente para a imaginação de uma mesma nação.

Para além da perspectiva missionária, argumento que as Assembleias de Chefes Indígenas revelam um processo político-cultural que buscou criar as condições necessárias para o surgimento de um campo de negociações entre indígenas e não indígenas.

O antropólogo Bruce Albert (2000), ao analisar o discurso do porta-voz yanomami Davi Kopenawa, afirma que os povos indígenas, ameaçados pelas variadas formas de apropriação de seu território, se engajaram em diversos movimentos reivindicativos e de resistência baseados na luta por suas terras. Para o antropólogo, o discurso reivindicativo dessa territorialidade foi construído em referência ao quadro administrativo e jurídico imposto pelo Estado e, no caso aqui analisado, produzido, em grande parte, através do espaço promovido pela Igreja, mas não somente. A identidade política e social dos grupos que veiculavam esses discursos no cenário nacional da questão indígena inventou-se, assim, no campo de forças e categorias desse quadro.

Como parte desse diálogo, a categoria índio se atualizou e passou a ser utilizada dentro de um panorama nacional no qual os diferentes povos indígenas começaram a se identificar com o caráter colonial das relações com os não indígenas às quais estavam submetidos. Identificados como índios, esses mesmos grupos faziam referência à categoria genérica de terra indígena herdada do código jurídico da sociedade envolvente, mas reorientada como condição política de resistência e permanência de sua especificidade social. A extensão indígena do discurso nacional fundamentava a indianidade genérica e jurídica que os povos indígenas reivindicavam ao se referirem à sua condição de

expropriados, o que lhes permitia inscrever, dentro do debate político nacional, seu projeto de continuidade social diferenciado (ALBERT, 2000). A criatividade política dos representantes indígenas presentes nas assembleias remete, assim, a um espaço de relações e referências interétnicas e, de mesmo modo, representa um meio de simbolização apropriado para a aceitação e a manifestação de um mundo particular.

As Assembleias de Chefes Indígenas não representavam uma tentativa de organização de uma ação indígena, mas cumpriam o papel de um meio sensibilizador sobre as problemáticas comuns a essa população. A população indígena foi sensibilizada e socializada politicamente e criou-se entre os diversos grupos participantes um discurso comum de reivindicação de seus direitos traduzidos, na maior parte das vezes, pelo direito a terra.

Os representantes presentes e participantes dessas reuniões se transformaram em porta-vozes e lideranças, tanto com o papel de comunicar o que havia acontecido nas assembleias em suas aldeias como de informar a situação de sua aldeia para os participantes das reuniões. Como porta-vozes, esses representantes se transformaram em elementos importantes de elo de funcionamento dessas redes e em salvaguardas da participação indígena na vida política do país.

Porém, como afirma Peres (2003), esse campo apresenta suas complexidades. Ainda que um setor da Igreja Católica tenha tido um papel importante na criação de uma agenda política indígena e na formação de líderes, muitos deles “ganharam independência” a partir de sua inserção e atuação nesse espaço de relações, ou ainda, a partir de outros campos de interação dos quais a Igreja não participava diretamente. Seus discursos foram ganhando matizes próprios e não representava uma simples reprodução de categorias de construção da indianidade forjadas pelas agências indigenistas, mas emergiam de constantes atos de reinterpretação oriundos de um campo complexo e assimétrico de diálogo e negociação cultural.

Aproveitando a conjuntura, e ligados ou não aos setores da Igreja envolvidos na organização das Assembleias e aos movimentos de apoio à causa indígena, as lideranças “passaram a dar maior visibilidade a suas próprias causas” (MONTEIRO, 1996, s/p) e, com

o apoio financeiro de diversas entidades – ONGs, associações profissionais, Igreja Católica e mesmo a FUNAI –, se deslocavam pelo país em assembleias nacionais e regionais, assim como em eventos políticos, que os permitiam divulgar reivindicações e promover campanhas de mobilização. Diferentes projetos políticos, o uso de múltiplos recursos de reivindicação, protestos e revoltas eram alternados com diversas opções políticas que marcavam a atuação dessas lideranças e o surgimento do movimento indígena nacional.

Já na década de 1980, o CIMI passou a atuar com um enfoque diferente sobre como investir na organização dos povos indígenas do país. Com o objetivo de encontrar fatores aglutinadores mais eficazes, adotou estratégias de mobilização de caráter local e passou a promover a infraestrutura de novas organizações indígenas criticando, assim, a União das Nações Indígenas que se havia conformado como uma instituição nacional distanciada das comunidades. “Pelos dificuldades políticas e organizacionais enfrentadas pela própria UNI, que acabou se desmembrando em coordenadorias regionais, o CIMI concluiu que não poderia continuar insistindo num modelo de movimento indígena que não priorizasse as comunidades” (MATOS, 1997, p.101).

Para Álvaro Tukano, a Assembleia de Chefes Indígena da Ilha de São Pedro foi importante para ele pensar nos índios do alto rio Negro. Em seu livro, ele narra a dor e a impotência que sentiu ao conhecer a situação dos Xocó, e culpa os missionários por não haverem o ensinado sobre a existência de outros povos indígenas no país: “na verdade, o padre e pastor nunca vão nos ensinar o que nos interessa, e sim sempre matarão as nossas tradições, e isso pode levar aos nossos povos ao extermínio cultural. Tomemos muito cuidado com as cobras das civilizações vindas de fora”⁹⁷. E acrescenta:

Durante esse encontro percebi que minha mente mudou. Cresci dentro de mim, pensei e prometi combater a destribalização nas missões salesianas da prelazia do Rio Negro, porque se não garantirmos as tradições e perdermos as línguas valiosíssimas ficaremos sem identidade e, conseqüentemente, entregaremos nossas terras aos brancos. (...) Hoje, no dia 15 de outubro de

⁹⁷ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p150.

1979, preciso começar do ZERO, lutar pelos direitos coletivos dos nossos povos⁹⁸.

⁹⁸ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p150-151.

CAPÍTULO IV – O TEMPO DOS MISSIONÁRIOS NA NARRATIVA DE ÁLVARO TUKANO⁹⁹

Com o branco saiu também da Canoa-de-Transformação o missionário. Os dois saíram juntos! É por isso que, nosso avôs viram o branco chegar com a espingarda eles já sabiam que ele estaria com o missionário. E, de fato, quando o homem branco apareceu aqui, na nossa terra, ele estava acompanhado do missionário. Nós já sabíamos que o missionário chegaria com o branco porque Yebá-gõãmi havia dito! Para o missionário ele deu um livro [a bíblia] para ele poder viver. Por isso, quando nossos ancestrais viram pela primeira vez o missionário com seu livro eles já sabiam que esse livro era o poder dele: sua arma.

Luiz Gomes Lana, 1992

⁹⁹ O antropólogo Robin Wright ao refletir sobre a história indígena do noroeste da Amazônia divide a história do contato nos seguintes períodos: 1) as primeiras explorações e o comércio de escravos indígenas, relativo ao período de 1730 a 1769; 2) os descimentos e aldeamentos, entre 1761 e o fim do século; 3) o comércio mercantil e os programas governamentais de “civilização e catequese” dos povos indígenas, entre 1830 e 1860; 4) o primeiro ciclo da borracha, entre as décadas de 1870 e 1920; e 5) o período das missões iniciado em 1914 (1992, p.264). Para os objetivos desse capítulo, retomo aqui os três últimos períodos, narrados e lembrados por Álvaro Tukano.



FIGURA 8 INTERNATO DE TARACUÁ NO RIO UAUPÉS. FONTE: CHRISTIANE, LUCIANA. AS MISSÕES SALESIANAS NO RIO NEGRO. DISPONÍVEL EM: <[HTTP://WWW2.UNESP.BR/REVISTA/?P=1118](http://www2.unesp.br/revista/?p=1118)>

Em janeiro de 1980, após sua participação na XIII Assembleia de Chefes Indígenas e reprovado no vestibular, Álvaro Tukano volta à sua terra natal. Como era muito difícil o transporte para o alto rio Negro, decidiu parar em Manaus para aguardar a autorização dos padres salesianos para realizar sua viagem, já que nesse momento os aviões da FAB eram utilizados segundo a prioridade estipulada pelos missionários. Durante sua espera, Álvaro Tukano decidiu visitar o CIMI Norte I.

No plano regional, o CIMI Norte I representava as transformações que vinham sendo realizadas pela ala progressista da Igreja Católica e que foram descritas nos capítulos anteriores. Desde 1972, no Encontro da Pastoral da Amazônia, através das *Linhas Prioritárias da Pastoral*, a Igreja na região tinha adotado a realidade social, econômica e política do país como marco referencial de suas prioridades que eram: a formação de agentes pastorais; as comunidades cristãs de base como focos de evangelização; a pastoral indígena e os novos problemas, como as estradas e outras frentes pioneiras.

Foi no espaço promovido pelo CIMI Norte I, em Manaus, onde aconteceram diversas reuniões de líderes indígenas. Foi onde Álvaro Tukano também conheceu as lideranças de outros povos da região. Em um desses encontros ele, Sebastião Abreu e Quintino Gentil – líderes indígenas do alto rio Negro – criticaram os missionários salesianos, o Brigadeiro Protásio Lopes de Oliveira e as obras do governo federal por “devastar a Amazônia”:

de 1914 a 1980, os missionários salesianos do Rio Negro nunca tinham sido criticados pelos ex-alunos nos jornais de grande porte como *A Crítica*, *Jornal do Comércio* e outros de Manaus, fora o que se espalhou em outras partes do Brasil e do mundo. As freiras e padres se revoltaram contra os nossos líderes. E quem não era de Pari Cachoeira ficou do lado dos missionários de maneira incondicional, achando que esses missionários seriam os únicos salvadores de índios no Rio Negro.

É verdade, até a década de 1980 a congregação salesiana se sentia intocável, vitoriosa, pois tinha padrinhos fortes no cenário político brasileiro e internacional. Foi o período em que esses missionários celebravam a missa em latim e que ficavam de costas ao povo. Os índios aprenderam latim para rezar e cantar nas igrejas. Aprenderam português, matemática, geografia e outras matérias. Ouviram os comentários a respeito dos programas que eram executados nos centros urbanos. Os missionários eram os estrangeiros vindos da Itália, Espanha, Alemanha, França, Polônia e outros países e sem dúvida alguma fomos instruídos num ritmo europeu. As freiras fizeram a mesma coisa. Outros missionários brasileiros também tinham que seguir a linha de pensamento da congregação salesiana europeia. Todos esses missionários se sentiam como se fossem os donos de índios das missões salesianas do Rio Negro. Segundo os mesmos os índios deixaram de ser índios, já que eram civilizados e cristianizados, integrados à comunhão nacional¹⁰⁰.

Assim Álvaro Tukano começa, em seu livro, a discussão sobre o papel das Missões Salesianas no rio Negro. Para tanto, retoma os textos que escreveu inspirado pelo contexto acima, nos quais narra sua volta, mas principalmente, seu reencontro com os missionários que, ainda na década de 1980, mantinham os internatos na região. Sua

¹⁰⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p. 154-155.

narrativa formula uma análise da ação missionária na qual ao mesmo tempo em que crítica as consequências da presença salesiana no rio Negro, valoriza a educação e a aprendizagem resultante desse processo. Dessa forma, Álvaro Tukano relembra seus tempos de colégio e descreve a experiência de seus pais e avôs. Seus relatos sobre sua experiência escolar coincidem com diversos relatos de outros indígenas da região apresentados por Andrello (2006) e Lasmar (2005), indicando a existência de uma experiência comum que caracteriza o período escolar na região.

Nesse registro, o presente capítulo analisa a relação estabelecida entre as Missões Salesianas e os povos indígenas do rio Negro e seu impacto sobre a trajetória do autor. Destaco, aqui, o papel dos salesianos na realidade indígena no rio Negro e a concepção indígena sobre o branco e sua educação, examinando, com isso, a importância da escrita e do livro de Álvaro Tukano como meio de preservação e difusão de sua história.

COMÉRCIO E VIOLÊNCIA: O TEMPO DOS PATRÕES

Segundo Álvaro Tukano, o homem branco chega ao rio Negro em 1630, com o retorno dos descendentes de *Peekaâ* (lenha/fogo/perigo) *Shiî* (homem branco) que era o “maquinista” da grande cobra-canoa. Em certo momento ele ouve a proposta do guia *Ye’Epaâ Ôça’ Kihîi* que, ao colocar uma grande bacia de água, pede a todos para se lavarem e tirar as sujeiras do corpo. Os primeiros homens colocaram apenas as palmas das mãos que estavam cheias de jenipapo e carajuru. Suas palmas ficaram bem branquinhas. O “maquinista” se jogou na bacia e seu corpo ficou todo branco. Ele ficou muito feliz. Saiu em direção ao barco, pegou a arma de fogo e disparou com alegria. Assim, lhe coube à vocação para fabricar armas de fogo. O homem branco para os indígenas é, segundo Álvaro Tukano

a pessoa que tem a pele branca; que não é índio; que não come pimenta; que não gosta de tomar banho todos os dias. É o homem que tem dinheiro e empregados e que só pensa em ganhar dinheiro fácil. Pode ser padre ou

pastor que vieram de longe para catequizar os índios e para atrapalhar a vida do povo que vive no meio da floresta.¹⁰¹

Os missionários salesianos¹⁰² chegaram à região do alto rio Negro em 1914, depois de mais de um século de presença missionária itinerante. As missões jesuíticas datam do século XVII – quando trabalharam junto às tropas de resgate portuguesas, no auge do período da escravidão indígena na região. Tais missões foram substituídas pelos carmelitas que, entre 1695 e 1755, foram responsáveis pela fundação de diversas aldeias. Já em meados do século XIX, a institucionalização de um novo programa denominado Civilização e Catequese, que tinha como objetivo atrair as populações indígenas para as margens dos rios, foi apoiado por capuchinhos e franciscanos, que promoveram a fundação de vilas nas cabeceiras dos rios Uaupés e Içana (MONTERO, 2012).

Em 1910, os salesianos chegaram ao rio Negro após a criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro, destacada da Diocese de Manaus. Com aval oficial de verbas públicas, implementaram uma eficiente empresa civilizadora (CALBAZAR, 1999). Ao longo dos primeiros anos de presença, os missionários salesianos desempenharam o papel de autoridade local reprimindo a violência de comerciantes brasileiros e colombianos e mantendo as rotas fluviais abertas para navegação. “Negociaram a *pax salesiana* entre as forças locais, os barões da borracha como J. A. Araújo, os “patrões” como Manduca, que aviou no Uaupés por mais de vinte anos e G. Garrido que fazia o mesmo no rio Içana (...)” (MONTERO, 2012, p.394). Para compreender o papel dos missionários retomo, assim, o trecho do livro de Álvaro Tukano que relata a atuação dos patrões no rio Negro e suas consequências para a vida indígena.

Os comerciantes de produtos extrativos ou patrões¹⁰³ mantêm uma longa presença no rio Negro. No final do século XIX, essa presença estava fundada no

¹⁰¹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.49-50.

¹⁰² A Congregação dos Padres Salesianos foi fundada em Turim, na Itália, por um sacerdote chamado João Bosco, em 1859. Desde então D. Bosco dedicou-se à formação de jovens carentes. No Brasil, os salesianos chegaram em 1883, tendo iniciado seu trabalho entre os índios Bororo no Mato Grosso.

¹⁰³ O mecanismo do endividamento se constituiu em um amplo circuito de favores e obrigações que estruturou todas as atividades extrativistas da região. Estas se baseavam em relações hierárquicas fundadas em duas categorias básicas: o patrão e o freguês (PERES, 2003).

crescimento de uma economia que se baseava em relações comerciais que permitiam o escoamento de produtos extrativos e a entrada de mercadorias na região. Tal fluxo se iniciou com a inauguração de uma linha de transporte regular de mercadorias e de pessoas de Manaus até Santa Isabel. Para tanto, a exploração do trabalho local se dava através do aviamento, que consistia no adiantamento de uma quantidade de mercadorias a uma comunidade, obrigando seus habitantes a seguir com o comerciante para liquidar suas dívidas, trabalhando na extração de produtos. A dívida era basicamente o único meio através do qual a população local tinha acesso às mercadorias. Essa rede produtiva ligava a população local às grandes lojas comerciais de Manaus, por meio da relação dos extrativistas com comerciantes de pequeno porte situados nas embocaduras dos rios.

Com o início do ciclo da borracha, intensificou-se a exploração do trabalho indígena. Entre os anos de 1903 e 1905, o etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg (2005a), ao percorrer as calhas dos principais rios do noroeste amazônico, relata a violência a que estavam submetidos os povos da região: assassinatos, raptos, violência sexual, incêndios de malocas inteiras, furto da produção agrícola e o aviamento para o trabalho no *caucho* foram algumas das agressões observadas pelo autor:

Passaram-se apenas cinco anos, desde o tempo em que eu viajava pelo Caiarý-Uaupés. Quem for hoje para lá, não encontrará mais o meu idílio. O sopro pestilento de uma pseudo-civilização anda por sobre os povos morenos, que não possuem direitos. Como enxames de gafanhotos que tudo destroem, penetram os bandos de desalmados coletores de caucho sempre mais adiante. Os colombianos já se fixaram na boca do Cuduiarý e conduzem meus amigos para longe, nas mortíferas matas de caucho. Atos de violência bruta estão na ordem do dia. No baixo Caiarý, os brasileiros não fazem melhor. As praças das aldeias estão ficando desoladas, as casas tornam-se cinzas, e a selva retoma a sua posse das roças, que não recebem a atenção das mãos cuidadosas. (KOCH-GRÜNBERG, 2005a, p.624)

Decorridas mais de duas décadas da passagem de Koch-Grünberg pela região, pouco ou nada havia mudado com relação ao aliciamento de mão de obra indígena pelos comerciantes. Em 1927, Curt Nimuendajú relata que iniciou uma viagem no rio Negro, para a qual recebeu uma subvenção do diretor do SPI, “pois as crescentes queixas dos índios locais sobre maus tratos por parte de seringueiros brasileiros e principalmente colombianos

exigia já há muito tempo um exame das condições e a escolha de um lugar para a instalação de um posto” (2001, p.197) ¹⁰⁴.

A viagem de Nimuendajú se deu no momento em que o preço da borracha começava a cair e muitos patrões passavam a investir na balata (látex), mais abundante em território colombiano. Fato que implicou na investida de extrativistas desse país sobre a população da parte brasileira do Uaupés.

Essa relação ainda persiste na memória da população do Uaupés. O Baré Braz de Oliveira França, entrevistado por Geraldo Andrello entre 1990 e 1997, relata:

hoje, 500 anos depois ainda lembramos das tristes histórias contadas por nossos avós. Eles diziam que os primeiros comerciantes que apareceram no rio Negro traziam consigo mercadorias como fósforos, terçados, machados e tecidos, com que tentavam convencer os índios a produzir borracha, castanha, balata, piaçaba, cipó títica e outros produtos naturais. Como essas mercadorias despertavam pouco interesse entre os índios, eles passaram a usar a violência, atacando aldeias e aprisionando homens e mulheres para levá-los aos seringais, castanhais, sorvais ou piaçabais localizados nos rios Branco, Uacará, Padauriry e Preto. Muitos nunca mais voltaram desses lugares, uns porque não resistiam aos maus tratos dos patrões, outros porque eram vítimas de doenças contagiosas como febre amarela, gripe, varíola ou sarampo. Ainda hoje há descendentes dos Baré, Tukano, Baniwa e Warekena que vivem nesses rios em uma vida de escravidão. Há pessoas de mais de 60 anos que não conhecem o rio Negro, mas apenas a lei do patrão. (FRANÇA, 1999, s/p)

Como lembra Braz de Oliveira França, alguns dos volumes publicados na série Narradores Indígenas do Rio Negro se dedicam a colocar no papel as histórias orais de violência cometidas pelos patrões. Para S. Hugh-Jones (2012), estas histórias compõem, com a versão particular da narrativa de origem e um compêndio de mitos, a história política de cada grupo.

¹⁰⁴ Robin Wright, em seu trabalho sobre a história indígena do alto rio Negro, afirma que os efeitos do regime extrativista sobre os Baniwa foram visíveis durante as três primeiras décadas do século XX. Comunidades inteiras fugiram buscando refúgio. Em decorrência desses fluxos, o movimento populacional na região cresceu, aumentando, também, a mortalidade a partir de doenças e, com isso, a redução da população e, finalmente, o medo do contato com os brancos (2005, p.216).

Dessa forma, seus livros demonstram que sobre a base de um processo de adaptação criativa (ALBERT, 2000), que nesse caso implica a apropriação do português e da escrita, surge a história indígena que adequa os espaços discursivos não indígenas para criar uma simetria, ou melhor, para apresentar a versão indígena da história.

Os narradores Miguel Azevedo e Antenor Nascimento Azevedo (2003), do grupo *Hausirõ Porã* apresentam em seu livro, entre as histórias recentes do povo Tukano, a história de Manduca, um dos padrões da região, reconhecido pelas ações violentas levadas a cabo contra a população local. Américo C. Fernandes e Durvalino M. Fernandes (2006), narradores de um grupo Desana que habitam entre os rios Papui e Tiquié, afluentes do rio Uaupés, relatam esse período como o período em que acabou a felicidade e a liberdade: “chegou o tempo da perseguição e da tristeza” (2006, p.149). Álvaro Tukano retoma, em sua narrativa, “a triste situação no tempo de Manduca” e conta os abusos levados a cabo pelo comerciante.

Manuel Antônio de Albuquerque, o Manduca ou “tira-couro”, era um comerciante de origem portuguesa que se estabeleceu no baixo Uaupés e fazia parte, junto com seus irmãos, de uma rede comercial de produtos extrativistas que, desde o final do século XIX, já se dividia entre diversos comerciantes. Os grandes mercadores que atuaram na região – J. G. Araújo¹⁰⁵, J. S. Amorim e Higson Co. Ltda. - monopolizavam a exploração e a comercialização de produtos para fora dela mantendo sob seu controle os médios comerciantes. Entre estes se sobressai, na narrativa indígena aqui analisada, a história de Manduca: o “tira-couro” que aviou na região, tinha grande poder sobre a população e praticava todo tipo de violência contra os indígenas, principalmente, na exploração da borracha (OLIVEIRA, 1995; MEIRA, 1996).

Álvaro Tukano apresenta Manduca ao leitor como se ele fosse um português dos “tempos do Marques de Pombal”, associando, assim, a violência cometida por ele e outros comerciantes contra os povos indígenas com a utilizada pelos europeus no período da colônia:

¹⁰⁵ “A casa de aviamento J. G. Araújo estendeu por vários rios amazônicos uma ampla malha de interdependência comercial e política” (PERES, 2003, p.289). No rio Negro, por exemplo, foi o principal agenciador da produção e circulação da borracha.

No tempo do Marquês de Pombal, aparece no cenário das nações indígenas do Rio Negro, o tal de Manduca de índole perversa que cometeu muitos crimes contra nossos povos. (...)

Ele arregimentou os piores criminosos da época para atacar os índios, e mandou prender os chefes e matá-los. Os prisioneiros eram vendidos em Belém e em São Luís. Não resta dúvida que muitos dos sobreviventes devem ter casado por lá. Creio que àqueles lugares distantes devem existir os nossos parentes com traços fortes de índios.

O Manduca e outros comerciantes de escravos da época corromperam índios para que estes fizessem emboscadas nas aldeias desprotegidas. Quando as emboscadas eram bem sucedidas os índios traziam nas canoas muitas moças e crianças que eram entregues ao Manduca na pedra do porto. As índias e crianças eram desembarcadas, sem dúvida, todas amarradas. O Manduca mandava deitar as moças na pedra e pedia para que elas ficassem de pernas abertas para ver se elas eram virgens ou não. Em seguida todas as virgens eram defloradas uma por uma diante de seus capangas, que também faziam o ato sexual com as mesmas depois dele. Passado o tempo, as mais bonitas serviam como suas amantes e outras eram dadas como presente para outros comerciantes. Foi o período mais crítico de injustiça. Por essas razões o meu avô dizia: as raças de brancos portugueses e espanhóis são as piores na face da terra¹⁰⁶.

Miguel de Azevedo e Antenor de Azevedo (2003) relatam a história de Manduca baseando-se, principalmente, no uso ilícito que ele fazia do dinheiro enviado pelo governo para a “civilização e educação” dos índios e da violência com a qual tratava os povos da região. Segundo os narradores, Manduca e sua família, quando perguntados, em Manaus, sobre as obras que deveriam ter desenvolvido no rio Negro, enganavam as autoridades. Falavam sobre o tamanho da escola que haviam construído e do bem que estavam fazendo à população indígena. Comerciantes, eles trabalhavam com borracha, negociavam a produção de farinha e surravam quem trouxesse pouca produção. Dizem ainda, que amarravam os devedores em uma árvore e os chicoteavam.

¹⁰⁶ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.377.

Já a versão apresentada pelos narradores indígenas Américo C. Fernandes e Durvalino M. Fernandes (2006) conta que Manduca, filho do português Boaventura e de uma índia Pira-Tapuia, logo se transformou em funcionário do governo federal e, como agente do Serviço de Proteção aos Índios, levou à região do Uaupés implementos agrícolas, roupas usadas, alimentos e construiu postos do SPI.

Segundo os narradores, Manduca trabalhava muito e, sendo filho de uma índia, vivia conforme os costumes de seu povo. Porém, quando começou a beber passou a não cumprir mais seu papel de agente do SPI. Começou a se dedicar ao comércio da borracha e a maltratar os índios “que não eram bons produtores de borracha e sempre ficavam devendo no prazo estipulado para eles pagarem as suas contas” (2006, p.160). Manduca, transformado pelo vício é, então, descrito como uma pessoa violenta, que não abusava somente dos trabalhadores indígenas como de toda sua família, principalmente das meninas, as quais eram constantemente violentadas por ele e seus capatazes.

Nessa versão, Manduca foi envenenado e então seguiu para a cidade grande para buscar tratamento. Foi lá que ele respondeu pelos crimes que cometeu quando era delegado do SPI no Uaupés.

Mércio Meira, ao analisar a história do contato entre os índios do rio Negro e “a parcela de penetração ocidental da região representada pelo comércio mercantil de produtos extrativos” (1996, p.173) por meio da utilização de depoimentos orais dos índios que trabalharam com os comerciantes na atividade extrativista, afirma que os relatos apontam para uma organização espaço-temporal das histórias de vida. Segundo Meira, essas geralmente se dividem de forma cronológica e tomam como parâmetro o período em que cada indivíduo trabalhou para determinado patrão. A partir dessa característica, o autor observa que a figura do patrão está investida de grande importância na história dos povos indígenas da região e, por isso, representa uma chave significativa para a compreensão de sua dinâmica sociocultural.

Os narradores indígenas, inclusive Álvaro Tukano, não possuem uma memória individual da relação entre índios e brancos mediada pelo aviamento, como demonstra Meira. Longe temporalmente dessa realidade, constroem suas narrativas como uma história

política dos diversos povos da região a qual, fazendo referência a patrões e estrangeiros, reflete uma longa história de resistência à dominação externa (HUGH-JONES, 2012).

Ainda que a base dessa relação fosse a exploração e a violência, Andrello (2006) chama a atenção para outro caráter importante da presença dos patrões no alto rio Negro: a transformação da dívida em um meio de aquisição do status civilizatório. Segundo o autor, a aquisição de uma dívida possibilitava aos índios se tornar civilizados, já que esse era o meio que tinham acesso aos hábitos da civilização.

Observa-se, portanto, que em sua história de resistência, os indígenas acima citados simplificam uma relação que se baseava não somente na exploração dos extrativistas pelos patrões, como também em laços de lealdade e dependência validados por meio de trocas comerciais. Nesse amplo circuito de trocas e dádivas, favores e obrigações, coerções e negociações, a ambiguidade da figura do patrão deve ser entendida como uma modalidade de mobilização da força de trabalho indígena, “na qual a acumulação capitalista se articula com a economia moral do extrativismo no bojo da qual há negociações e disputas sobre as fronteiras do humano” (PERES, 2003, p.303).

Joanne Rapaport (1990) demonstra, através da análise de três historiadores indígenas Paez da região andina colombianos, como o interesse pelo passado se articula com as necessidades políticas do presente e com as expectativas com relação ao futuro. Segundo a autora, o discurso histórico indígena, básico nos processos de legitimação, se ajusta constantemente às suas necessidades contemporâneas. A memória de Quintín Lame, líder indígena do princípio do século passado na Colômbia, é um exemplo disso. Depois de muito tempo esquecido e menosprezado pelos historiadores indígenas colombianos, devido à sua militância conservadora e ao seu cristianismo exacerbado, a memória de Quintín Lame foi resgatada pelo movimento indígena de Cauca que o converteu, nas últimas décadas do século passado, no paradigma das opções contra o poder hegemônico.

Não se trata, no rio Negro, da valorização de um heroísmo perdido ou da recuperação de uma história, pois assim como se pode observar no trabalho de Meira (1996), as ações violentas dos patrões nunca foram esquecidas no Uaupés. Mas bem, trata-

se da escrita da história oral sobre Manduca e da afirmação, a partir do relato das relações estabelecidas com os padrões, das adversidades impostas pelos brancos.

Produzidos no contexto de projetos de pesquisa e programas de educação aliados à revitalização e reivindicação do território e culturas tradicionais por organizações indígenas na área do alto rio Negro (HUGH-JONES, 2012) esses relatos, assim como o de Álvaro Tukano, são eminentemente políticos. Sua escrita converteu essas narrativas em documentos, o que possibilitou a difusão mais abrangente dos relatos explicativos da história do grupo, sua auto representação, suas experiências e seu conhecimento, ao mesmo tempo em que transformou a história de violência em uma história de resistência. Elas também destacam a importância dos missionários como meio de interrupção dessa realidade, pois “no mesmo ano em que padre João chegou pela primeira vez, Manduca já se retirou. Parece que foi preso, não se teve mais notícias dele no Uaupés” (AZEVEDO, M. e AZEVEDO, A., 2003, p.251).

O BOM ENSINO

Como observado ao longo desse trabalho, a ação missionária salesiana é percebida por Álvaro Tukano como a responsável pelo processo de “destribalização” que ocorreu entre os povos indígenas do rio Negro, a partir de sua chegada à região. Porém, Álvaro Tukano, assim como muitos habitantes da região do Uaupés, também reconhecem os missionários como aqueles que permitiram, por meio da escolarização, o acesso aos conhecimentos do branco pelos indígenas. Nas palavras de Álvaro Tukano:

como resultado do bom ensino ministrado pelos missionários, nós, os índios do Rio Negro, nos tornamos meros eleitores e reservistas da primeira categoria das Forças Armadas. Temos muitos alunos nos cursos primários e secundários, e outros fazem o curso superior nas cidades grandes. Somos orgulhosos ao dizer que vivemos na cidade mais linda da Amazônia – São Gabriel da Cachoeira, que na nossa região não existe o analfabetismo e etc. Tudo isso deixa de ser uma utopia. Os índios repetem o discurso de certos missionários que se julgam superiores, demonstram a vaidade imposta pelos colonizadores. A realidade é outra, nós fizemos até hoje nenhum prefeito

índio, a não ser uma minoria de vereadores que mais seguem a onda dos prefeitos brancos.¹⁰⁷

Para compreender a percepção indígena sobre as ações salesianas no rio Negro e analisar a perspectiva de Álvaro Tukano retomo as contribuições de Cristiane Lasmar (2005; 2009) nas quais a autora analisa o relacionamento dos índios com a educação à luz do sistema conceitual do xamanismo e das teorias indígenas do conhecimento.

Segundo Lasmar (2005), ainda que os brancos façam parte de uma categoria genérica de seres humanos, os povos indígenas do Uaupés não compartilham com eles o mesmo ponto de vista sobre como deve ser a vida social. Na percepção de Álvaro Tukano, por exemplo, o homem branco “é aquele que tem empregados e só pensa em ganhar dinheiro fácil”¹⁰⁸. Assim, se para os índios é bom e desejável viver em comunidade fazendo festas entre os parentes, os brancos são agressivos e não valorizam a vida comunitária.

Essa discrepância encontra sua lógica explicativa no mito. A qualidade moral inferior dos brancos e sua percepção egoísta da vida é causa e consequência de uma opção feita pelos ancestrais indígenas nas origens. Em um determinado momento da viagem da cobra-canoa, o deus criador acomodou em frente aos ancestrais da humanidade uma série de instrumentos para que esses os escolhessem. O ancestral do homem branco escolheu a espingarda, enquanto que os ancestrais dos índios escolheram os instrumentos cerimoniais e o arco-e-flecha.

A versão apresentada por Luiz Lana (2003) afirma que assim que os brancos chegaram à sua região – o rio Tiquié – seus avôs já sabiam que eles vinham para fazer a guerra, pois o demiurgo havia dito para seus ancestrais que ganhassem a vida pela violência. O branco, segundo Luiz Lana, gosta de se apropriar das coisas dos outros pela violência utilizando a espingarda como seu poder.

Ao desconsiderar a arma de fogo em favor dos instrumentos rituais, os índios teriam feito uma “má escolha”, já que a posse da espingarda deu aos brancos capacidades

¹⁰⁷ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.156.

¹⁰⁸ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.49.

peculiares que possibilitaram a dominação política e a exploração econômica dos índios. O tema da má escolha está presente em diversos mitos indígenas sul-americanos que tratam sobre a origem dos brancos. Em sua maioria, trata-se de eleger um entre diversos objetos colocados à disposição. Enquanto os índios escolhem algo de sua cultura, os brancos optam pela espingarda, o que sintetiza sua superioridade tecnológica (HUGH-JONES, 1988; LASMAR, 2009).

Para compreender a lógica que confere superioridade xamânica aos brancos é necessário observar o início do relato mítico. Antes da vigem na grande cobra-canoa, a pré-humanidade vivia no Lago de Leite como gente-peixe, ou na forma de espécies aquáticas. Apenas uma parte dessa gente-peixe desembarcou da grande cobra para tornar-se humano. Álvaro conta que *Dohetiro*, o primeiro ancestral, ao embarcar na grande canoa “era vida na água, era gente-peixe”¹⁰⁹ e que, antigamente, o seu povo era *wa'i masa*, peixe-gente. O autor ainda afirma que essa gente-peixe habita as águas como espíritos e, para quem não os conhece eles são apenas peixes, mas para os Tukano eles pensam e os afetam.

Os *wa'i masa* acometem aos indígenas do Uaupés por meio de seu intenso poder de transformação. Essas afetações ocorrem especialmente nos períodos férteis do ciclo da vida – nascimento, primeiro banho, iniciação masculina e feminina, cerimônias com flautas sagradas (CABALZAR, 2005). Os efeitos de suas potências sobre os humanos são denominados pelos índios como “estragos” (LASMAR, 2009). Essas potências são intrínsecas à fala e/ou ao pensamento do xamã e deflagram a capacidade de produzir transformações no corpo alheio. Cristiane Lasmar (2009) traduz para “conversa” a palavra que os índios costumam utilizar para se referir aos conhecimentos xamânicos ou escolares de uma pessoa. Dessa forma, ter muita conversa significa ter muito conhecimento, o que pode ser entendido, segundo a autora, como a posse de capacidades transformativas.

Os brancos, como os *wa'i masa*, também possuem uma intensa capacidade transformativa. Ela é visível por meio de uma série de aptidões que lhes são particulares, entre as quais se destacam a de reproduzir-se rapidamente, fabricar mercadorias, alastrar

¹⁰⁹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.25.

doenças e curá-las (LASMAR, 2005). Aprender o conhecimento dos brancos é, então, assimilar suas potências criativas, algo possível por meio da educação escolar.

Como chama a atenção Lasmar (2009), é no contexto da prática xamânica que algumas noções sobre a função do conhecimento escolar se fazem mais claras. Os índios do alto rio Negro distinguem dois tipos de especialistas rituais: o *yaî* e o *kumu*¹¹⁰.

O avô materno de Álvaro Tukano, Diakuro, era pajé ou *yaî*,

médico tribal, bom vidente e que exercia a força de sua energia para curar os doentes. Ele fazia cerimônia no cigarro, soprava fumaça na água e folhas de remédio contidas no vasilhame. Chamava o paciente para fora de casa e mandava sentar no banco. Acendia o cigarro e dava baforada no chão ao redor do paciente. Tirava com uma cuia a água do recipiente e depois jogava em cima do paciente. Só ele sabia o segredo. Recolhia do chão alguns objetos estranhos e explicava a causa da doença. Não tinha nada demais, pois este era o homem que recebera uma formação específica para curar os doentes, e qualquer ato seu estava ligado ao Criador do Mundo.¹¹¹

Já seu avô Iremiri, era *kumu*,

chefe e ministrador das cerimônias tradicionais, conduzia o povo no campo espiritual para defender a aldeia. Todas as noites ele ensinava meu pai Casimiro as histórias antigas, a filosofia, a ética. O encontro de sábios começava às 15 horas e só terminava a 1 da madrugada, religiosamente. Com os poderes espirituais o KUMU curava as doenças. Ele usava o tabaco, mingau ou suco para fazer as cerimônias. Usava o breu para defumar o meio ambiente. Ele dizia que todas as forças espirituais vinham de Ô'ĂKHI, Criador do Universo. (...) E quando alguém paria na aldeia era esse homem que cuidava do assunto, dava o nome sagrado para as crianças, benzia no

¹¹⁰ Stephen Hugh-Jones (1999) caracteriza o xamanismo amazônico em dois tipos: o xamanismo vertical, no qual o componente predominante é o conhecimento esotérico transmitido entre uma pequena elite; e o xamanismo horizontal, mais democrático, que envolve os recursos clássicos de transe e posse. Para o autor, ambos os tipos de xamanismo ocorrem nos grupos tukano. Nestes, uma mesma pessoa pode combinar aspectos dos dois tipos. Para o caso do rio Negro, o xamanismo horizontal corresponde ao pajé enquanto que o xamanismo vertical corresponde ao *kumu*.

¹¹¹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.119.

cigarro e no breu e defumava o caminho do porto para dar o primeiro banho sagrado (...).¹¹²

É a partir dos conhecimentos xamânicos de seu *sib* que o *kumu* garante o bem-estar de seus parentes, zelando para que o equilíbrio do cosmos e dos corpos seja mantido. Como se observa na descrição de Álvaro Tukano, idealmente esses conhecimentos são passados de pai para filho, mas também podem ser transmitidos de avô para neto. “A vida nas malocas permite um aprendizado mais sistemático, com a rotina noturna de reunião entre os homens, depois de concluído o preparo do ipadu¹¹³ e do banho. Nesses encontros ocorre o consumo de ipadu (que ajuda na concentração e tira o sono) e cigarro, ao mesmo tempo em que se conversa sobre acontecimentos do dia, notícias e rezas” (CALBAZAR, 2005, p.73). Antes de exercer o ofício, o *kumu* se submete a um longo processo de aprendizagem, que corresponde à memorização das narrativas mitológicas e das rezas xamânicas, tornando-se, assim, apto para entender a origem das enfermidades, realizar curas e proteger seu grupo. Segundo afirma Lasmar (2005), são a memória e a capacidade de reflexão que permitem ao *kumu* estabelecer as correlações necessárias entre a origem das doenças e a mitologia. Por isso, o conhecimento xamânico pode ser entendido como um importante instrumento de transformação.

Com essa caracterização, Lasmar busca salientar que embora o conhecimento do *kumu* seja propriedade do *sib*, o *kumu* o enriquece com “aquilo que oferece de si mesmo durante o exercício de sua atividade – inteligência, memória, capacidade de ponderar, diagnosticar e intervir da maneira apropriada” (2009, p.24). Pois, como afirma Luiz Lana (2000), aos indígenas, que são os irmãos maiores dos brancos, o demiurgo deu o poder da memória, os cantos, as danças, as cerimônias e as rezas para curar as doenças. Dessa maneira, ainda que o conjunto de narrativas seja propriedade comum do *sib*, a capacidade individual de cada *kumu* de operar as transformações é sua propriedade intelectual e sua fonte de prestígio (Jackson, 1988).

¹¹² SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.119-120.

¹¹³ Arbusto da família das Eritroxiláceas (*Erythroxylum cataractarum*) da Amazônia, cujas folhas têm as mesmas propriedades da coca.

As observações acima permitem a Lasmar afirmar que o conhecimento xamânico não é apenas um instrumento de transformação e poder, mas principalmente um conhecimento intelectual sobre o qual alguns indivíduos possuem direitos imemoriais. Conhecer, então, “é ser capaz de influenciar e manter o equilíbrio dos corpos e dos cosmos, manipulando a potência criativa original em benefício da comunidade” (LASMAR, 2009, p.24). Nesse sentido, apreender o conhecimento dos brancos é adquirir suas potências criativas, daí a importância da educação escolar.

Para os povos indígenas, a escolarização e o aprendizado do português e da escrita lhes permitem uma formação profissional e o acesso ao trabalho remunerado e, com isso, a obtenção de bens e mercadorias dos brancos, assim como a entrada ao mundo dos brancos. O processo de escolarização permitiu a Álvaro Tukano, por exemplo, acessar mais facilmente o mercado de trabalho, mas, sobretudo lhe possibilitou aceder aos meios pelos quais ele buscou propiciar melhores condições de vida para seus parentes. Se, inicialmente, esses planos se traduziram em seu desejo por estudar medicina, posteriormente eles significaram seu ingresso no movimento indígena e sua luta pelos direitos indígenas.

Mas, a aquisição do conhecimento dos brancos envolve um devir branco, o que coloca os índios em um dilema. Se, por um lado, possibilita o manejo de capacidades que podem transformar seu futuro, daí a valorização da educação propiciada pelos salesianos; por outro, envolve um risco para a própria identidade indígena. O desafio que se coloca para os povos indígenas é saber se é possível utilizar o modo de objetivação branco, sem se deixar contaminar por sua violência, por sua arrogância, por seu modo de subjetivação (VIVEIROS DE CASTRO, 2000). Como demonstra Lasmar (2009), esse dilema já está ocupando os índios que vêm buscando criar projetos escolares em que a aquisição de conhecimentos brancos não implique, necessariamente, na adoção de seu modo de vida.

Embora a má escolha, ou a eleição do arco-e-flecha e dos instrumentos rituais em detrimento da espingarda, seja percebida como algo inexorável, a apropriação das capacidades, que nas mãos dos brancos foram responsáveis por sua hegemonia, possibilitam a reversão da assimetria que caracteriza a relação entre índios e brancos no Uaupés. Assim, a educação permite aos índios redesenhar o equilíbrio de forças e retificar o equívoco inicial. Não se trata de buscar uma superioridade, já que, como observa Viveiros

de Castro, os brancos “são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida” (2000, p.50-51). Ao encarnarem, pelo avesso, as condições que definem a condição humana, ao serem aquilo que os índios poderiam ter sido, os brancos oscilam entre uma negatividade e uma positividade, pois sua gigantesca superioridade cultural se reflete em uma infinita inferioridade social. Trata-se, então, de utilizar a potência tecnológica dos brancos sem, com isso, transformar-se em branco. Nesse sentido, “a escola, espaço privilegiado de transmissão do saber do branco, adquire um significado crucial, resultante da convergência entre as concepções indígenas do conhecimento e as condições históricas do encontro com os salesianos” (LASMAR, 2009, p.26).

O que foi exposto acima me permite compreender a opinião de Álvaro Tukano relativa à ação missionária salesiana no rio Negro. Se, por um lado, o autor valoriza as possibilidades abertas a partir da aquisição do conhecimento não indígena, e com isso o processo de escolarização; reconhece, por outro lado, que essas ações são também as responsáveis por aproximar os povos indígenas à sua negatividade e sua infinita inferioridade social e, conseqüentemente, aos processos de destribalização que levaram tantos indígenas para longe do rio Negro.

As observações de Lasmar também me possibilitam perceber os livros de Álvaro Tukano e dos narradores indígenas como parte desse projeto de reordenamento do equilíbrio de forças entre indígenas e não indígenas. Seus livros são uma tentativa de, por meio da apropriação das capacidades não indígenas de conhecimento, reverter a assimetria que caracteriza a relação com os brancos. Por meio da documentação de sua história, os livros reivindicam a demarcação de seus territórios, assim como dos direitos culturais e políticos dos povos indígenas. E, no caso particular de Álvaro Tukano, uma série de relações que o localiza como um dos líderes do movimento indígena nacional.

CIVILIZAÇÃO E CATEQUESE: O TEMPO DOS MISSIONÁRIOS

Ao chegar ao rio Negro, a Missão Salesiana dava continuidade a já antiga presença da Igreja Católica na região. Além de negociar a paz com os comerciantes locais,

a missão se propunha a fomentar o desenvolvimento regional investindo em três frentes: o saneamento rural, a educação fundamental e agrícola da população local além da ampliação da comunicação com o resto do país. Por meio desses eixos de atuação, o projeto missionário se constituiu apoiado, por um lado, pelo próprio projeto estatal de ocupação do território e, por outro, baseado no projeto missionário de conversão indígena através da virtude do trabalho (AZEVEDO, 1950, p.40). Os missionários buscavam incorporar gradualmente o índio à vida civilizada, “seja do ponto de vista estratégico defendendo as novas fronteiras, seja do ponto de vista da unidade nacional formando um só bloco de brasileiros que falem uma só língua, professem uma só religião, tenham os mesmos costumes (...)”¹¹⁴.

Com tais objetivos, a presença salesiana na região teve início em São Gabriel da Cachoeira (1914). Posteriormente, foram instaladas as missões de Taracúá (1923) e Iauareté (1929). Alguns anos mais tarde, foram estabelecidas, ainda, as sedes em Pari Cachoeira (1940), Santa Isabel (1942) e Assunção do Içana (1952).

Durante os trinta primeiros anos de presença no rio Negro, os salesianos mantiveram a hegemonia da intermediação das relações entre as populações indígenas e o Estado. Seu projeto civilizatório tinha na escola seu principal ponto de apoio e articulação. Segundo Lasmar (2005), com a formação das primeiras turmas de alunos nos internatos, o afã da educação escolar se tornou a principal fonte de motivação para que a população indígena consolidasse suas relações com esses missionários. Sobre a atuação da Missão no rio Negro, o padre Antônio Giacone, que esteve por 35 anos na região e foi um dos fundadores da sede em Pari Cachoeira, declarou:

a dedicação às crianças primordialmente conduziu-nos aos melhores resultados, mas fazemos dos velhos nossos amigos. As crianças eram receptivas e aos poucos foram influenciando os mais idosos, que finalmente se convertiam. A palavra dos caciques, anteriormente lei, passava a não ser aceita pelos jovens, agora civilizados. Essa discordância, naturalmente, era respeitosa e traduzia, tão somente, um direito que os índios mais moços haviam conquistado, com o melhoramento de sua cultura. (GIACONE, 1966, s/p.)

¹¹⁴ DADOS DA MISSÃO SALESIANA, (Cópia de Documento) 1974, s/p.

O confinamento das crianças indígenas nos internatos implicava não somente na ruptura do convívio familiar, como também com sua cultura. Essa segregação social e cultural visava impor aos internos a aquisição de conhecimento não indígena e, também, seus valores e costumes, com o objetivo de transformá-los em cristãos e “indivíduos civilizados”.

Em 1963, Álvaro Tukano foi internado no Colégio Dom Bosco, em Pari Cachoeira. Seu pai o matriculou no colégio missionário “com a moeda da época que era um paneiro de farinha”:

Os meus pais trabalharam muito para me colocar no colégio. Torraram um paneiro de farinha para minha matrícula, compraram uma rede e um cobertor da loja do padre, duas calças curtas e duas camisas (...).¹¹⁵

Feito isso, seu pai o levou ao dormitório onde Álvaro Tukano amarrou sua rede, guardou sua roupa em um pequeno armário e deixou seu remo. O sustento dos internatos dependia, principalmente, das contribuições em farinha que os pais dos alunos eram convencidos a entregar aos religiosos.

A relação estabelecida entre indígenas e missionários se baseava na necessidade indígena de adquirir suas mercadorias. Em troca de farinha, produtos cultivados e mão de obra na construção e manutenção da missão, os salesianos ofereciam aos índios suas mercadorias e educação. Nas lojas da missão, os indígenas trocavam paneiros de farinha por roupa, brilhantina, panela, forno, sapatos, sabão, querosene, óleo diesel e outras mercadorias.

Após a formação escolar, alguns ex-alunos da missão permaneciam como carpinteiros, alfaiates ou pedreiros. O aprendizado do português e dos números, porém, encorajou alguns deles a trocar as atividades comunitárias por estadas nos seringais, o que lhes permitia ter acesso a mais mercadorias.

¹¹⁵ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.399.

Durante o período em que estive no colégio, Álvaro Tukano aprendeu, além do português, a marchar e a cantar o hino nacional. Era assim, segundo o autor, “que crescia o espírito de brasilidade entre os índios que, na fronteira, deveriam defender sua pátria”¹¹⁶.

Foi nos anos 1950 que a Força Aérea Brasileira começou a atuar no território amazônico com o objetivo de afirmar a soberania nacional. Nesse contexto, a Amazônia era percebida como uma região estratégica do ponto de vista militar devido as suas fronteiras isoladas, “pouco habitadas” e permeáveis. O apoio oferecido às missões pela instituição militar – através do fornecimento de meios de transporte e abastecimento – fortaleceu o projeto salesiano. Baseado no binômio, Força Aérea e congregação religiosa, buscava-se inculcar nos índios, por meio da educação, do ensino do português e dos serviços de saúde, o sentimento de pertencimento à nação.

Como foi denunciado no Tribunal Russell em 1980, foi dessa relação que surgiu esse ar militarizado e nacionalista que caracterizou a pedagogia salesiana a qual, na Amazônia, como nota Paula Montero (2012), se traduziu em estimular na população indígena um sentimento unificador de nacionalidade que pudesse compensar a experiência histórica de violência gerada pela exploração dos padrões.

Depois desse primeiro período escolar em Pari Cachoeira, Álvaro Tukano foi selecionado pelos missionários para seguir seus estudos em São Gabriel da Cachoeira:

Na última semana de fevereiro de 1967, nós, os alunos selecionados nas missões salesianas de Pari Cachoeira, Taracuí e Iauareté, chegamos a São Gabriel da Cachoeira. Ainda não nos conhecíamos bem, por termos vivido em paróquias diferentes, apesar de vivermos em uma região predominante de fala Tukana. Outros alunos vieram de Cucuí, Santa Isabel e Barcelos, todos nós já tínhamos uma grande influência da colonização e, por isso, nos comunicávamos em português.¹¹⁷

¹¹⁶ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.163.

¹¹⁷ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.166-167.

Ao terminar o ginásio, Álvaro Tukano entrou para o curso de treinamento de professores de 1ª a 4ª série. No ano seguinte, em 1973, ele voltou a Pari Cachoeira onde passou a ensinar os meninos:

fiquei como professor dos pequenos que nada entendiam a língua portuguesa, e muito menos, eu, na didática com os mesmos. Ao mesmo tempo era uma alegria para mim, porque voltei perto da família depois de cinco anos, e esperava fazer um trabalho conforme as necessidades do povo, o que, simplesmente, foi uma ilusão. Na aula e no recreio passei a participar inteiramente do programa da casa missionária: missa de manhã, mingau, aula, almoço, recreio junto com os alunos, oração da noite e dormir junto com os estudantes. Além disso, planos de aula e assinar os pontos de frequência de uma fiscalização da freira não era brincadeira, era tudo na hora certa.¹¹⁸

Em 1980, quando Álvaro Tukano deixou o rio Negro, a diocese estava organizada em torno de 10 centros missionários, 7 deles eram considerados paróquias. Grande parte das 400 aldeias indígenas ao longo dos rios possuía uma capela onde era celebrada a missa dominical pelo catequista indígena, que mantinha em funcionamento uma escola elementar rural com um professor indígena formado pela missão (MONTERO, 2012).

Como seus antecessores carmelitas e franciscanos, o projeto salesiano de civilização e catequese se baseou em uma atitude autoritária com relação à cultura indígena, baseada na repressão de práticas e rituais. Essa intolerância foi notada por Nimuendajú (1950) que na década de 1920, durante sua viagem à região, observou que os missionários impunham o abandono das malocas e a adoção de pequenas casas familiares. Em decorrência de suas observações, Nimuendajú recomendou o estabelecimento de postos do SPI na região como meio de cessar os abusos dos patrões e as imposições da Igreja.

Grosso modo, a atuação dos salesianos desde o começo foi baseada na truculência e na perseverança. A truculência da chegada, da caracterização dos índios como um ser degenerado e ignorante, do anseio em batizá-los e em destruir todos os sinais da diferença. A perseverança em erguer os centros missionários, no esforço

¹¹⁸ SAMPAIO, Álvaro F. *Autobiografia de Álvaro Tukano*. (Cópia de Documento) 1981, p.3-4.

de tirar as crianças de suas casas para serem educadas nos internatos da missão. Os salesianos se apoiavam na convicção de que só conseguiriam mudar os índios de maneira eficaz com a ênfase no sistema educacional, voltado para as crianças e jovens, que já era uma marca do trabalho desta congregação desde sua fundação por Dom João Bosco (CALBAZAR, 1999, p.369).

Álvaro Tukano testemunha os abusos dos religiosos. O autor, ao descrever sua experiência escolar e sua relação com os missionários salesianos, relembra as ações de violência a que ele e seus avôs foram submetidos. Seu relato, como o de outros habitantes indígenas da região, testifica que as proibições se estenderam a diversos elementos da vida indígena. Junto da censura à realização de rituais, os missionários proibiram o uso da língua indígena e destruíram as grandes casas comunais, que representavam o universo cultural indígena. Segundo Álvaro Tukano, os missionários “acabaram os costumes de socialismo¹¹⁹ e no lugar das malocas cada família levantou a casa própria e introduziu-se outro sistema de vida”¹²⁰.

Moisés Maia e Gregório Soares – homens Tukano do rio Papuri – foram entrevistados por Geraldo Andrello (2006, p.195-206). Nesta entrevista, relatam as transformações que as comunidades sofreram com a chegada dos missionários. Os dois homens contam que com o fim das malocas, as cerimônias foram se acabando e o dia-a-dia se transformou. Foi instituído o domingo, quando se reza toda a manhã, e o trabalho coletivo passou a ser direcionado para coisas como a construção da capela, da escola, plantação de arroz e pasto. Por fim, os objetos rituais foram trocados com os missionários por mercadorias como facões, sal, fósforos, etc.

O Tukano Gabriel Gentil narra, em um documento chamado: *Nosso Passado e Presente* (s/d), que as malocas indígenas foram substituídas com a chegada dos missionários que mandaram derrubá-las e proibiram a realização de todos os rituais que era realizado dentro delas. Com isso, obrigaram as famílias a viver em casas individuais, mas

¹¹⁹ Note-se o esforço de Álvaro Tukano em traduzir o modo de vida indígena para um termo supostamente inteligível pelo branco. Ao falar em “costumes do socialismo”, Tukano procura indicar um modo de vida no qual o grupo tem preponderância sobre o indivíduo.

¹²⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.165.

essas “casas modernas esquentavam de dia demais, e de noite tornavam-se frias demais”¹²¹. Porém, o principal dilema foi o fim do que Álvaro denominou como os “costumes de socialismo”, que se caracterizavam como o regime geral de partilha, ou o acesso a todos os co-residentes da maloca aos alimentos e objetos domésticos. Fora da maloca, em casas familiares, esse acesso passou a ser mais complicado, cada família passou a ter que dispor de seus próprios objetos domésticos e seu alimento.

As malocas no rio Negro correspondiam à morada de um grupo de descendência patrilinear, era a habitação tradicional e espaço de um universo simbólico e da vida ritual¹²². Sua extinção¹²³ deu-se, segundo o padre Antônio Giacone, porque eram residências onde imperavam a doença e a promiscuidade. Ainda segundo o padre, a partir da sua substituição os indígenas passaram a ter noção da propriedade e as mulheres passaram a viver como “criaturas civilizadas” (GIACONE, 1966). Segundo Cabalzar (1999), tão logo os missionários perceberam a importância das malocas para a reprodução social dos grupos tukano decidiram por sua destruição. A maloca incorporava um modelo diferente ao modelo da família cristã ocidental. Era ela o centro da vida ritual indígena onde ocorriam, entre outros eventos, a iniciação dos homens e as danças sagradas. Substituídas por povoados de casas para famílias nucleares, arruados, com uma capela e uma praça, os índios foram aos poucos sendo convencidos a abandonar a casa tradicional¹²⁴. Porém, é importante sublinhar que as malocas não acabaram exclusivamente por causa da repressão levada a cabo pelos missionários. Essa violência só foi tolerada, segundo Peres (2003), porque os indígenas também atribuíram significados que proporcionaram sua aceitação. A maloca se tornou sinônimo de alteridade, de retrocesso e selvageria, ícone do modo de vida do “índio verdadeiro”.

¹²¹ GENTIL, Gabriel dos Santos. *Nosso Passado e Presente*. (Cópia de Documento). s/d., p.5.

¹²² Cf. BÉKSTA, Casimiro. 1984 e CABALZAR, Aloísio. 1999.

¹²³ Um processo parecido, de transformação dos padrões de habitação, é verificado por Sylvia Caiuby Novaes (1993) junto aos Bororo, por meio da intervenção salesiana e da destruição da “Casa dos Homens”. Segundo a antropóloga, esse feito cristaliza, na visão dos religiosos, a vitória do sagrado sobre o diabólico (1993, p.177).

¹²⁴ Peres (2003, p.65) destaca que na década de 1990 começou, no rio Negro, um movimento de reconstrução das malocas, que deixaram de ser algo maligno para tornar-se o templo da indianidade.

No final da década de 1980, a influência salesiana diminuiu na região devido aos cortes das verbas federais¹²⁵, o que levou ao gradativo encerramento dos internatos salesianos até sua extinção. Esse também é o período, como mencionado em capítulos anteriores, em que os salesianos foram denunciados por crime de etnocídio no Tribunal Bertrand Russell realizado na Holanda. A partir daí os missionários reorientaram as diretrizes políticas de suas ações, aderindo à linha mais progressista da Igreja Católica.

Apesar do engajamento do CIMI, percebe-se que havia uma discordância entre os setores progressistas da Igreja Católica e os salesianos da Prelazia do alto rio Negro, em geral, com relação à pastoral indígena. Essa diferença se materializou nas críticas direcionadas ao modelo adotado pelas Missões Salesianas, que estava baseado na prática da conversão ao catolicismo como meio de assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional. Enquanto o CIMI fundamentava suas ações na ideia de inculturação¹²⁶ e na defesa do direito à terra e à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas; os salesianos, pautados na ideologia assimilacionista, enfatizavam a transformação do índio em cristão.

No plano regional, a posição progressista da Igreja estava representada pelo CIMI Norte que tinha como marco referencial a realidade social, econômica e política do país para a definição das prioridades da Igreja na Amazônia, e como objetivos a opção pelas minorias étnicas e pela encarnação da mensagem do Evangelho na cultura indígena. Assim, se comprometeu, junto aos povos indígenas, com a demarcação de suas terras, sua sobrevivência física, assim como a criação e o fortalecimento de sua organização política. E, por meio de suas estruturas, se empenhou em informar a sociedade civil sobre as condições de pobreza e extermínio às quais estavam submetidas essas populações pela estrutura sociopolítica e econômica dominante. Foi nesse espaço que Álvaro Tukano encontrou o apoio às suas críticas às práticas salesianas. Foi por meio do CIMI Norte I que ele se envolveu com o movimento indígena.

¹²⁵ Ainda no início da década de 1970, a Missão Salesiana mantinha seus internatos com o apoio de diversos órgãos federais, entre eles: Legião Brasileira de Assistência, Fundação do Bem-Estar do Menor, Ministério da Educação, Secretaria Estadual da Educação e Sudam (ANDRELLLO, 2006, p.139).

¹²⁶ A inculturação, segundo o teólogo Paulo Suess (1985), é o processo por meio do qual o missionário assume progressivamente a cultura de seu interlocutor e se distancia de sua própria cultura, permitindo o nascimento de uma Igreja indígena. No Brasil, a inculturação foi adotada como princípio de evangelização pela Igreja Católica a partir da década de 1970 e guiou grande parte das ações desenvolvidas pelo CIMI.

Já a política missionária salesiana respondeu às críticas e às mudanças estabelecidas pela ala progressista da Igreja Católica reformulando seus princípios e programas. Segundo Peres (2003), com a intenção implícita de se tornar um apoio efetivo para o movimento indígena, passou a ter como principal estratégia atuar na formação moral e intelectual dos povos indígenas, definido suas práticas como “pastoral educativa-evangelizadora”. Enfatizava, dentro dessa perspectiva, o “desenvolvimento comunitário” através de cursos para formação de professores, líderes locais e agentes pastorais (PERES, 2003, p.80-81).

O fim dos internatos e o declínio da influência salesiana ocorreram ao mesmo tempo em que o Exército brasileiro intensificou sua presença na região. No âmbito do Plano de Integração Nacional, no início da década de 1970, os militares passaram a atuar de forma mais intensa, por meio de um programa de obras e infraestrutura que tinha como objetivo integrar a região amazônica ao resto do país, o que incluía a construção de estradas e a instalação de postos da FUNAI – que substituíram os antigos postos do SPI, desativados desde a década de 1950. Em 1973, um Batalhão de Engenharia e Construção foi fixado em São Gabriel da Cachoeira. Em decorrência dessa instalação, a cidade se transformou em um polo de atração para trabalhadores de diversas partes do país e para um grande número de indígenas que buscavam melhores alternativas de vida.

DE VOLTA AO RIO NEGRO

Como descrito até o momento, Álvaro Tukano volta ao rio Negro depois de sua estada em São Luís do Maranhão e de sua breve experiência junto ao movimento indígena. Sobre o período acima analisado, caracterizado pelo enfrentamento e pela disputa entre as diferentes concepções existentes sobre o trabalho missionário na região. Ele conta:

A minha passagem por São Gabriel da Cachoeira não foi animadora, porque os alunos daquela região estavam com medo dos missionários. Só queriam ser “brancos”, apesar de ter os traços fortes de índios. Outros me diziam que eles eram os descendentes de maranhenses, cearenses, espanhóis. Além disso mesmo os índios que migraram recentemente para essa cidade não queriam falar da questão indígena. Para muitos, o índio “puro”, tido como “bravio”,

“atrasado”, fixado no mural da missão, era o de Pari Cachoeira. Os nossos parentes de Taracuí e Iauareté disseram a mesma coisa, ninguém queria ser índio. Então, a porrada sobrou para nosso lado, porque éramos os filhos dos comedores de epadú, de pessoas que não gostavam de brancos civilizados e de missionários que vieram combater os costumes dos índios atrasados.

Os falantes de língua-geral se sentiam mais importantes, não queriam ser índios. Chamaram-me de índio de “cabeceira”, os coitados e bravos índios que falam mal dos padres.¹²⁷

Ao encarnar as primeiras críticas à ação missionária salesiana, Álvaro Tukano se enfrentou com os missionários. Ao visitar o Colégio Dom Bosco, em Pari Cachoeira, Álvaro Tukano se encontrou com seu diretor, Dom Norberto Hohenscherer. Sobre o encontro relata:

religiosamente, esse me agrediu com palavras clássicas. Criticou o jornal *O Porantim*, criticou veementemente o Renato Athias por ter perdido a vocação para ser padre salesiano, criticou o padre Egídio Shuwad [*sic*] e os Bispos Dom Tomás Balduino, Dom Evaristo Arns e Dom Pedro Casaldáliga¹²⁸, por estes serem contra as ações do governo brasileiro. Ele defendeu os militares da FAB e disse que os missionários do Rio Negro junto com o Bispo Dom Miguel Alagna estavam civilizando os índios para que no futuro pudessem defender o Brasil como verdadeiros brasileiros.¹²⁹

Ao narrar seu encontro com o Pe. Norberto Hohenscherer, Álvaro Tukano explicita os termos da disputa. Enquanto o missionário afirmou que foi a partir da presença salesiana no rio Negro que os pais de Álvaro Tukano, que eram pagãos, não conheciam Deus e viviam na orgia, foram transformados em gente civilizada; Álvaro Tukano acusou os missionários do processo de “destribalização” dos povos da região e da prostituição das mulheres indígenas.

¹²⁷ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.181.

¹²⁸ O Padre Egídio Schwade foi um dos fundadores do CIMI e seu primeiro secretário executivo; Dom Tomás Balduino também participou da criação do CIMI e, em 1975, ajudou a fundar a Comissão Pastoral da Terra. Dom Evaristo Arns era, nesse momento, arcebispo metropolitano de São Paulo e incentivou a Pastoral da Moradia e a Pastoral Operária e; Dom Pedro Casaldáliga era Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia no Mato Grosso.

¹²⁹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.184-185.

Ellen Basso (1995) e Suzanne Oakdale (2005), em seus estudos sobre as narrativas orais dos índios sul-americanos, afirmam que a história apresentada por eles como biografias, não se conformam pelas descrições gerais de eventos ou grupos de pessoas que formam uma continuidade temporal, como seria o caso da história ocidental. A narrativa kalapalo, segundo Ellen Basso, está composta por eventos críticos que relacionam estratégias utilizadas como meio para manifestar emoções e formular motivações, essas narrativas são extensas conversas que utilizam a fala citada como ferramenta para apresentar as interações comunicativas que revelam diferentes pontos de vista (1995).

Assim como os Kalapalo, pode-se observar que até aqui Álvaro Tukano constrói sua trajetória política por meio de eventos críticos que se sucedem ao longo de seus deslocamentos. Não se trata de comparar a narrativa oral dos índios xinguanos com a narrativa escrita de Álvaro Tukano, mesmo porque, para analisar a biografia produzida pelos Kalapalo, Ellen Basso explora uma longa tradição oral que se debruça sobre a memória das pessoas, reformulada por meio de convenções poéticas e teatrais, ou seja, uma performance narrativa dialogicamente construída. Porém, busco chamar a atenção para o uso que faz Álvaro Tukano das falas citadas que, como os Kalapalo, são utilizadas para apresentar interações comunicativas e para revelar seu ponto de vista frente à opinião dos missionários salesianos.

Álvaro Tukano quase não utiliza o recurso da fala citada em seu texto. Por esse motivo, chama atenção a ação narrativa por meio de diálogos entre ele e os missionários através dos quais Álvaro Tukano descreve sobre sua volta ao rio Negro. De mesmo modo, é emblemático apontar que é pela descrição destes diálogos que conflitos entre o autor e os salesianos são desvendados e negociados. Por meio da escrita de Álvaro Tukano emerge, em sua trajetória, a voz de Dom Norberto:

Nós, os missionários, estamos trabalhando com o governo, sempre conseguimos o que queremos junto dele. E, tanto é que os salesianos estrangeiros entram com facilidade no Brasil, porque, nós, temos amigos militares, como, por exemplo, o Brigadeiro Protásio que fala diretamente com o governo. Desde o tempo de Dom Bosco, quando os missionários de outras organizações religiosas eram perseguidos na

*Itália pelo governo, a nossa organização nunca procurou brigas. E, nós, mantemos essa linha no Brasil e somos elogiados. Nós ajudamos o governo a desenvolver o país, evangelizamos e construímos as escolas para assegurar melhor a nação brasileira...*¹³⁰

Frente à investida de Dom Norberto, Álvaro explica:

Como eu estava voltando da cidade não quis ouvir tantas palavras poéticas do padre e comecei a falar duro, a falar a verdade. Ele ficou ainda mais bravo e começou a puxar o breviário e leu o trecho do evangelho de São João, O Bom Pastor. E disse:

Nós fazemos o que o bispo mandar, porque somos boas ovelhas e obedecemos ao Papa e não aos comunistas como Dom Pedro Casaldáliga, Dom Tomás Balduino e outros, nós salvamos as almas e pregamos o evangelho de nosso senhor Jesus Cristo...

Nesse momento eu disse que não adiantava salvar só alma e, sim, a cultura, a terra, a juventude indígena, que não adiantava ser uma ovelha ao pastor para ouvir e repassar a nós as imposições dos militares, pois os brancos sempre acabaram as nossas culturas através dos missionários. Por exemplo, os salesianos são inimigos das culturas indígenas se não estão preocupados com o futuro dos povos indígenas. Ao ouvir a minha posição o padre bateu duro na mesa e ficou todo nervoso e disse:

Norberto: *Álvaro, os vossos pais eram pagãos, não conheciam Deus e viviam em estado de orgia. Eles praticavam a religião do diabo, eram atrasados. Os missionários transformaram-lhes em gente civilizada. Você é um deles que aprendeu nas escolas e, agora fala contra os benfeitores?*

Álvaro: *Benfeitores?! Em que?! Seriam os benfeitores se toda a terra do Rio Negro fosse demarcada para que os povos indígenas tivessem paz. Para mim não existe benefício se continuar com tantos erros e que você manda bons relatórios aos agentes financiadores só para ganhar mais dinheiro e nada mais. Assim, vocês, os missionários engrandecem suas benfeitorias, enquanto nós continuamos sem nada E por que você não vê a constante destribalização, a*

¹³⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.184.

prostituição em São Gabriel da Cachoeira? Como os padres e freiras podem dizer que estão nos abraçando? Como?

Norberto: *Nós somos os missionários e nos preocupamos com o evangelho e não com as questões sociais. Isso cabe ao povo saber se quer ou não. Tudo que nós fazemos é para colaborar com o governo e mantemos grande amizade e, Deus sempre ouviu as nossas súplicas.*

Álvaro: *Bem, Norberto, eu conheço os lugares de progresso, grandes civilizações de Manaus, Recife, São Luís e outros lugares. Por lá existem grandes e pequenos bares, restaurantes, puteiros, carros luxuosos, mulheres bonitas e que cobram caro quando tem relações sexuais. Em meio a tudo isso existe a pobreza, poucos são ricos e a maioria continua pobre. Então, se você quiser nos salvar cedo, que nos traga os melhores cabarés e outros costumes. Assim, vocês terão o papel consumado de civilizadores de índios e, juntos, poderemos compartilhar o progresso. O que acha?*

Norberto: *Vocês é que são contra o governo, contra os padres e Deus há de castigar-lhes [sic]. Bem, o mundo é grande. Se vocês não nos quiserem mais, nós vamos embora. Aí sim, que os brancos virão e pisarão em cima de vocês e ninguém lhes protegerá. Então, sereis pobres e tristes como tantos outros índios e o governo não terá pena de vocês. O que é que vocês querem? E se não quiserem, só basta avisar Dom Miguel [Alagna] que nós vamos embora!*

Álvaro: *Tem que ir mesmo. Vocês vão morrer mais cedo do que eu e irão de vez. Por aqui virão outros missionários, melhores e nunca estúpidos que nem vocês.¹³¹*

Como o mesmo Álvaro Tukano afirma, a briga foi feia. E era apenas o começo de uma longa disputa que se deu entre ele e os salesianos do rio Negro. Depois desse primeiro enfrentamento, os missionários passaram a não aceitar os parentes de Álvaro Tukano em suas escolas, fizeram chantagens e tentaram humilhar seus tios e sobrinhos. Álvaro voltou à sua aldeia, São Francisco, explicou a todos como os brancos viviam nas grandes cidades, contou do alto custo das coisas, da ditadura militar e da destruição da floresta. Mandou preparar caxiri¹³² para se reunir com algumas lideranças das aldeias

¹³¹SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.184 - 186.

¹³² Bebida fermentada feita à base de mandioca.

vizinhas: Santa Luzia, São José, Cucura, Maracajá e Santo Antônio. Foi quando ouviu dizer que havia chegado um índio com sarampo no avião da FAB em Pari Cachoeira. Depois de um tempo, a doença chegou às comunidades. “E o Padre Norberto foi dizer que Deus é que estaria nos castigando”.¹³³

Em seu estudo, Suzanne Oakdale (2003) afirma que os líderes kaiabi utilizam a autobiografia, narrada em rituais, para falar sobre suas próprias experiências que, no caso estudado, são relativas à realocação dos Kaiabi no parque do Xingu, as políticas indigenistas e o aumento do consumo na aldeia. Assim, os líderes narram os eventos para que outros possam pensar em como se comportar com respeito a outras situações enfrentadas por seu povo. Segundo Oakdale, o ritual é o veículo utilizado pelos líderes para guiar seus seguidores. De certa maneira, o que eles fazem é oferecer aos ouvintes um senso de poder ou habilidade para enfrentar os desafios da vida.

Assim como a narrativa kaiabi, a narrativa de Álvaro Tukano anuncia, desde seu início, sua intenção de ser um guia para os mais jovens. Dessa maneira, o evento transcrito pelo autor por meio das falas citadas, ao mesmo tempo em que descreve a disputa estabelecida a partir de suas críticas à ação salesiana, permite ao leitor compreender como ele passou a se posicionar frente à ação missionária após sua primeira inserção no movimento indígena.

O REGISTRO DA HISTÓRIA

Os livros publicados pela série Narradores Indígenas do Alto Rio Negro revelam a existência de uma intenção, entre os indígenas dessa região amazônica, para escrever sua própria história e registrar seu conhecimento em papel. Como observado, o registro por meio da escrita permite o armazenamento e a transmissão dos conhecimentos tradicionais e, simultaneamente, preserva e fortalece a diferença entre os grupos. Tais processo, transformam o registro por meio da escrita em poder político (Hugh-Jones, 2012).

¹³³ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.186.

Calavia Sáez (2012), ao refletir sobre os escritos do intelectual e (neo)xamã Tukano Gabriel Gentil, lembra do episódio narrado por Lévi-Strauss quando esteve entre os Nambikuara. Neste, a escrita, mais do que um artefato de comunicação ou de acumulação de memória, realizou-se como atributo do poder político:

(...) Está claro que os Nhambiquara não sabem escrever; mas tampouco desenham; com exceção de alguns pontilhados ou zigue-zagues em suas cabaças. Como entre os Caduveu, distribuí, entretanto, folhas de papel e lápis, de que nada fizeram no início; depois, um dia, eu os vi ocupados em traçar no papel linhas horizontais onduladas. Que queriam fazer? Tive de me render à evidência: escreviam, ou, mais exatamente, procuravam dar a seu lápis o mesmo emprego que eu. (...) Os esforços da maioria se resumiam nisso; mas o chefe do bando via mais longe. Apenas ele, sem dúvida, compreendera a função da escrita. Assim, reclamou-me um bloco e nos equipamos da mesma maneira quando trabalhamos juntos. Ele não me comunica verbalmente as informações que lhe peço, mas traça no seu papel linhas sinuosas e me apresenta, como se ali devesse ler a sua resposta. (...)

Ora, mal havia ele reunido todo o pessoal, tirou dum cesto um papel coberto de linhas tortas, que fingiu ler, e onde procurava, com uma hesitação afetada, a lista dos objetos que eu devia dar em troca dos presentes oferecidos: a este, contra um arco e flecha, um facão do mato! A outro, contas! Para seus colares... Essa comédia se prolongou durante 2 horas. Que esperava ele? Enganar-se a si mesmo, talvez; mas, antes, surpreender os companheiros persuadi-los de que as mercadorias passavam por seu intermédio, que ele obtivera a aliança do branco e participava dos seus segredos (LÉVI-STRAUSS, 1957, p.314-315).

Como se pode observar, o chefe Nambikuara transformou as linhas tortuosas, aprendidas com Lévi-Strauss, em predicado de sua chefia. Nesse mesmo sentido, apontam as análises feitas por Geraldo Andrello (2006; 2010) e S. Hugh-Jones (2012) sobre os livros indígenas onde foram publicadas as mitologias tukano.

Com base na mitologia indígena, Andrello (2006) afirma que a “gente de espingarda” - missionários, patrões e indigenistas -, quando regressa ao rio Negro, volta a fazer parte da vida dos índios, a quem se referiam como a “gente da cabeceira”, denotando sua condição não civilizada. Como explicitado acima, os indígenas só conseguiram entrar na civilização com a chegada das missões. Esse processo implicou o abandono das malocas, a perda das flautas sagradas e dos instrumentos rituais, mas, como aponta Andrello, seus nomes e muitos de seus conhecimentos continuaram a ser transmitidos através das gerações.

Como observado, a entrada no mundo dos brancos é assim uma tarefa que implica assimilar as capacidades monopolizadas pelos não indígenas para aumentar as suas próprias, ou seja, “para, com maior chance de sucesso, veicular uma perspectiva própria” (2006, p.424). Assim, os livros analisados por Andrello, ao mesmo tempo em que objetificam uma perspectiva tukano, enviam aos brancos uma mensagem: “continuamos índios, apesar de vossa civilização e por meio dela” (2006, p.424). Trata-se, portanto, como pondera Hugh-Jones, de afirmar, por meio da escrita, a história política de cada povo. Ou como argumenta Calavia Sáez, por meio dos livros os Tukano, assim como os Kayapó através do vídeo, lançam na “arena política um objeto distintivo, um patrimônio único que os legitime como continuadores de uma tradição autóctone” (2012, p.13). Como visto, cada narrativa reflete a história de sobrevivência de seu grupo em face a empreitada branca ao mencionar histórias de missionários, relatos sobre os patrões e estrangeiros. Ao mesmo tempo, contudo, cada história particular legitima as reivindicações territoriais e o *status* do grupo de cada um de seus autores (HUGH-JONES, 2012).

Com o livro de Álvaro Tukano não é diferente. O autor revela, como os demais indígenas do alto rio Negro, uma propensão em registrar em papel sua própria história. Seu livro faz parte de uma série de documentos por meio dos quais Álvaro Tukano documentou sua experiência no contexto do movimento indígena nacional. Atas de assembleias, cartas, diários, relatórios de atividades, todos estes papéis escritos, evidenciam sua história como líder indígena.

Por meio de cada um deles e, principalmente, através de seu livro que cumpre o papel de síntese de sua trajetória, Álvaro Tukano simultaneamente conserva e difunde seu

conhecimento adquirido ao longo de sua experiência. Seu livro, assim como a escrita para o chefe Ñambikwara, realiza-se como um atributo de seu poder político. Através dele, sua longa experiência na arena política nacional se transforma em predicado de sua liderança. E como observado, essa característica se desenvolve da maneira como se faz no rio Negro, por meio da assimilação das especialidades não indígena que, no caso de Álvaro Tukano, se efetivam na escrita de seu livro para, com isso, garantir o sucesso da divulgação de sua própria perspectiva sobre a história indígena durante a emergência de seu movimento político.

Entretanto, nem sempre a aquisição de potências brancas se traduz em poder político e transformação. Como foi observado no capítulo dois deste trabalho, o domínio dos princípios e das leis que regem o mundo dos brancos foi necessário para que diversos líderes, como Álvaro Tukano, se lançassem na arena política nacional na luta pelos seus direitos. Porém, nesse mesmo espaço de negociação e representação política, muitas vezes, os mesmos líderes foram vistos como “pontes incomodadas entre dois mundos”. Como observa Laura Graham (2002), aqueles porta-vozes que estavam familiarizados com a política do branco muitas vezes eram vistos com desconfiança, como “índios da cidade”, pois ao utilizar o modo de objetivação não indígena, eram vistos, pelos não indígenas, como tendo perdido a autenticidade e legitimidade política.

No campo da política indigenista, trata-se da percepção não indígena do que é autenticamente indígena, ou como afirma Bhabha (1998), das afirmações sobre a cultura que discriminam e autorizam a produção de campos de força. A trajetória escolar dos índios do Uaupés corresponde para o não indígena à perda de autenticidade. Como demonstra Laura Graham (2002), quando um porta-voz indígena se apresenta para uma audiência pública não indígena enfrenta um dilema linguístico. Se ele escolhe falar em português, suas credencias podem ser questionadas, ele perde o valor simbólico dado a sua língua materna. Porém, se ele escolhe falar em sua língua materna, ele pode estar comprometendo sua capacidade de comunicar a proposta de sua mensagem.

Assim, se por um lado se ensaia nos processos sociais vivenciados hoje pelos índios do rio Negro uma expectativa de reversão da ordem iniciada a partir da má escolha, ou pelo menos, um realinhamento de suas relações com os brancos por meio da

escolarização e da publicação de livros; do outro lado, os brancos percebem a escolarização como um processo civilizatório que implica a perda cultural e da genuinidade dos povos indígenas. Essa mesma disputa se faz perceber ao longo da narrativa de Álvaro Tukano. Resta saber se, no atual campo de forças, seu livro representará um fortalecimento ou a perda de sua indianidade e, em certa medida, de sua capacidade de luta.

CAPÍTULO V – OS MOVIMENTOS DE ÁLVARO TUKANO

Ora, não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, nos interstícios da política indigenista se vislumbra algo do que foi a política indígena.

Manuela Carneiro da Cunha, 1992

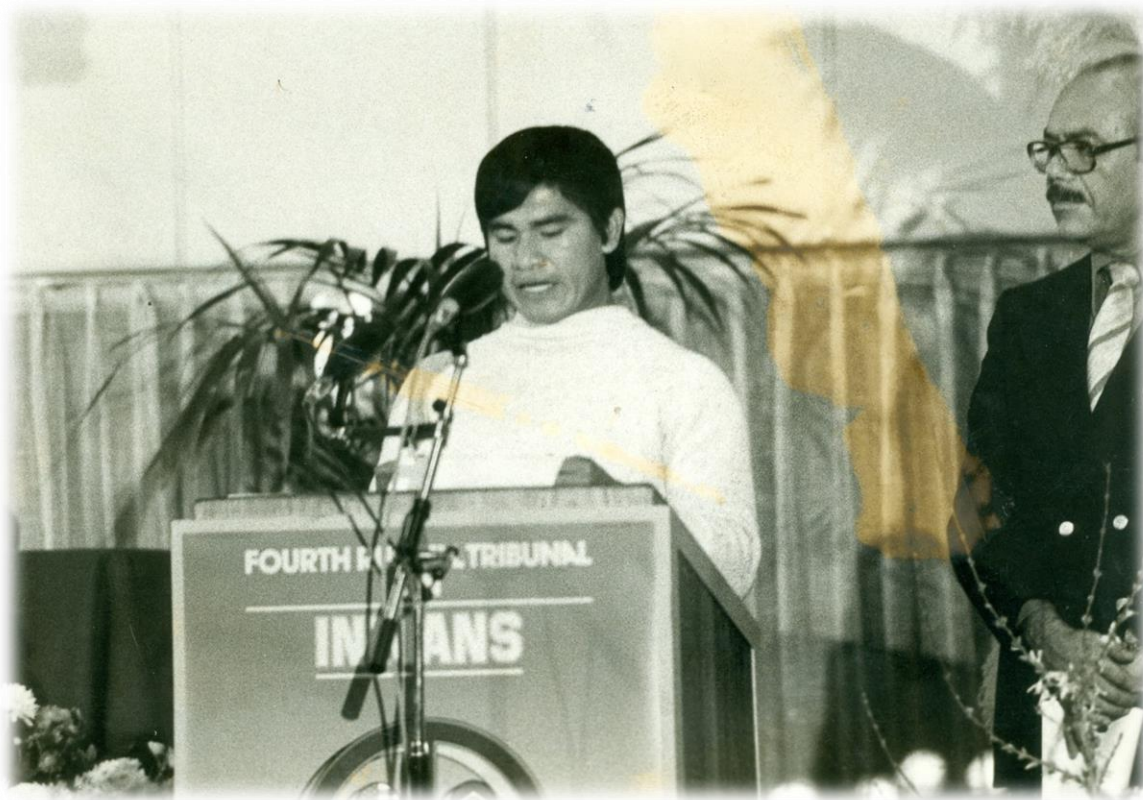


FIGURA 9 ÁLVARO TUKANO E GUILLERMO BONFIL BATALLA NO IV TRIBUNAL RUSSELL, 1980. FONTE: CIMI.

O IV Tribunal Bertrand Russell sobre os Direitos dos Indígenas das Américas foi realizado entre os dias 24 e 30 de novembro de 1980, na Holanda, e tinha como objetivo julgar os crimes de genocídio e etnocídio cometidos contra os povos indígenas desse

continente. Para tanto, o comitê organizador, conformado pela Fundação Grupo de Trabalho Projeto Indígena, de Amsterdam, convidou dois indígenas brasileiros: Mário Juruna, para presidir o jurado do Tribunal; e Álvaro Tukano, como testemunha de acusação. No ano seguinte, durante o encontro levado a cabo em São Paulo, Brasil, foi fundada a União das Nações Indígenas, que buscava representar os povos indígenas no país em seu diálogo com o Estado nacional. Álvaro Tukano fez parte dessa iniciativa, primeiro como vice-presidente e, posteriormente, como seu coordenador.

Ao retomar esses dois eventos este capítulo destaca o papel de Álvaro Tukano durante estes episódios. Ao descrever seus movimentos, Álvaro Tukano não menciona alguns episódios dos quais ele participou e que são bastante relevantes para a reivindicação indígena desse período, por exemplo, o processo constituinte levado a cabo no final da década de 1980, que reuniu o movimento indígena e seus defensores para conduzir iniciativas referentes aos direitos indígenas na nova Constituição do país.

Trata-se de, por meio das ausências, compreender a maneira pela qual Álvaro Tukano constrói sua narrativa e, com isso, entender como, em sua trajetória, o autor construiu sua indianidade.

IV TRIBUNAL BERTRAND RUSSELL

Em novembro de 1980, a Fundação Grupo de Trabalho Projeto Indígena¹³⁴ organizou o IV Tribunal Bertrand Russell sobre os Direitos dos Indígenas das Américas, na Holanda, para julgar crimes de genocídio e etnocídio cometidos contra as populações indígenas. A organização do evento, que já havia solicitado a realização de um tribunal internacional durante a Conferência Internacional de Organismos não Governamentais

¹³⁴ A Fundação Grupo de Trabalho Projeto Indígena fazia parte de um circuito internacional de defesa aos direitos indígenas, no qual participavam organizações como: *Danish International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA) – fundada em 1968, pelo antropólogo sueco Lars Persson, que buscava criar uma estrutura que evitasse a chegada de mineradoras às terras indígenas -; *British Survival International* – fundada em 1969 -; a *Cultural Survival* – fundada em 1972, pelo antropólogo americano David Maybury-Lewis, que tinha como foco a situação dos povos indígenas da Amazônia – e *Survival International* - fundada em 1969, com o nome de *Primitive Peoples Found*, após a comoção gerada na Inglaterra com a publicação de um artigo de Norman Lewis no *Sunday Times*, no qual ele denunciava os casos de abuso cometidos pela FUNAI contra os índios da Amazônia.

sobre a Discriminação Contra os Povos Indígenas nas Américas, levada a cabo em Genebra em 1977, conseguiu o apoio da Fundação Bertrand Russell¹³⁵, o que transformou a ideia original no IV Tribunal Bertrand Russel.

Para sua realização, dois integrantes do comitê organizador recorreram a diversos países do continente americano e estabeleceram contato com as principais organizações indígenas, assim como com diversas pessoas comprometidas com a causa indígena. A partir disso, divulgaram a realização do Tribunal, as condições para a apresentação de casos e garantiram a participação de diversos atores. Entre eles constavam antropólogos que trabalhavam com pequenos grupos indígenas amazônicos e organizações indígenas já consolidadas, como o Movimento Índio Tupaj Katari da Bolívia, e o Conselho Tribal Hopi dos Estados Unidos.

Segundo afirma o antropólogo mexicano Bonfil Batalla (1981), ainda que o Tribunal respondesse a uma iniciativa indígena, não era um tribunal indígena. Fato que gerou diversas reações como a ausência do Conselho Mundial de Povos Indígenas e o protesto de alguns de seus participantes. Ainda assim, o IV Tribunal Bertrand Russell chamou a atenção da opinião pública internacional e de diversas organizações políticas, religiosas e defensoras dos direitos humanos a favor da causa indígena.

Para sua realização, o comitê organizador recebeu e analisou mais de 40 casos e selecionou 13 casos que foram julgados. Entre os cinco casos brasileiros apresentados, que envolviam o ataque aos direitos dos povos indígenas no país, a fundação selecionou três: o dos Nambikuara¹³⁶, que sofreram a desapropriação sistemática de suas terras e a invasão deliberada de seu território com a construção da BR-364; o dos Kaingang da reserva Mangueirinha¹³⁷, que foram despojados de suas terras entregues a empresas particulares, ao

¹³⁵ A Fundação Bertrand Russell foi instituída em 1963 com o objetivo de levar a cabo os ideais de paz, justiça social e direitos humanos de seu fundador. Seu primeiro Tribunal foi realizado por Bertrand Russel e Jean-Paul Sartre para julgar crimes de guerra.

¹³⁶ O caso Nambikuara foi denunciado por Vicent Carelli, que acusava o governo brasileiro- o Ministério do Interior, a FUNAI, e o governo do estado do Mato Grosso- e o Banco Mundial da expropriação das terras indígenas. O Tribunal concluiu que houve uma atitude de desinteresse governamental pela proteção dos direitos dos indígenas. (*Boletim do CIMI*. CIMI, ano 9, número 68. Dezembro de 1980).

¹³⁷ O caso foi levado ao Tribunal por Wilmar R. D'Angelis que, nesse momento, era o coordenador do CIMI – Sul. O Tribunal concluiu que o caso exemplificava as condições de vida e os problemas que enfrentavam os

mesmo tempo em que a FUNAI estabelecia uma serraria que beneficiava ilegalmente a seus funcionários em território indígena,; e finalmente, o caso contra a atuação dos missionários salesianos acusados de práticas etnocidas contra os povos indígenas do rio Negro¹³⁸. Outros dois casos foram denunciados, um envolvia os Yanomami, que exigiam a demarcação de suas terras e a proteção de seus direitos contra as invasões, principalmente de garimpeiros; e o outro envolvia os Waimiri-Atroari que com a construção da BR-174, que cruzou o centro de seu território, sofreram grandes perdas populacionais.

A antropóloga Alcida Ramos (1998), ao analisar os eventos ocorridos em razão da realização do IV Tribunal Russell, no qual, segundo a autora, os índios provocaram o confronto entre a lógica dos direitos humanos e a do estado-nação, narra os acontecimentos ocorridos a partir da perspectiva de Mário Juruna, ou da proibição do governo federal de que ele realizasse a viagem à Holanda e participasse como presidente do jurado do Tribunal.

Como observado no capítulo II desta tese, durante o contexto de realização do Tribunal, em novembro de 1980, os militares ocupavam a direção da FUNAI e, nesse mesmo momento, Mário Juruna se destacava na arena política nacional por meio de suas gravações que buscavam expor os políticos e suas falsas promessas.

Ao ser convidado para participar do Tribunal Bertrand Russell, Mário Juruna solicitou à FUNAI assistência para tirar seu passaporte. O Coronel João Nobre da Veiga, então presidente da Fundação, concordou em auxiliar Juruna, com a ressalva de que ele não deveria, no evento, denegrir a imagem do país.

povos indígenas do sul do Brasil. A conclusão apontava ainda para o fato de que a constante falta de uma resposta adequada no marco das práticas jurídicas, que deveriam atender as demandas das sociedades indígenas, restringia a possibilidade de resolver legalmente os problemas e colocava a população indígena diante da ameaça iminente de seu desaparecimento. (*Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 9, número 68. Dezembro de 1980)

¹³⁸ Ao apresentar o caso do rio Negro, Márcio Souza fez um apelo ao Tribunal Russell no sentido de que este movesse uma campanha junto às organizações internacionais não governamentais que financiavam as atividades da Missão Salesiana no rio Negro, para interpelar o governo brasileiro na sua qualidade de cúmplice dos crimes cometidos pelas missões salesianas e que esse fosse o início de uma investigação de consciência sobre todas as missões religiosas que atuavam em áreas indígenas. (SOUZA, Márcio. *Caso das Missões Salesianas no rio Negro*. Apelo ao júri do IV Tribunal Russell. 25 de novembro de 1980).

Posteriormente, na reunião do Conselho Indigenista da FUNAI, foi negada a Mário Juruna a permissão para participar do Tribunal, tanto como parte do jurado quanto como mero observador. Para Nobre da Veiga, ao concordar com a presença de um participante no Tribunal, ele iria claramente assentir as acusações e recomendações daqueles indivíduos presentes no júri, o que não era de interesse do governo brasileiro (RAMOS, 1998).

Sobre a mesma questão, Mário Andreazza, então Ministro do Interior, declarou que o governo brasileiro não reconhecia nem a existência, nem a competência do Tribunal Russell para avaliar as políticas indigenistas brasileiras. Por esse motivo, não havia nenhuma razão para enviar representantes brasileiros à Holanda.¹³⁹

Essa não era a primeira vez que o governo brasileiro utilizava o passaporte como instrumento de controle da população e do movimento indígena nacional. Antes de Mário Juruna, em 1979, a FUNAI já havia proibido Daniel Matenho Cabixi de ir à Puebla, no México, para participar da Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, onde se discutiu sobre a evangelização na América Latina. O caso também se fez público, porém, segundo afirma Ramos (1998), seu efeito foi minimizado devido à repressão militar que, naquele momento, era mais violenta.

As repercussões do caso Juruna foram bem diferentes. Apoiado pela mobilização da sociedade civil, um advogado filiado a uma organização não governamental iniciou um processo contra o ministro Andreazza a favor de Juruna no Tribunal Federal de Recursos. Enquanto os juízes debatiam o caso, eram publicadas diariamente nos jornais nacionais notícias desde a Holanda. E assim como o governo brasileiro, os salesianos se encontravam sob forte ataque por causa dos efeitos negativos das denúncias feitas contra suas ações entre os povos indígenas.

Depois de intensa discussão, os juízes decidiram a favor de Mário Juruna ou “sancionaram a interpretação óbvia da lei, de que a tutela não é coerção” (CARNEIRO DA CUNHA, 1980, p.6). Entre os nove juízes que votaram contra a participação de Juruna no tribunal, um não declarou seus motivos, três declararam que um *habeas corpus* era

¹³⁹ JUSTIFICADA PROIBIÇÃO A JURUNA. *O Estado de São Paulo*. 12/11/1980.

inapropriado para o caso e cinco deles declararam que Mário Juruna não deveria ter um passaporte porque era relativamente incapaz. Dessa maneira, a FUNAI, agência tutelar dos indígenas no país, era quem deveria decidir sobre tal questão (RAMOS, 1998). Enquanto tudo isso acontecia, Álvaro Tukano tirou seu passaporte e voou para a Holanda.

Álvaro Tukano foi convidado para participar do Tribunal em outubro de 1980, quando estava em Pari Cachoeira esperando um avião da FAB que o levaria à capital do estado para, mais uma vez, prestar vestibular para medicina. Nesse momento, recebeu uma carta do jornalista Deocleciano de Souza convidando-o para servir de testemunha de acusação contra os salesianos do rio Negro, no IV Tribunal Russell. Álvaro Tukano percebeu esse convite como uma oportunidade de enfrentar os padres salesianos e defender os direitos indígenas na arena internacional. Era, segundo sua narrativa, o momento de “quebrar o tabu dos padres e freiras” que nunca souberam respeitar as cerimônias e ritos indígenas.¹⁴⁰

É no sexto capítulo de seu livro: “Passaporte Tukano”, que Álvaro relata sua viagem à Holanda. Em referência ao que havia acontecido com Mário Juruna, Álvaro Tukano inicia sua narrativa com o momento no qual tirou seu passaporte:

No dia 19 de novembro de 1980, às nove horas, eu e o Dr. Hildebrando Dias da OAB/AM, descendente do povo Mundurucú, fomos ao escritório da Polícia Federal. Vendo que eu estava acompanhado de um advogado fui atendido rápido e saímos felizes com o Passaporte N°. CA 713599 nas mãos. O que parecia difícil foi resolvido. Seguimos em direção ao escritório do CIMI, para dar notícias do meu passaporte. O pessoal gostou, e o Dr. Deocleciano de Souza, irmão do Márcio, me levou na loja da Varig para comprar minha passagem para Brasília. Às onze horas já estavam no aeroporto Eduardo Gomes. E foi desse jeito que vim para Brasília. Quando deu 17 horas os companheiros do CIMI me entregaram a roupa de frio e a passagem para o Aeroporto Internacional de Brasília. E sob a curiosidade de uma jornalista da Revista Veja, fiz a conexão para o Rio de Janeiro. Não deu para falar com a jornalista, o momento era inoportuno, era preciso guardar o segredo para não chamar a atenção do Ministro do Interior, o Coronel

¹⁴⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.193.

Mário Andreazza, e do Presidente da FUNAI, o Coronel João Carlos Nobre da Veiga, ambos militares de linha dura¹⁴¹.

Com o passaporte na mão, Álvaro Tukano iniciou mais um trajeto em sua narrativa. A maneira como chegou à Brasília – sua primeira parada antes de seguir para a Europa –, ou sua inserção definitiva no movimento indígena nacional, é percebida por ele como “um drible político” no governo brasileiro. Sem nenhum alarde, comprou suas passagens e partiu para Holanda. Alcida Ramos (1998) afirma que a FUNAI, ao saber da viagem de Álvaro Tukano se recusou a acreditar que ele era realmente índio porque ninguém na FUNAI o conhecia e porque seu sobrenome português evidenciava que ele não era indígena, demonstrando dessa maneira que dentro dos parâmetros de indianidade que regiam o órgão público os índios do rio Negro não eram índios.

Na Holanda, Álvaro Tukano conheceu jornalistas e indígenas de diversos países tomando conhecimento, assim, de suas reivindicações. Na ausência de Mário Juruna, Tukano foi convidado pelo antropólogo Guillermo Bonfil Batalla – presidente do Tribunal – a ler a carta enviada por Juruna aos participantes. Mário Juruna, que já era conhecido no cenário político nacional, aproveitou o incidente para denunciar mais um caso de repressão ocorrido durante o regime militar. As denúncias públicas eram uma maneira de atrair a atenção à causa indígena, criando uma situação embaraçosa para o regime militar no cenário internacional.

Senti-me arrepiado, emocionado, pois assim começávamos a formar o bom time de oradores, e estávamos no time mais importante do mundo, o IV Tribunal Bertrand Russell. Eu não era jogador de futebol da seleção brasileira, mas a sensação era parecida, pois estávamos ali defendendo os índios oprimidos dentro da própria terra. Sim, foi o momento importante.

Falei em Tukano, e disse à plateia que eu estava ali para defender os índios brasileiros, os latinos e outros que necessitam PAZ e LIBERDADE. Apresentei-me como DOHETIRO, meu nome de cerimônia tradicional que meu avô João IREMIRI me deu. E, disse-lhes que o nome Álvaro era

¹⁴¹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.196.

emprestado, porque os salesianos só batizam os índios do Rio Negro com nome de brancos ou de santos. E, falei: isso está errado!¹⁴²

A carta de Mário Juruna reclamava às autoridades brasileiras seu direito de participação no Tribunal reivindicando, dessa maneira, outra indianidade que não correspondia à projetada nesse momento pelo Estado. Por meio de sua correspondência, Mario Juruna acusava o governo federal, mas principalmente a FUNAI, de omissão e maus tratos aos povos indígenas no país.

No dia 25 de novembro de 1980, Álvaro Tukano e o jornalista Márcio Souza¹⁴³ apresentaram ao Tribunal o caso dos missionários salesianos no rio Negro. Álvaro narra:

Roterdã, Holanda, dia 25 de novembro de 1980 – O Caso dos Missionários Salesianos do Rio Negro/AM.

Os missionários salesianos se instalaram no rio Negro, em Uaupés, no ano de 1914. Portanto, passaram 66 anos de catequese/civilização ocidental que oprime ideológica e sistematicamente os saberes milenares dos pajés, curandeiros, ervateiros e dos caçadores. Infelizmente, a maioria dos índios não está preocupada com essas coisas e nem com a demarcação das terras, porque os salesianos, veladamente, negam a nossa existência de povos indígenas distintos. Esses missionários querem a integração imediata dos índios à comunhão nacional.

Hoje o escritor amazonense Márcio de Souza acusou as missões salesianas que atuam no Rio Negro. Disse que esses missionários esmagam a expressão religiosa indígena, causando com isso o crime de ETNOCÍDIO que consiste na desorganização social do grupo.

A organização social da maloca refletia a organização social do grupo e suas organizações política e de parentesco, e era o centro da vida religiosa. Os missionários, percebendo a importância da maloca na coesão do grupo, destruíram-nas o mais cedo possível para desorganizarem o povo e melhor dominá-los catequizá-los. Hoje em dia não existe nenhuma maloca no Alto

¹⁴² SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.202.

¹⁴³ Márcio Souza era, nesse momento, um destacado jornalista amazonense. Hoje ele é reconhecido também por seu trabalho como dramaturgo, ensaísta e cineasta. Foi presidente da Fundação Nacional da Arte entre 1995 e 2002.

Rio Negro do lado brasileiro. No lugar das malocas, existem casas de taipa típicas do interior do norte brasileiro, disse o Márcio, e continuou:

Os salesianos do Rio Negro executam até melhor que a FUNAI a política de extermínio sistemático dos índios, sendo uma verdadeira multinacional da fé que recebe todo o apoio econômico dos organismos do governo. Os salesianos praticam o ETNOCÍDIO sistemático dos índios Tukano e de outros desde 1915, através de um sistema educacional alienado, intromissão na estrutura tribal, desaculturação profunda, destribilização, proibição de conversarem a própria língua, racismo virulento, negligência genocida na medicina preventiva, exploração econômica criminosa e apropriação ilícita das terras indígenas tradicionais. Além disso, os salesianos vêm perpetuando crimes contra os indígenas nos 400 anos da história do Brasil.¹⁴⁴

Mais adiante o mesmo ressaltou que nos últimos tempos a maioria da Igreja modificou sua atitude, confessando seus erros do passado, quando era apenas aliada dos poderosos contra os oprimidos.

Perguntado pelo júri do tribunal se havia resistência entre os próprios salesianos a esse tipo de atitude, disse que houve, mas quem se opôs foi imediatamente expulso. Ele elogiou o CIMI Nacional e ressaltou que, atualmente, à exceção dos salesianos, já há muitos casos de missionários de outras ordens assassinados lado a lado com líderes indígenas por tentarem defender seus direitos. Acrescentou que os salesianos estão mais acuados dentro da própria Igreja e que, como todo animal acuado, se tornam cada vez mais opressores, vingativos e exterminadores de índios. Informou que eles estão registrando terras indígenas no nome da Ordem Salesiana, que tentaram boicotar a visita do Papa em Manaus e disse ainda:

Os salesianos promoveram um festival folclórico dos índios bem comportados para João Paulo II ver. Mas a coisa não ficou nisso, porque o Mário Juruna e outros líderes não aceitaram e forçaram, mesmo contra a segurança, um encontro com o Papa que ficou impressionado. O Papa até falou de Nações Indígenas, um critério que os salesianos e o governo brasileiro preferem ignorar, não os considerando como nações distintas, com costumes e línguas diferentes, e sim tentando forçá-los à fé católica e a serem brasileiros.

¹⁴⁴ Álvaro Tukano destaca em itálico a fala de Márcio Souza durante o Tribunal Russell.

Em seguida, elogiou as forças progressistas da Igreja Católica, mas condenou veementemente as missões protestantes. Isso causou impacto negativo, já que a Holanda é um país eminentemente protestante.

Feito isso foi a minha vez. Consertei o erro do Márcio e aproveitei em poucos minutos para defender as acusações do meu companheiro. Falei da importância da bebida sagrada KAHAPIÏ (Ayahuasca) que era oferecida nas grandes solenidades. Todas essas cerimônias foram proibidas pelos salesianos o que comprova, portanto, o crime de ETNOCÍDIO. Disse que os certos missionários mais parecem fascistas, que não deixam de ser ditadores, que ficam todo o tempo ao lado do governo federal que viola os Direitos Humanos. E apesar de não gostarem das nossas tradições, as freiras salesianas vêm explorando cnicamente o artesanato que vendem pelo preço alto aos turistas que vão visitar o Museu do Índio, em Manaus e em outras cidades. Para que fizeram então o voto de castidade e de pobreza? Questionei. Fiquei meio nervoso, pois era minha primeira palestra internacional e, concluí: o português para mim é uma língua emprestada. Não do meu povo! O pessoal gostou muito e bateram palmas.¹⁴⁵

Em sintonia com as críticas que vinham sendo formuladas à ação da Igreja Católica junto aos povos indígenas, Álvaro Tukano reafirmou as acusações elaboradas por Márcio Souza em relação ao etnocídio e ao genocídio, assim como acrescentou outras consequências da ação missionária para os povos indígenas, tais como a migração forçada aos centros urbanos, a recriminação das atividades cerimoniais indígenas e o combate às tradições locais. Márcio Souza censurou os militares que, com o consentimento das freiras, enviavam as mulheres indígenas do rio Negro para trabalhar como empregadas domésticas em Manaus, onde muitas delas acabavam se prostituindo. No jornal católico *Porantim* foi destacado os seguintes trechos de seu discurso:

As moças do colégio salesiano são as mais marginalizadas, pois muitas delas tomam cachaça e ficam dando escândalo à própria congregação educadora. Outras moças são mandadas, para a tristeza dos pais ou parentes, como empregadas domésticas nas casas dos militares da FAB que as freiras mandam só para agradarem os militares pelos serviços que eles prestam à região. Muitas mantêm um bom comportamento e outras são emprenhadas

¹⁴⁵ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.203-205.

ou andam nos lugares que são de gente de prostituição. Além disso, esquecem de sua terra ou de sua família e não querem voltar mais para as suas casas. Disso as freiras sabem, porém fazem de conta que desconhecem. Muitas vezes, as freiras dizem que elas estão fazendo uma promoção, mas para quem entende um pouco dessa realidade não tem nada de promoção (...).

Conversei com o padre Norberto Hohenschirer, de nacionalidade austríaco, e ele me disse que os nossos antepassados viveram em estado de orgia. Para que voltar a essa vida disse ele. Tal palavra orgia chocou o meu coração. No que pude concluir que os padres com esse tipo de pregação evangélica estavam destruindo o pouco que possuímos de nossas cerimônias. Era etnocídio. Também conclui que a educação dos brancos modificou a estrutura social dos povos indígenas.

Os antigos capitães ou tuxauas, com a chegada dos missionários, perderam o poder dos tempos tradicionais. Como no caso de Pari Cachoeira: quem deveria mandar ali seria a família Machado, no entanto, o chefe de lá é o Henrique Castro, porque tem apoio do bispo Dom Miguel Alagna. Todo mundo sabe que o Henrique é criminoso [...]. Hoje todo mundo sabe que a maioria dessa família [Machado] que devia tomar conta de sua terra se encontra em São Gabriel da Cachoeira e em Manaus (...).

Os nossos jovens sabem como viveram os gregos e fenícios: pelo contrário os nossos jovens não sabem como viveram nossos antepassados; tem vergonha de aprender ou medo de serem informados por pessoas que são contra nossa cultura porque eles não sabem que os nossos antepassados só se sentiam seguros quando eles possuíam a cultura de seus pais. Nossos jovens têm vergonha ou medo de conhecerem a cultura porque eles pensam que voltarão à vida primitiva, segundo as pregações de alguns padres ou freiras que dizem que isso nunca lhes fará progresso. Não existe autodeterminação porque sempre somos tutelados pelos salesianos.¹⁴⁶

Ao regressar da Europa, Álvaro Tukano não quis voltar ao rio Negro e, por um período, viveu com medo da retaliação dos missionários e dos indígenas que apoiavam os salesianos. No alto rio Negro, sua família sofreu represálias e seu pai pensou em mudar de

¹⁴⁶ SAMPAIO, Álvaro. O depoimento do líder Tukano, Álvaro Sampaio. *Porantim*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Número 25, dezembro de 1980, p.17.

cidade para algum lugar onde não conhecesse ninguém, mas foi convencido a se fixar em São Gabriel da Cachoeira. Passado algum tempo, decidiu se transferir para o Balaio, nas margens da estrada que liga São Gabriel à Cucuí, para onde algumas famílias indígenas haviam se deslocado devido à fartura de peixes. (PERES, 2003)

Antes da realização do Tribunal, o documento de acusação aos missionários salesianos, formulado por Márcio Souza, já circulava entre a imprensa dentro e fora do país, o que gerou um intenso debate entre alguns jornais nacionais. O jornal *Folha de São Paulo*, por exemplo, publicou uma série de reportagens de autoria do jornalista Carlos Alberto Luppi¹⁴⁷ condenando a ação das missões católicas. Com base na informação difundida desde o Tribunal, o jornalista afirmava que a perda identitária indígena e sua consequente marginalização social eram efeitos diretos da ação salesiana na região, que provocava a migração da população indígena para os centros urbanos onde estavam sujeitos à pobreza, ao desemprego e a prostituição (COSTA, 2012). *O Estado de São Paulo*¹⁴⁸, contrariando a posição assumida por Luppi, colocou-se a favor das Missões Salesianas e, embora admitisse que em alguns casos os religiosos tivessem implementado um método de aculturação e evangelização inadequada, defendia a ação da Igreja por ser a única presença civilizatória entre os povos indígenas da região (COSTA, 2012). O argumento elaborado por esse jornal se baseava na ideia de que os povos indígenas do rio Negro – legalmente incapazes – dependiam da ação missionária para “civilizar-se”, assim como outros povos indígenas do país dependiam da FUNAI para proteger suas terras. Esse mesmo raciocínio foi utilizado pelo jornal quando tratou da proibição determinada pelo governo militar sobre a viagem de Mário Juruna, pois afinal: “ou os indígenas são equiparados aos menores e incapazes em tudo ou em nada.”¹⁴⁹

¹⁴⁷ LUPPI, Carlos Alberto. Denúncia atribui massacre indígena aos salesianos. *Folha de São Paulo*. 03/08/1980; LUPPI, Carlos Alberto. Tribos indígenas do Rio Negro são exploradas. *Folha de São Paulo* 31/08/1980; LUPPI, Carlos Alberto. Índios vivem sob total dominação na região do rio Negro. *Folha de São Paulo*. 21/09/1980; LUPPI, Carlos Alberto. Índios rumo à total marginalização. *Folha de São Paulo*. 12/10/1980.

¹⁴⁸. O ESTRANHO INDIGENISMO EUROPEU. *O Estado de São Paulo*. 13/11/1980.

¹⁴⁹ O ESTRANHO INDIGENISMO EUROPEU. *O Estado de São Paulo*. 13/11/1980.

O debate suscitado pelas acusações levadas ao Tribunal Russell, caracterizado por afirmações sobre a incapacidade intelectual indígena justificadora do regime tutelar, revela os termos nos quais se fundava a discriminação que sofriam os povos indígenas no país, ou para os fins desta pesquisa, a maneira pela qual se concebia a indianidade na arena de diálogo e disputa política indígena e indigenista nacional. Como um novo ator nesse cenário, posicionando-se contra essa perspectiva discriminatória e os abusos cometidos pelas Missões Salesianas, o IV Tribunal Russell emitiu o seguinte veredito:

Leis internacionais violadas:

Genocídio: pela destruição das bases físicas de sobrevivência dos povos indígenas do Rio Negro.

Etnocídio, pelo esforço sistemático e ininterrupto para desintegrar a cultura, proibir os costumes, perseguir as tradições e impedir o uso das línguas. (...)

Violação do princípio de não discriminação, negando expressamente e anulando na prática os direitos dos povos indígenas por motivos raciais e pela imposição de uma política de integração que nega suas possibilidades de sobrevivência como povos.¹⁵⁰

A internacionalização da luta pelos direitos indígenas, que se deu com a participação de diversas organizações e entidades internacionais que apoiavam a causa indígena e a defesa de seus direitos, deu novos significados à vulnerabilidade e a marginalidade na qual se encontravam essas populações, ampliando sua capacidade de reivindicação. Através de um processo de inovação criativa, as exigências indígenas se apropriaram do horizonte dos direitos humanos, no qual se baseava as sanções do Tribunal Russell. Com isso, a apropriação ilegal de terras indígenas, a destribalização e a instalação de um sistema educativo autoritário se transformaram em vocabulário comum das interpelações indígenas no alto rio Negro.

A condenação da Missão Salesiana ganhou repercussão na mídia, e seguindo as mesmas linhas de argumentação apresentadas anteriormente, foram emitidas opiniões a favor e contra ao veredito do Tribunal. A Igreja, por meio do *Boletim da Conferência*

¹⁵⁰ *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 9, número 68, dezembro de 1980, p.25.

Episcopal Latino-Americana publicado pelo Vaticano, considerou falsas as acusações do Tribunal Russell, e qualificou de “deplorável” a atitude do tribunal por não ter convidado representantes da ordem para se defender das acusações¹⁵¹. De parte da Prelazia do rio Negro, o bispo D. Miguel Alagna negou as práticas de genocídio e etnocídio, de exploração econômica e a posse ilegal de terras. Alegou que não foi informado em tempo hábil para defender-se das acusações e garantiu que esse julgamento não afetaria as atividades missionárias.¹⁵²

Desafiados por essas denúncias, os salesianos tiveram que transformar sua perspectiva de ação. Do ataque violento às instituições e valores indígenas, passou-se à sua defesa. Por meio de uma reformulação de seus princípios e programas, a Missão Salesiana passou a atuar na formação dos povos indígenas da região enfatizando o “desenvolvimento comunitário” através de cursos de formação de professores, líderes locais e agentes pastorais, como informa Peres (2003). Nesse novo projeto, os internatos foram substituídos pela presença dos missionários nos povoados com o objetivo de aproximar mais a Igreja da população e, com isso, organizá-los para se tornarem os sujeitos de sua liberação material e espiritual (PERES, 2003). Associando, dessa maneira, a ação missionária salesiana no alto rio Negro com a ação desenvolvida pelo CIMI.

ÁLVARO TUKANO EM MOVIMENTO

Sem trabalho, sem aula e só vendo outros comerem bem... Assim não dava mais para viver em Manaus. O jeito era sair e conhecer outros índios que tivessem os problemas fundiários. Passando o tempo no dia 6 de março de 1981, fui visitar alguns companheiros do CIMI e fiquei sabendo da 1ª Assembleia Indígena do Nordeste em Garanhuns/PE. No dia seguinte, pela manhã, recebi a visita do Renato Athias, na casa de minha tia Ana. Sem dizer muita coisa, este me trouxe a passagem aérea e um pouco de dinheiro de ajuda de custo, porque eu faria a viagem durante um mês para organizar o movimento indígena. Assim às 4 da madrugada, saí de Manaus com

¹⁵¹ SANTA SÉ RECHAÇA ACUSAÇÃO DE GENOCÍDIO NA AMAZÔNIA, *O Globo*. 28/01/1981.

¹⁵² BISPO CONTESTA TRIBUNAL RUSSELL, *A Crítica*. Caderno Cidade, quinta-feira, 27/11/1980, p. 3.

destino à Belém. A moeda era mal cotada e, gastei cem cruzeiros tomando o café no aeroporto de Belém.¹⁵³

Impossibilitado de seguir vivendo no rio Negro devido à perseguição que sofria, Álvaro Tukano passou a se deslocar pelo país e fora dele como porta voz das populações indígenas. Depois de sua participação no Tribunal Russell, identificado como representante e porta-voz dos povos indígenas, Álvaro Tukano era constantemente requisitado para falar sobre a questão indígena.

Belém – São Luís – Recife. No Recife, Álvaro Tukano conta que se perdeu, pois não conhecia a cidade, mas logo seguiu viagem para Garanhuns, onde se encontrou com Fábio dos Santos, representante do CIMI Nordeste e, onde participou da Assembleia Indígena. De Garanhuns, Álvaro seguiu para Olinda. Lá encontrou seu “amigo” Jarbas Vasconcelos, do MDB (Movimento Democrático Brasileiro), que o colocou em contato com a imprensa pernambucana para que falasse sobre “assuntos indígenas”.

De lá para Brasília. Na capital federal, Álvaro Tukano se hospedou na casa da jornalista Memélia Moreira, quem havia conhecido durante sua viagem à Holanda. Ela o apresentou ao “jovem Marcos Terena”. Sobre esse primeiro encontro, Álvaro conta que conversaram e ficaram amigos: “de passo a passo demos a tonalidade em nossos discursos”.¹⁵⁴

Mas sua jornada não para por aí:

As reportagens que fiz em Manaus e Recife me deram saldo positivo depois que voltei do IV Tribunal Bertrand Russell. Fiz outras reportagens em Brasília para chamar mais a atenção das autoridades da FUNAI. E, através de amigos imediatos, fui conhecer o senador Ronam Tito, MDB/MG, um homem honesto e religioso que apoiava a questão indígena. Outro Senador foi Severo Gomes, MDB/SP, que apóia a demarcação do território Yanomami e o Deputado Federal Ulysses Guimarães, MDB/SP, um grande político que apóia os movimentos sociais no Congresso Nacional para acabar com a ditadura militar. Então, percebi que temos aliados e que poderíamos

¹⁵³ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.210.

¹⁵⁴ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.211.

continuar a fazer palestras nos sindicatos, escolas e universidades, coisa que não encontrei igual oportunidade na cidade de Manaus, por ser uma colônia das multinacionais/Zona Franca que não soma com nenhum projeto político social para sobrevivência para os povos que habitam na Amazônia.¹⁵⁵

De Brasília, Álvaro seguiu para Patos de Minas –MG, onde tinha sido convidado, com Marcos Terena, para dar uma palestra no Dia do Índio. À noite, uma multidão se concentrou na praça da cidade para “ver os índios falarem”:

primeiro falaram os dirigentes da comissão organizadora. Falaram sobre os grandes avanços dos projetos das multinacionais na Amazônia que, com o apoio do Banco Mundial, abrem as estradas e cortam os territórios dos povos indígenas, que expulsam os pequenos agricultores, ribeirinhos e índios para introduzir o gado (...). Falaram muito sobre o projeto JICA ¹⁵⁶ do governo federal que irá desapropriar a terra dos pequenos agricultores que, sem dúvida, a situação fundiária no Brasil é um assunto sério (...)

Depois de mais de 40 minutos de fala dos oradores locais foi a nossa vez. O Marcos Terena falou da situação geral dos povos indígenas do Brasil, deu os exemplos negativos dos dirigentes da FUNAI no tocante à tutela e demarcação das terras, que a FUNAI emitia as certidões negativas para favorecer os grandes projetos de ocupação desenfreada da Amazônia e outros que favoreciam os grandes fazendeiros e não estavam demarcando as terras indígenas. Depois eu falei da situação indígena no Rio Negro e contei como fora a minha participação e a de Mário Juruna no Tribunal Russell na Holanda. Contei-lhes as dificuldades que os índios e agricultores enfrentam para conseguir o pedaço da terra, e, enquanto isso, vem o Banco Mundial cheio de dinheiro para emprestar e que, através de grandes grupos econômicos que tem interesse em explorar os minérios, a madeira e mão de obra barata dos colonos vindos do sul do Brasil, corrompe o governo brasileiro para implantar os projetos de colonização e matar a nossa Amazônia e nossos povos indígenas. Falei que o governo brasileiro não entende da Amazônia e a considera como “terra vazia” e, que deve ser ocupada para “integrar para não entregar” – lema do Projeto Rondon. Eu falei que as terras da Amazônia têm dono sim, que são os povos indígenas e

¹⁵⁵ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.211-212.

¹⁵⁶ Projeto de Cooperação Internacional Brasil - Japão.

seus descendentes, os ribeirinhos e os seringueiros que vivem como nós. Por isso, defendi a demarcação das terras indígenas na Amazônia e no resto do Brasil e, inclusive, a dos seringueiros para tirá-los das mãos dos seringalistas e dos fazendeiros que cometem crimes ambientais.¹⁵⁷

Com o objetivo de organizar o movimento indígena nacional, Álvaro Tukano percorreu o país dedicando-se a denunciar as condições nas quais se encontravam as populações indígenas e a estabelecer relações com aqueles atores interessados em apoiar a causa indígena. Esse percurso é reconstruído pelo autor, como se pode observar nos trechos aqui destacados, por meio da descrição dos eventos nos quais participou, da transcrição de suas falas e das relações que estabeleceu. Através destas últimas, Álvaro elabora o mapa de eventos e vínculos que compõem a trama do *middle ground*. Esses breves fragmentos exemplificam a correlação, já apontada no presente trabalho, entre a maneira como Álvaro Tukano narra sua trajetória política e a maneira dos indígenas do alto rio Negro de contar os eventos a partir dos quais o mundo veio a se constituir. Em ambas são destacados seus deslocamentos ou o percurso no qual o autor fez história e teceu relações.

Ao traçar o trajeto de sua empreitada política, onde conheceu esses diversos atores e conformou alianças, Álvaro Tukano descreve os eventos nos quais esteve presente relacionando as estratégias que utilizou na sua procura por fomentar o movimento indígena. Dessa maneira, explicita sua criatividade e revela que seus discursos, ou a fala emitida para os não indígenas, assim como as alianças feitas com políticos e lideranças, eram as maneiras pelas quais ele concebia sua atividade política.

A UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS

Entre os dias 26 e 30 de abril de 1981, Álvaro Tukano foi para São Paulo para participar, com diversos líderes indígenas, no encontro Índios: Direitos Históricos. A ideia do encontro tinha surgido durante a segunda reunião de entidades de apoio à causa indígena, realizada no ano anterior, por sugestão de D. Tomás Balduino, vice-presidente do CIMI. O encontro sobre direito indígena contou com a participação de representantes de

¹⁵⁷ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.213.

trinta e dois povos indígenas e trinta entidades de apoio. A reunião foi realizada com o apoio financeiro da MISEREOR¹⁵⁸ e com a colaboração dos dominicanos, que cederam as instalações onde aconteceu o encontro.

O evento que reuniu 250 pessoas foi, nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha (1980), uma novidade, pois propunha uma reunião de representantes indígenas da qual uma comissão composta de emissários da Comissão Pró-Índio – SP, do CIMI e da Secretaria Executiva ficaria responsável. A novidade, segundo a antropóloga, estava em seu caráter híbrido, ou na conjunção de índios e não índios para discutir a questão indígena. Foi a primeira reunião urbana em que os índios ocuparam todo o espaço e, como tal, foi um espaço de debate dos representantes indígenas de diversas regiões.

A reunião tinha quatro propósitos principais: 1) sensibilizar a opinião pública para a ameaça de alteração da legislação vigente (Estatuto do Índio) que permitiria a emancipação compulsória dos índios; 2) retomar uma visão não paternalista da política indigenista, enfatizando que os índios tinham direitos específicos relativos à sua condição histórica; 3) ouvir e divulgar as reivindicações específicas de cada grupo indígena e proporcionar a troca de informações entre os próprios índios e; 4) realizar um encontro nacional de entidades de apoio à causa indígena.¹⁵⁹ Com esses objetivos foram realizadas três atividades públicas, um debate jurídico e duas apresentações coordenadas pelos índios. Porém, essa reunião se destaca na história do movimento indígena do país pela eleição para a renovação da diretoria da União das Nações Indígenas. Para compreender a importância dessa eleição retomo, aqui, alguns eventos anteriores que esclarecem a maneira pela qual se configurou a entidade de representação indígena.

¹⁵⁸ A MISEROR foi fundada em 1958, na Alemanha, e é uma instituição episcopal de cooperação para o desenvolvimento. Financiou, no Brasil, na década de 1970, diversas atividades realizadas pelas organizações civis que apoiavam os povos indígenas como também a própria União das Nações Indígenas.

¹⁵⁹ ÍNDIOS: DIREITOS HISTÓRICOS. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1980.

Um ano antes, um grupo de estudantes indígenas residentes em Brasília¹⁶⁰ reivindicou o apoio da FUNAI para que pudessem concluir seus estudos na capital federal. Para tanto, a Fundação deveria conceder aos estudantes bolsas de estudo e alojamento (SANT’ANA, 2010). Esse grupo inicial, como descrito no capítulo II, conformou a União das Nações Indígenas (UNIND), que se lançou oficialmente em abril de 1980 e tinha na figura de Marcos Terena seu principal representante. O objetivo da entidade era, segundo Terena, congregar os esforços dos índios para que lutassem por uma política indigenista em benefício do próprio índio.¹⁶¹

Marcos e Carlos Terena, que tinham ido a Brasília para melhorar suas condições de vida, exerciam um modelo de liderança que gerava desconfiança entre os líderes de suas aldeias. “O fato de viverem afastados de suas comunidades de origem e de manterem-se custeados pela FUNAI, gerava desconfiança quanto ao real compromisso de luta pela causa” (DEPARIS, 2007, p.93).

Em agosto do mesmo ano, via sua primeira circular, a União das Nações Indígenas – UNI, outra organização indígena, se apresentou publicamente. Essa entidade se originou durante o Seminário de Estudos Indígenas do Mato Grosso do Sul, realizado durante a Semana do Índio em 1980.

O Seminário reuniu, em Campo Grande, representantes de 15 povos indígenas que trouxeram consigo uma série de questões a serem debatidas. A proposta final, apresentada tanto pelos indígenas presentes, tais como Marçal de Souza e Mário Juruna, como pelo antropólogo Darcy Ribeiro, que também participava da reunião, foi a criação de uma entidade que se encarregaria de representar e unificar as lutas dos povos indígenas do país. Para Darcy Ribeiro, essa nova organização deveria se chamar: “Comissão formada para a Irmandade Indígena” (Carmen Junqueira *em entrevista concedida a mim em dezembro de 2011*).

¹⁶⁰ Nesse momento os alunos viviam na Casa do Ceará, instituição criada e administrada pela FUNAI onde viviam os estudantes indígenas que se preparavam para o vestibular ou já eram alunos da Universidade de Brasília.

¹⁶¹ EM BRASÍLIA ÍNDIOS LANÇAM A UNIND. *A Folha de São Paulo*. 17/04/1980

Por ocasião do encerramento das atividades do Seminário, depois de diversos debates e discussões, no dia 19 de abril de 1980 decidiu-se pela criação da entidade que passaria a representar os interesses dos povos indígenas do país. Esta seria composta apenas por indígenas, mas contaria com o apoio de não indígenas. Após sua fundação, a UNI de Campo Grande se reuniu duas vezes. Na primeira delas, em junho de 1980, se discutiu e se aprovou o estatuto da nova organização que foi conformado com o apoio dos juristas Dalmo Dallari e Alan Monroe. O estatuto definia que a UNI deveria:

representar as nações e comunidades que dela vierem a participar, promover a autonomia cultural e a autodeterminação das nações e comunidades e sua colaboração recíproca; promover a recuperação e garantir a inviolabilidade e demarcação de suas terras e uso exclusivo de riqueza nelas existentes; e assessorar indígenas e suas comunidade e nações no reconhecimento de seus direitos e na elaboração e execução de projetos culturais e de desenvolvimento comunitário.¹⁶²

Discutido e aprovado o estatuto, decidiu-se pela indicação de uma diretoria provisória que se responsabilizaria pela tarefa de mobilizar a opinião pública e os povos indígenas na tentativa de conscientizar os diversos grupos da importância de participarem dessa nova entidade. Foram então eleitos como representantes provisórios da UNI de Campo Grande: Domingos Veríssimo Marcos – presidente; Marçal de Souza - vice-presidente; Paulo Amorim Bonifácio, Reginaldo Miguel, Calixto Francelino e Marcelino Pereira.

Sobre sua fundação, Marçal de Souza Tupã-Y afirmou:

a UNI é o resultado da conscientização do índio; essa organização quer dizer: União das Nações Indígenas. Porque hoje nós temos o órgão federal para defender o índio o que não acontece. Existe o Estatuto do Índio que no papel é muito bonito. Mas é tudo no papel. Concretização mesmo não existe. Consciente disso: nós índios, procuramos nos unir para ter força para reivindicar os nossos direitos com relação a terra que ocupamos. (...) Eu há muitos anos já pensava na

¹⁶² UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. *Circular n. 1*. Campo Grande, 22 de agosto de 1980, p.1

União. E, um grupo de estudantes índios em Brasília, sem ninguém falar para eles, também já pensava como eu.¹⁶³

Como entidade representativa, a UNI, por meio de seu presidente e de seu vice-presidente, esteve presente nos encontros que se deram pela ocasião da visita do Papa João Paulo II ao país – em junho e julho -, bem como na reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, realizados em 1980.

Com a criação da UNI de Campo Grande, surgiu um impasse com a entidade que tinha sido criada em Brasília por Marcos Terena. Esse conflito se estendia não somente às famílias Terena envolvidas, pois Domingos Veríssimo era tio de Marcos Terena, mas também às organizações que forneciam apoio logístico a ambas as instituições. Na circular difundida pela UNI fundada em Campo Grande, se afirmava que o nome da organização tinha sido cedido por índios Karajá e Bororo, estudantes em Brasília, que o utilizavam para a organização fundada por eles pouco antes. Tal fato indicava certa continuidade entre ambas as organizações. Para a antropóloga Maria Helena O. Matos (1997), essa continuidade não se devia a uma dependência histórica entre a UNI de Brasília e a UNI de Campo Grande. Antes, era somente um recurso narrativo utilizado com o objetivo de subtrair o conflito entre as duas organizações e legitimar a UNI de Campo Grande como um órgão representativo do movimento indígena nacional.

Para resolver a disputa que surgiu com a existência de duas organizações indígenas que pretendiam representar nacionalmente e dar apoio instrumental ao movimento indígena, foi decidido que haveria uma reunião em São Paulo para a unificação de ambas e para a eleição de uma nova diretoria (SANT'ANA, 2010).

Em São Paulo, durante o encontro Índios: Direitos Históricos, a votação foi feita a portas fechadas, com a participação exclusiva dos representantes indígenas. Álvaro Tukano, que passou a fazer parte desse processo apenas em São Paulo, caracterizou em seu livro esse dia como o “dia mais agitado dos índios”:

¹⁶³ SOUZA, Marçal. União das Nações Indígenas. *Borduna*. Volume 3, número 5, s/d. Entrevista concedida à Comissão Pró-Índio.

Estamos numa manhã agitada por parte das lideranças indígenas que se encontram hospedadas no Estádio do Pacaembu. Porque será? Todos agitados, curiosos. Por exemplo, o Cacique Mário Juruna é o mais nervoso de todos e, tão cedo, de madrugada, extraordinariamente, convocou os líderes de sua confiança para um debate preliminar. Era bem cedo, a maioria de lideranças ainda estava dormindo e desconhecem o barulho do Juruna. O Sr. Domingos Veríssimo Marcos, Presidente Provisório da UNI Nacional, se espantou com o barulho, acordou desconfiado. Na verdade deve ter ouvido algumas palavras proferidas pelo Mário Juruna contra ele. E foi mesmo, pois este companheiro gosta de centralizar o poder e não respeita a posição política de outros líderes jovens de sua tribo. (...)

Os momentos foram se passando e, sob o comando do companheiro Mário Juruna, em meio a tanta confusão de fala alta, todos os líderes que já haviam acordado, sentados nas cadeiras numa sala pequena, aguardavam ansiosos para ouvir as palavras de ordem do dia. Os índios subiam e desciam para se vestir, alguns tomavam banho e outros partiam em direção aos quartos para apressar os companheiros, para acordar os lentos. Todos estão curiosos e ninguém sabe o que poderá acontecer nos minutos posteriores. (...)

Assim, o Juruna anda nervoso, apressado... Assim, em seguida, convoca os amigos para dar apoio ao movimento indígena e diz que é para corrigir os erros do governo federal. Em resumo: o Mário quer criar a Federação Indígena e, mais uma vez, faz críticas duras aos dirigentes do Estado brasileiro, a FUNAI que não cumpre o seu papel.

Nesse momento os líderes ficam admirados e outros se perdem no espaço e no pensamento. O Juruna se aproveita do tempo para dar nova mensagem em português “primário”, difícil e fácil ao mesmo tempo para todos os líderes, pois ele pensa rápido e joga os objetivos claros. Ele convoca todos os líderes para uma eleição para escolha de dirigentes nacionais. É confusão animada para solucionar o problema do índio brasileiro, diz. E pede para pensar direito, rápido, e aprovar a convocação da eleição imediata. Enfim, todos aprovam. (...)

Depois da fala dos líderes, o Mário Juruna abriu o jogo. Disse que vai concorrer para as eleições para deputado federal, pois achava importante

chegar ao Congresso Nacional, a fim de discutir com os demais parlamentares sobre a situação dos povos indígenas do Brasil.¹⁶⁴

Após esse anúncio, os participantes indígenas passaram, então, a discutir a eleição da nova direção da UNI – que nesse momento parecia unificar-se.

Depois de muito bate-boca, o Domingo Veríssimo se sentiu cansado e teve que ceder o espaço para os novos líderes indígenas do Brasil. A UNI de Campo Grande foi muito criticada, pois durante um ano essa entidade pouco fez pela causa indígena e não cobrou quase nada da FUNAI. O Domingos tentou convencer mais uma vez, e levou mais pressão dos líderes. Foi uma briga de alto nível de índio com índio, de índio com branco de entidades, de branco para branco e muita correria de ideias. Uma verdadeira loucura...¹⁶⁵

Foram, então, apresentados os candidatos à presidência da UNI e decidiu-se que o mais votado seria o presidente, o segundo o vice-presidente e o terceiro o secretário. Álvaro relata:

sem dúvida esse foi o momento mais importante em que construímos, democraticamente, o movimento indígena no Brasil. Todos votaram num país por onde ninguém votava ainda para o Presidente da República. Nasceu a “flor da esperança para os povos indígenas”, resultado de uma ação integrada de nossos povos ali representados. Os oprimidos, índios e camponeses, os trabalhadores urbanos querem as mudanças de nossos governantes. Os índios querem a expressão própria para defender os seus territórios. Por isso assim foi o resultado dessa eleição:

Presidente: Mariano Justino Marcos – Terena, 58 votos; Vice-Presidente: Álvaro Fernandes Sampaio – Tukano, 8 votos; Secretário: Lino Pereira Cordeiro, 5 votos.¹⁶⁶

¹⁶⁴ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.215-216.

¹⁶⁵ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.219.

¹⁶⁶ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.222-223.

No dia 28 de abril de 1981, foi apresentada publicamente a União das Nações Indígenas. A organização tinha o objetivo de representar os indígenas de todo o território nacional e “acima de tudo tratar dos problemas dos índios com base na lei existente e cobrar tudo aquilo que está previsto em lei e que a FUNAI e qualquer outro órgão têm a obrigação de realizar”.¹⁶⁷

Mesmo após a eleição e a apresentação pública da nova diretoria da União das Nações Indígenas, Domingos Veríssimo, já de volta à Aquidauana, questionou, durante a Primeira Assembleia da União das Nações Indígenas realizada entre os dias 2 e 6 de maio de 1981, logo após as eleições, o resultado daquelas junto a seu grupo de apoio. Veríssimo declarou a ilegalidade das eleições realizadas “fora de casa”¹⁶⁸ já que, segundo ele, o processo de votação não obedecia ao estatuto da UNI fundada em Campo Grande dentro outros motivos, porque não estavam presentes todos os membros da diretoria provisória da entidade. Após intenso debate entre os participantes desse novo encontro, ficou decidido que em cinco meses seria feita uma nova reunião para eleger a diretoria definitiva da UNI¹⁶⁹.

Com a repercussão criada, Marcos decidiu deixar formalmente a UNI em 1982, mas dando continuidade às atividades da UNIND até meados de 1985, e não mais como uma associação formalizada, mas, sim, como um movimento, pois acreditava que dessa forma teria mais liberdade de ação (...). (SANT’ANA, 2010, p.103)

O conflito pela direção da UNI pode ser lido de diferentes maneiras. Por um lado, pode ser entendido como uma disputa entre tio e sobrinho pelo espaço dentro do movimento indígena, mas também pela possibilidade de ampliar suas influências dentro das terras indígenas Terena do Mato Grosso do Sul, “haja vista que os parentes ligados a ambos possuem importante influência, principalmente na Terra Indígena Taunay/Ipegui, onde são

¹⁶⁷ TERENA, Marcos. Eleição UNI. Índios: Direitos Históricos. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. São Paulo: Comissão Pró-Índio. 1980. Pp.44-45.

¹⁶⁸ UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. 1ª Assembleia das Nações Indígenas. Aquidauana de 2 a 6 de maio de 1981.

¹⁶⁹ SAMPAIO, Álvaro. Sem título (Cópia de Documento) Aquidauana, 1 de maio de 1981.

conhecidos como uma grande linhagem de importantes líderes espirituais” (SANT’ANA, 2010, p.105).

Por outro lado, ou ao mesmo tempo, podemos entender essa disputa como um conflito geracional. Dado que demonstra, em ambos os casos, que as especificidades culturais que marcaram a definição de um espaço e um agente mediador indígena surgiram, também, a partir de negociações e disputas internas ao grupo.

Sobre a disputa interna, Álvaro Tukano escreve:

a presença de lideranças jovens [Marcos Terena] não agradava os dirigentes da UNI Terena. Na concepção deles, só os velhos poderiam comandar a política. Ficou claro assim que havia uma briga de família dos Terena pelo poder. A falta de confiança era o que predominava.¹⁷⁰

Como agentes do projeto de uma nova representatividade indígena, os líderes e porta-vozes incluíram nessa arena não somente suas reivindicações como suas próprias disputas e negociações. Posteriormente, Marcos Terena¹⁷¹, ao comentar sobre as disputas entre os membros da UNI afirma:

mas, acontece que as etnias elas têm a sua forma de se organizar, de se defender e isso deve ser mantido, se não você globaliza, há a autonomia de cada povo, e isso nós aprendemos naquela época com os grandes chefes, eles não deixavam outra pessoa falar por eles. E, nem nós, que tínhamos a língua portuguesa fácil, nós éramos estudantes, e a gente começou a respeitar isso como uma coisa que marcava a diferença. Isso também gerou contradição entre as organizações de apoio ao índio, eles achavam que não deveriam representar, e isso não aconteceu (Marcos Terena *em entrevista concedida a BICALHO*, 2010, p. 396).

Mas, como bem apresenta Graziella Sant’ana, enfatizar o conflito entre tio e sobrinho seria excluir todas as outras articulações e fatores que faziam parte da composição dessa arena, haja vista que diversos segmentos sociais tinham interesses específicos na

¹⁷⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.217.

¹⁷¹ Em abril de 1982, Marcos Terena anunciou seu desligamento da UNI. Como justificativa, afirmou em carta enviada à secretaria executiva da entidade que esta estava se transformando em um organismo burocratizado, o que era inadmissível para uma instituição que pretendia representar aos povos indígenas do país (PRESIDENTE DA UNIND SE DEMITE. *O Estado de São Paulo*. 30/03/1982).

conformação e atuação da União das Nações Indígenas, e viam na figura dos jovens estudantes indígenas uma ameaça à condução dos processos desenvolvidos até aquele momento:

a FUNAI achava que os jovens eram orientados para serem comunistas, e o CIMI achava que por terem bolsa da FUNAI, estavam orientados por ela para criar uma situação e neutralizar as assembleias (Marcos Terena *em entrevista concedida a SANT'ANA* 2010, p.105).

Com base no discurso reivindicatório dos direitos indígenas – criado a partir da apropriação indígena do discurso jurídico estatal – a UNI foi criada como um projeto capaz de mobilizar e criar alianças a fim de contrabalançar a pressão existente contra essa população. Porém, como pode ser observado no processo de criação e surgimento da entidade, mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, essa simbolização não se reduziu às suas formas canônicas e manteve a especificidade cultural de cada grupo. De mesmo modo, a UNI também exacerbou as diferentes concepções sobre seus significados entre os não indígenas.

O processo de conformação da União das Nações Indígenas demonstra que para compreender a interação entre indígenas e entre indígenas e não indígenas é necessário entender como cada grupo articula a diferença, por meio da qual formula suas práticas discursivas e políticas. Nesse espaço de disputas e diálogos, durante seus primeiros anos de existência, o principal desafio da UNI foi enfrentar ao Estado que, por meio da FUNAI, buscava deslegitimar sua representatividade e evitar seu funcionamento.

Antes mesmo da tentativa de unificação das entidades de representação dos povos indígenas, o governo militar já demonstrava preocupação com o surgimento da UNI. Uma das primeiras medidas foi pressionar aos alunos indígenas sediados em Brasília a que retornassem as suas aldeias de origem¹⁷². Nas correspondências trocadas entre o Serviço Nacional de Informação, o Ministro do Gabinete Civil General Golbery do Couto e Silva e o Ministro do Interior Mario Andrezza evidencia-se essa inquietação. Além disso, por meio das cartas é possível apreender a total dependência da FUNAI aos setores repressivos da

¹⁷² ÍNDIOS ESTUDANTES NO DF PODEM SER EXPULSOS. *Folha de São Paulo*. 27/01/1981.

ditadura; as tentativas de reformular a tutela, principalmente com relação aos novos líderes indígenas; e, também, a busca pela proibição da existência da UNI, já que esta significaria “o surgimento de um organismo conturbador das relações entre o Estado e os silvícolas”.¹⁷³

A carta do Serviço Nacional de Informação destinada ao General Golbery manifestava objeção a que se permitisse o surgimento de uma “pessoa jurídica” com a finalidade de representar a população indígena, pois tal associação poderia constituir objetivos conflitantes com os da FUNAI. Aconselhava-se, assim, o reexame da matéria pela FUNAI, com o objetivo de prevenir que os índios ou seus “padrinhos” tentassem constranger o governo a legitimar o organismo por eles criado, já que, segundo a mesma carta, a UNI só existiria de fato se o órgão tutelar a assistisse e sancionasse.

A carta termina com a seguinte recomendação:

Vale endossar a proposta implícita na manifestação da Procuradoria da FUNAI, de que se promova imediata revisão do Estatuto do Índio, para que não persista sendo tal lei fonte de situações tão absurdas quanto as referidas no parecer e outras, como a de um índio evidenciadamente já integrado à comunhão nacional, apto a reivindicar e a criar, que celeuma na Imprensa, que não abdica da irresponsabilidade penal mas quer ausentar-se do País para integrar “tribunal” no Exterior.¹⁷⁴

Com base nas conclusões acima citadas, o General Golbery do Couto e Silva orientou a FUNAI a que se abstivesse de qualquer providência ou ajuda tendente a estimular a constituição da UNI.¹⁷⁵

Após as disputas iniciais, que transcendiam as relações internas à entidade e que levaram, entre outras coisas, à saída de Marcos Terena, a UNI passou por um período de reestruturação. Ao longo da década de 1980, a organização indígena buscou, como diversos movimentos sociais do período, sua institucionalização.

¹⁷³ CARTA DA AGÊNCIA CENTRAL DO SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÃO AO MINISTRO DA CASA CIVIL, GENERAL GOLBERY DO COUTO E SILVA. (Cópia de Documento), s/d, p.2.

¹⁷⁴ CARTA DA AGÊNCIA CENTRAL DO SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÃO AO MINISTRO DA CASA CIVIL, GENERAL GOLBERY DO COUTO E SILVA. (Cópia de Documento), p.3.

¹⁷⁵ CARTA DO MINISTRO DA CASA CIVIL, GENERAL GOLBERY DO COUTO E SILVA AO MINISTRO DO INTERIOR MARIO ANDREAZZA (Cópia de Documento). 24 de novembro de 1980.

Em junho de 1982, a UNI realizou em Brasília, com o apoio do CIMI, o Primeiro Encontro de Povos Indígenas. Neste, estiveram presentes 228 representantes de 47 povos indígenas. Na reunião foi criada a Coordenação Nacional da UNI, com Álvaro Tukano como seu coordenador. Desaparecia, assim, as figuras de presidente, vice-presidente e secretário, ao mesmo tempo em que não se definia com clareza as funções do coordenador.

No ano seguinte, com o objetivo de fortalecer a organização regional dos povos indígenas, a UNI passou a promover a formação de entidades regionais. Sem uma estratégia muito clara, foi formado o Conselho Indígena que contou, no seu início, com mais de 40 conselheiros. Além dos conselheiros, também foram eleitos 13 coordenadores que deveriam trabalhar em conjunto com cada conselheiro, ambos seriam os responsáveis por solucionar os problemas existentes nas regiões específicas do país. Enquanto no conselho era admitido um representante de cada povo, os coordenadores eram representantes escolhidos pelos membros dos conselhos de cada região.¹⁷⁶ Esse desmembramento fortaleceu os setores representativos regionais e criou novos espaços de diálogo.

Mesmo com essas mudanças, e com o apoio de entidades nacionais e internacionais, a UNI nunca foi reconhecida pelo governo federal como uma instituição representativa dos povos indígenas no país. Em 1984, Aílton Krenak¹⁷⁷, que nesse momento era coordenador da UNI Sul, escreveu:

Reivindicamos ainda que o Governo brasileiro reconheça oficialmente a UNI como autêntica representante dos nossos povos indígenas. Somente pelo fortalecimento da UNI seremos capazes de absorver democraticamente a vontade política de nossas diversas nações indígenas. Somente pelo fortalecimento da UNI seremos capazes de absorver democraticamente as nossas divergências, buscando um consenso dentro de nosso movimento indígena. Queremos negociar diretamente com o Governo brasileiro, sem os nossos antigos intermediários da FUNAI. Nós, representantes e lideranças das 180 nações indígenas hoje existentes no país, queremos ficar independentes e libertos desses intermediários

¹⁷⁶ UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. *O que é a União das Nações Indígenas*. s/d.

¹⁷⁷ Aílton Krenak passou a fazer parte das atividades da UNI em 1983 e, em 1985, foi nomeado coordenador nacional.

e interlocutores que atualmente desempenham tais papéis dentro da FUNAI. (KRENAK, 1985, p.15)

Ainda que a entidade nunca tenha sido oficialmente reconhecida e estivesse permeada por disputas internas, a UNI cumpriu um importante papel de mobilização da opinião pública. Apesar de sua instabilidade, sua informalidade, suas dissensões internas e sua dependência logística em relação às organizações civis indigenistas, a entidade e seus representantes asseguraram com eficácia a representação no plano político da indianidade genérica no decorrer do processo que desembocou na Constituição de 1988. Como representante dessa indianidade, Álvaro Tukano viajou pelo país e para fora dele denunciando, em palestras e entrevistas, a situação na qual se encontrava os diversos povos indígenas no Brasil.

Em maio de 1981, Álvaro Tukano foi para Palmas e Manguairinha, no Paraná, visitar os Kaingang e os Guarani. Posteriormente, foi à Manaus, onde recebeu um convite para participar de uma reunião em Puyo, no Equador, para onde se dirigiu em julho de 1981. Acompanhado por Manuela Carneiro da Cunha, Alcida Ramos, Marcos Terena e Domingos Veríssimo, com quem ainda dividia a representação da UNI, Tukano participou da *Primera Reunión Técnica sobre Problemas Indígenas de la Región Amazónica*¹⁷⁸, evento organizado pelo Instituto Indigenista Interamericano. Durante a reunião, todos tiveram a oportunidade de denunciar como a FUNAI vinha tratando o problema das demarcações de terras no país. Depois de sua participação, Álvaro Tukano foi convidado para conhecer o Centro da Federação Shuar:

os colegas me levaram para dar palestras nas universidades e nos sindicatos dos trabalhadores, queria ouvir sobre a situação dos povos indígenas do Brasil. Esses contatos me fizeram bem a saúde mental, pois tive o prazer de levar os assuntos de índios brasileiros nos centros acadêmicos e por onde conheci mais amigos que me deram força moral. Aprendi a pensar, falar

¹⁷⁸ A reunião tinha como objetivo criar os mecanismos adequados para avaliar a situação das populações indígenas da região amazônica, identificar os problemas enfrentados por essas populações e propor políticas para sua solução.

com muitos líderes que eram críticos ao modelo econômico do país, eram índios e brancos fazendo a resistência frente a expansão neocolonialista.¹⁷⁹

Álvaro Tukano voltou do Equador em setembro e, em outubro, reencontrou no Rio de Janeiro Mário Juruna que, acompanhado por Leonel Brizola, anunciou para a imprensa nacional sua candidatura para Deputado Federal e prometeu total apoio a UNI. Álvaro Tukano revela:

Quero fazer a observação de que o PDT não definiu bem sobre a questão indígena. Está estranha essa conversa de tutela. A politicagem é uma religião dos políticos, ela pode ser fictícia ou convicta para dividir o povo e defender a popularidade. É a partir disso que o político dá a impressão de ser coletivo e/ou deixar o individualismo. O populismo também deixa ambíguo e individualista sujeito à ludibriação e vítima do bem ou mal. O político branco não deixa de ser individualista, uma pessoa difícil e preocupada com os adversários. Igualdade é uma ficção e, por isso, não acredito no sensacionalismo. Mas, tenho certeza que esse raciocínio é absurdo para Juruna.¹⁸⁰

Dessa forma, ora como um diário, no qual seus relatos e reflexões são registrados junto de suas vivências e sentimentos em face ao mundo; ora como texto político no qual o tom militante toma conta da narrativa, Álvaro Tukano relata as viagens que realizou.

Do Rio de Janeiro, Álvaro Tukano se deslocou para São Paulo onde, depois de uma reunião na CPI-SP, se reuniu com Dom Paulo Evaristo Arns para denunciar as perseguições que Marcos Terena vinha sofrendo do governo.

São Paulo - Campo Grande – Brasília - Rio de Janeiro – Lima – Salvador - Boa Vista. Até que em fevereiro de 1982, depois de uma visita ao território yanomami, Álvaro voltou para São Paulo sabendo que não voltaria a visitar “o povo que sofria tanto”.

¹⁷⁹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.249.

¹⁸⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.267.

A ASSEMBLEIA CONSTITUINTE

No período pré-constituente, estimulado pelas organizações civis de apoio aos indígenas, a situação dos índios no país foi amplamente discutida em diferentes espaços. A reunião Índios: Direitos Históricos, já citada neste capítulo é um exemplo disso, assim como o encontro Índio e o Direito, promovido pela OAB em 1981, onde se reuniram advogados, antropólogos, indigenistas e líderes indígenas com o objetivo de discutir o Direito que regulava as relações entre essa minoria e o Estado. Em 1984, ocorreu ainda o encontro Índio e o Estado, promovido pela Fundação Pedrosa Horta do PMDB, a pedido do candidato à Presidência da República pela Aliança Democrática Tancredo Neves. Suas diretrizes eram a mudança total nas relações entre o Estado e os índios, abrindo canais para que as comunidades participassem das decisões e da criação de um novo órgão tutor que fosse um meio de representação dos índios frente ao poder executivo¹⁸¹. Ao receber o documento final do encontro, o presidenciável Tancredo Neves¹⁸² prometeu reformular toda a política indígena no país e demarcar as terras indígenas, o que ele considerava ser o principal problema dos índios.

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.

¹⁸¹ NOVA POLÍTICA INDIGENISTA. *Correio Brasiliense*. 27/11/1984.

¹⁸² Tancredo Neves foi eleito presidente em 1985 pelo voto indireto, mas adoeceu em março do mesmo ano e acabou falecendo em abril. O primeiro presidente civil após o período militar, assim, foi José Sarney.

Assim como muitos movimentos sociais, o movimento indígena queria participar do processo constituinte de maneira direta e sem se submeter à disputa política partidária, pois como afirmava Ailton Krenak, os povos indígenas acreditavam que a participação direta na feitura dessa nova Carta poderia alterar a sua condição de “relativa capacidade” (1986, p.36). A proposta indígena se baseava numa participação específica com base nas organizações indígenas. Haveriam delegados eleitos por meio da Assembleia Nacional, sendo que cada uma das cinco regiões políticas – à maneira como a UNI estava organizada – teria dois representantes, somando, assim, dez delegados que seriam homologados pelo Conselho Nacional dos Povos Indígenas e que assumiriam mandatos constituintes (KRENAK, 1986). Segundo nota do jornal *Porantim*¹⁸³, a proposta foi rejeitada pelo presidente da Comissão de Estudos Constitucionais, Afonso Arinos, quem teria sugerido que os índios deveriam ser representados pela FUNAI.

Com a confirmação de que não haveria a participação da sociedade organizada, o movimento indígena se sujeitou às regras do jogo político e nas eleições de 1986, apresentou os candidatos que foram escolhidos em assembleias gerais: Biraci Brasil (PT/AC), Nicolau Tsererowe (PDT/MT), Karáí Mirim (PT/SP), Davi Yanomami e Gilberto Pedroso Lima Macuxi (PT/RR) e, Álvaro Tukano (PT/AM). Mário Juruna (PDT/RJ), Idjahuri Karajá (PMDB/GO) e Marcos Terena (PDT/DF) não foram escolhidos por meio de assembleias, mas também se apresentaram como candidatos. Nesse momento, a UNI esclareceu que o movimento indígena não tinha nenhuma filiação partidária, no entanto, segundo a lei eleitoral, os candidatos obrigatoriamente teriam que ter vinculação partidária. O PT, segundo a UNI, foi o único partido que reconheceu a autonomia das candidaturas indígenas¹⁸⁴.

Álvaro Tukano foi um dos candidatos escolhidos pelas assembleias gerais, promovidas pela UNI, como representante indígena do estado do Amazonas. Ele tinha como lema de campanha: “voz indígena na constituinte, junto com os trabalhadores”.

¹⁸³ OS CANDIDATOS INDÍGENAS PARA A CONSTITUINTE. *Porantim*, Brasília: Conselho Indigenista Missionário, julho de 1986, p.6.

¹⁸⁴ OS CANDIDATOS INDÍGENAS PARA A CONSTITUINTE. *Porantim*, Brasília: Conselho Indigenista Missionário, julho de 1986.

Comprometia-se com o Programa Mínimo dos direitos indígenas que havia ajudado a elaborar em conjunto com a CPI-SP, o CEDI e o INESC, como também, em lutar pela reforma agrária defendida pelo movimento dos trabalhadores rurais. A pequena representatividade no Congresso, as desigualdades da campanha e a desvantagem frente aos poderosos interesses fundiários foram alguns dos motivos pelos quais nenhum indígena foi eleito.

Com a derrota, a alternativa foi investir na representação dos povos indígena junto aos deputados e senadores eleitos. Para tanto, a coordenação nacional composta pela UNI, CEDI, INESC e CPI-SP, lançada durante a campanha Povos Indígenas na Constituinte, teve um papel importante ao formular um Programa Mínimo de cinco pontos: 1) reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas; 2) demarcação e garantia das terras indígenas; 3) usufruto exclusivo das riquezas existentes no subsolo de suas terras; 4) reassentamento em condições dignas e justas dos posseiros que se encontravam em terras indígenas; 5) reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas – que tinha uma perspectiva “conceitual de reconhecimento do direito à diferença e, portanto, de rejeição do paradigma assimilacionista que sempre marcou a tradição constitucional brasileira e a política indigenista oficial” (SANTILLI, 1991, p. 11).

O Programa Mínimo foi entregue à Comissão Afonso Arinos, instituída em julho de 1985. Esta, após a análise de diferentes sugestões e discussões aprovou, em setembro de 1986, uma proposta na qual reconhecia as populações indígenas como “parte integrante da comunidade nacional” e a garantia do benefício das condições de igualdade “sem prejuízo de seus usos e costumes específicos”¹⁸⁵.

Ainda que esses primeiros debates tenham sido importantes para a proposição de ideias e objetivos, o anteprojeto proposto pela Comissão Afonso Arinos não foi aproveitado pelos constituintes que decidiram iniciar novas discussões.

Os debates para a formulação da nova Carta Constitucional passaram por 24 Subcomissões Temáticas, subdivididas em 8 Comissões Temáticas, ficando cada Comissão

¹⁸⁵ TEXTO APROVADO PELA COMISSÃO PROVISÓRIA DE ESTUDOS CONSTITUCIONAIS. *Povos Indígenas no Brasil-85/86*, n. 17. São Paulo: CEDI. 1986 (Aconteceu Especial). Pp.15.

com 3 Subcomissões. O resultado dos debates de cada Subcomissão resultou em três anteprojetos constitucionais que formariam um único texto que foi encaminhado à Comissão que, mais uma vez, estudou, analisou e votou o conteúdo do projeto antes de encaminhá-lo à Comissão de Sistematização onde o trabalho se repetiu.

O anteprojeto final aprovado nessa última Comissão foi encaminhado ao Plenário onde foi votado em 1º e 2º turnos. Com a votação e a aprovação do texto final, o mesmo foi encaminhado para a Comissão de Redação e finalmente a Constituição foi promulgada.

A Assembleia Nacional Constituinte foi instalada no dia 1º de fevereiro de 1987 e a Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas com Deficiência e Minorias no dia 7 de abril de 1987, sendo os constituintes Ivo Lech (PMDB-RS) seu presidente e Alcenir Guerra (PFL-PR) seu relator.

Os trabalhos dessa Subcomissão foram marcados pela intensa presença das populações indígenas. Se, por um lado, as entidades de apoio como a UNI, a CPI-SP e o CEDI assessoravam e acompanhavam os trabalhos da Comissão Nacional Constituinte, por outro, elas também mobilizavam e informavam as lideranças indígenas sobre os desdobramentos dos trabalhos. Dessa forma, diversas reuniões foram realizadas em São Paulo e em Brasília com a participação de lideranças indígenas, constituintes e militantes.

Assim como estavam presentes nas discussões levadas a cabo sobre a nova Carta constitucional, os indígenas também se apresentaram no Congresso Nacional. Em abril de 1987, aproximadamente 40 índios estiveram em Brasília para divulgar a proposta unitária sobre os direitos dos índios. Entre os representantes encontravam-se: Celestino Xavante; Aritana; Raoni; Aleixo Póhi-Krahô; Inocêncio Canoeiro; Alfredo Gueiro Kaxinawá; Aílton Krenak – Presidente da UNI; Janacula Kamaiurá – Chefe do Gabinete do Presidente da FUNAI; Marcos Terena – Ministério da Cultura; Jorge Terena – Ministério da Cultura e Idjarruri Karajá – Superintendente para Assuntos Indígenas do Estado de Goiás. Apoiados e incentivados pelo CIMI, muitos indígenas que não viviam nos grandes centros urbanos se deslocaram até Brasília onde encontraram alojamento, alimentação, informação e orientação (Brand, 2008). Representantes como Antônio Apurinã, Gilberto

Macuxi e Kromare Metotire participaram das audiências públicas onde apresentaram suas inquietações quanto às condições de suas terras, a demarcação das mesmas e a difícil relação estabelecida com a FUNAI (Bicalho, 2010).

Outro ato que deve ser destacado aconteceu no Plenário na Comissão de Sistematização no dia 4 de setembro de 1987. Neste dia, Aílton Krenak, então coordenador da UNI, pintou a cara de jenipapo para discursar em favor da Emenda Popular nº40, “Das Populações Indígenas”, com o objetivo de condenar a campanha difamatória contra o CIMI¹⁸⁶ e criticar aqueles que ainda acreditavam que os povos indígenas eram um empecilho para o desenvolvimento do país. Segundo Carlos Alberto Ricardo (*em entrevista concedida a mim em setembro de 2011*), nada tinha sido planejado. Enquanto procuravam um paletó para que Aílton Krenak pudesse subir à Tribuna para discursar, surgiu a ideia de que ele pintasse a cara para criar algum tipo de comoção.

Os indígenas voltaram ao Plenário durante o primeiro turno das votações que se iniciou no dia 27 de janeiro de 1988. O tema da mineração em terras indígenas e o texto do relator Bernardo Cabral, que não previa direitos para os índios “aculturados”, levou aproximadamente 50 Kayapó ao Congresso. Sob a liderança de Raoni, eles cantaram, dançaram e presentearam o presidente da Assembleia Constituinte Ulyses Guimarães com um cocar, assim como pressionaram os deputados para a realização de um acordo sobre os direitos indígenas.

No dia 1 de junho de 1988, o texto do Capítulo “Dos Índios” foi aprovado. Nele se reconhece o direito originário dos índios sobre suas terras; estabelece que suas terras sejam destinadas à sua posse; garante a prévia consulta às comunidades indígenas a serem afetadas pela exploração mineral e de recursos hídricos; e assegura aos índios, suas

¹⁸⁶ A partir de 9 de agosto de 1987, o jornal *O Estado de São Paulo* passou a publicar uma série de matérias nas quais veiculava denúncias de conspiração contra a soberania nacional. A suposta conspiração consistia na apropriação, por religiosos do CIMI, da luta pelos direitos indígenas visando subtrair 14% do território da Amazônia Legal do controle estrito do Estado brasileiro. A investigação levada a cabo para apurar as denúncias contra a entidade não conseguiu reunir provas e as fontes utilizadas pelo jornal foram consideradas de origem duvidosa. Cf: NEM SÓ DE ÍNDIOS VIVE O CIMI. *O Estado de São Paulo*. Caderno: Política. Os índios e a nova Constituição, terça-feira, 11/08/1987. O CIMI E SEUS “IRMÃOS” DE ESTANHO. *O Estado de São Paulo*. Caderno: Política. Os índios e a nova Constituição, terça-feira, 12/08/1987. ÍNDIOS. O CAMINHO PARA O MINÉRIO. *O Estado de São Paulo*. Caderno: Política. Os índios e a nova Constituição, terça-feira, 13/08/1987.

comunidades e organizações, a iniciativa judicial em defesa de seus desejos e interesses. E, como afirma Santilli (1991), além dessas conquistas, a ostensiva presença indígena durante a assembleia ainda evitou a inclusão no texto constitucional de dispositivos contrários a seus direitos, como o que criava a distinção entre “índio aculturado” e “não aculturado”.

O QUE NÃO SE CONTA

Álvaro Tukano, ao lado de Aílton Krenak, que se juntou a UNI em 1983 quando passou a ser Coordenador de Publicações da entidade, “viu a UNI crescer”:

muitas reuniões, levantes indígenas contra os fazendeiros e FUNAI, prisões e mortes, etc. Eu estava sozinho, sem ninguém para me ajudar. Foi nessa ocasião que conheci o companheiro de luta, o jovem Aílton Alves Lacerda, do povo Krenak, Vale do Jequitinhonha/MG. Trabalhamos feito loucos para minimizar os problemas dos povos indígenas do Brasil e chamamos a atenção na imprensa nacional e internacional sobre a nossa realidade.¹⁸⁷

Três anos depois, no início do processo constituinte, Álvaro Tukano deixou a coordenação da UNI para, segundo ele, ficar mais perto de sua região e defender a futura demarcação de suas terras. Nesse momento Aílton Krenak, ainda segundo Álvaro Tukano, ficou sozinho na coordenação da UNI porque era “um conhecedor” e porque “tinha compromisso e amor para com a causa da entidade”.¹⁸⁸

O período descrito na sessão acima está ausente em seu texto. Ao organizar sua experiência, Álvaro Tukano não relata alguns dos principais eventos de que ele fez parte e que compõem a narrativa histórica sobre o surgimento e a consolidação do movimento indígena nacional, como sua eleição como coordenador nacional da UNI e o processo constituinte, o qual conduziu as iniciativas referentes aos direitos indígenas na nova Constituição do país.

¹⁸⁷ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.433.

¹⁸⁸ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.436.

O protagonismo de Aílton Krenak e a decisão de afastamento explicam, em alguns casos essa ausência. Ainda assim evidencia-se, pela sua importância, a falta desses episódios em seu texto.

Iniciei a presente tese buscando, por meio do enfoque biográfico, utilizar a narrativa de Álvaro Tukano como um fio condutor para compreender o movimento indígena nacional. Dito de outro modo, iniciei esta tese com o objetivo de explicitar os processos de alteridade que compõem o campo da questão indígena no país por meio da análise daquilo Tukano narra e das relações que revela em seu livro. Nesse sentido, segui o texto de Álvaro Tukano. Refiz seu caminho passando pelos mesmos lugares por onde ele passou e retomei os eventos que ele destaca no decorrer de sua narrativa com o objetivo de revelar a maneira pela qual ele organiza sua experiência e narra seu caminho em direção ao mundo dos brancos.

Após entrevistar Álvaro Tukano, quando ele me forneceu uma cópia digital de seu livro, me dediquei a ler seu texto e voltei a me comunicar com ele, via e-mail, com uma série de perguntas sobre sua narrativa. Queria saber detalhes sobre alguns eventos que contava, entender suas escolhas, compreender os mitos tukano descritos. Ainda que ele tenha respondido meu e-mail com a agenda que deveria cumprir nos próximos dias, na qual descrevia os lugares onde iria e os encontros que teria, nunca respondeu minhas perguntas. Também não respondeu às minhas novas tentativas de marcar um novo encontro com ele. Fiquei, então, com sua afirmação ao me entregar seu livro, quando me disse que tudo o que eu tinha de saber sobre o movimento indígena estava ali descrito.

Como observado até aqui, a história de Álvaro Tukano narra os caminhos que o levaram a ser uma liderança indígena. Porém, como uma experiência recriada desde o presente, Álvaro Tukano dá para seu livro um sentido particular, o que implica, por exemplo, a inexistência em seu texto de comentários ou descrições sobre sua eleição como coordenador nacional da UNI, e do processo constituinte que se deu no país a partir de 1985. Tukano não menciona, portanto, sua candidatura a Deputado Constituinte durante esse mesmo período.

Se, como considerei inicialmente, o livro de Álvaro Tukano pode ser entendido como o substituto de uma prática ritual que criava a ocasião para a renovação das diferenças rituais por meio de falas e diálogos cerimoniais, o que é dito e o que não é dito em seu livro pode ser considerado como um posicionamento estratégico no movimento de renovação das diferenças.

Desde essa perspectiva, a seleção feita por Álvaro Tukano para construir sua autobiografia se estabelece tanto pelas afirmações como pelas ausências em seu texto. Suas escolhas revelam o significado particular de cada evento em sua trajetória política, assim como suas intenções ao precisar, por meio da escrita, sua agência e suas relações estabelecidas no cenário político nacional. Nesse sentido, sua narrativa autobiográfica é um produto complexo que envolve tanto a representação particular da experiência vivida como a capacidade do autor de aproveitar a oportunidade de seu impulso transformador.

Seu livro se constitui, dessa maneira, como uma invenção criativa, ou nas palavras de Bruce Albert (2000), como uma adaptação resistente, um discurso específico de si para os outros, um discurso político sobre as relações interétnicas no qual se incorpora, de maneira específica, os dados e os modelos brancos da indianidade. A afirmação de B. Albert me lembra que o livro de Álvaro Tukano se baseia em textos escritos em um contexto anterior ao horizonte de negociações interculturais que procura responder, explicita, entre essas duas temporalidades, suas transformações.

Nesse sentido, Álvaro Tukano revela que para compreender o movimento indígena nacional não é necessário reconstruir fatos e eventos, mas é preciso compreender a experiência e, com isso, entender que ausências não são omissões. Antes, as ausências no texto de Álvaro Tukano correspondem a uma maneira particular de experienciar a arena das relações interétnicas no país e revelar o modo como ele se constituiu em líder: como se movimentou tentando escrever sua própria história.

CAPÍTULO VI - O TEMPO DO CALHA NORTE

O diretor do Calha Norte, brigadeiro Roberto Dantas,

defende melhorias nas condições de vida da região.

“É importante proporcionar assistência à população

fixando o homem na sua localidade de origem.”

*Para ele, “a melhor maneira de proteger a parte de
fronteira é você vivificar, é levar a presença do poder público*

para essas regiões para que o homem não fuja de lá

e venha para os grandes centro”.

Brigadeiro Roberto Dantas em entrevista ao Portal Brasil

14/11/2013



FIGURA 10 AO CENTRO, ÁLVARO TUKANO, 1987 – ASSEMBLEIA GERAL DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO. FOTO: EGON HECK. FONTE: CIMI

O último capítulo do livro de Álvaro Tukano, denominado “Reflexões sobre o Movimento Indígena do Brasil”, foi escrito em 1994 com a intenção de:

contribuir com os líderes das organizações indígenas, bem como com as pessoas das entidades de apoio que são sérias.

Pois segundo o autor:

algumas lideranças jovens distorcem a história da nossa luta, por não conhecer a realidade do passado ou simplesmente pela influência de terceiros que criaram muitas dificuldades, em vez de fortalecer nossa luta.¹⁸⁹

E assim, com o propósito de contar sua versão sobre a história da luta indígena e com isso fortalecê-la, Álvaro Tukano faz, mais uma vez, um relato de sua vida e, de maneira breve, apresenta os principais eventos políticos que caracterizam o movimento

¹⁸⁹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.428.

indígena nacional e seus atores mais destacados. Novamente descreve sua participação no Tribunal Russell, a atuação de Mário Juruna na política nacional e a fundação da UNI. Por meio desse resumo, ele afirma a importância de sua ação no combate à ditadura militar e às ações do “Vaticano conservador” para, então, detalhar sua atuação política no final da década de 1980 e início da década de 1990.

Dessa forma, este capítulo acompanha Álvaro Tukano na sua volta ao rio Negro, sua inserção no movimento indígena local e, posteriormente, discute a importância da trajetória e da experiência indígena para a compreensão dos índios em movimento.

O CALHA NORTE

Como mencionado no capítulo anterior, em 1986, Álvaro Tukano abandonou a UNI para defender a demarcação das terras indígenas no rio Negro. Nesse momento, Aílton Krenak, que ganhava espaço e importância nesse contexto político, assumiu a direção da entidade enquanto Álvaro Tukano passou a negociar com as empresas mineradoras e o Projeto Calha Norte que invadiram sua região. Sobre o período relata:

Na época vivíamos momentos amargos de muita polêmica e muitas invasões. Sob pressão política de Pari-Cachoeira, Rio Negro, em 1986, deixei a coordenação da UNI Nacional para ficar mais perto da minha região e defender a futura demarcação de nossas terras. (...)

No Estado do Amazonas, o Manuel Fernandes Moura, Povo Tukano, membro de Pari-Cachoeira, em conjunto, fizeram uma grande reunião na cidade de Itacoatiara com os líderes importantes de Roraima, Rio Negro, Tabatinga, Parintins e, assim, fundaram a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB¹⁹⁰. (...)

Portanto, os trabalhos da UNI Amazonas ficaram sob a coordenação de Manoel Fernandes Moura, e eu fiquei responsável por acompanhar os processos do movimento indígena de Pari Cachoeira. Naquele distrito, à época, enfrentamos a invasão de garimpeiros da Paranapanema, na Serra do

¹⁹⁰ A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira foi fundada em 1989, com o objetivo de defender e lutar pelos direitos dos povos indígenas da Amazônia Legal. A organização representa 75 coletivos indígenas que contemplam 160 diferentes povos indígenas.

Traía, e ainda as instalações de Quartéis do Projeto Calha Norte. Registrei todos os fatos, arqueei todos os ofícios que foram encaminhados à Brasília e fiz relatórios para que sirvam de instrumentos de luta para futuros líderes daquela região.¹⁹¹

No momento em que Álvaro Tukano retornou a Pari-Cachoeira se intensificava, ainda mais, a presença militar na região. Em 1985, com a intenção de implementar uma estratégia político-militar de ocupação das fronteiras, o Presidente da República José Sarney aprovou o Projeto Calha Norte (PCN). Este tinha sido elaborado por um grupo de trabalho interministerial, do qual o General Bayma Denys, Chefe de Gabinete Militar e secretário geral do Conselho de Segurança Nacional, era o principal porta-voz. O Projeto construiu quartéis militares na região do rio Negro, demarcou territórios indígenas na forma de “ilhas” e apoiou a mineração nessas terras.

Desde 1971, os Tukano de Pari-Cachoeira reivindicavam a demarcação de seu território. Para consolidar a demanda, enviavam, recorrentemente, uma série de mapas e cartas que demonstravam os limites e a continuidade de suas terras ao então presidente da FUNAI, General Bandeira de Mello. Mas foi apenas em 1979, que um grupo de trabalho da FUNAI emitiu uma primeira proposta de delimitação da área.¹⁹² Porém, como documenta a antropóloga Dominique Buchillet (1991), nem essa proposta nem as que foram expedidas posteriormente tiveram continuidade¹⁹³.

As primeiras reivindicações pela demarcação foram feitas pela União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié (UCIRT). Esta organização se originou no início da década de 1970 e foi formada por indígenas de Pari-Cachoeira com o objetivo de “estudar, organizar planos de trabalho e desenvolvimento, bem como, dar apoio moral, social, econômico, cultural e político das nossas famílias e também fazer representação perante

¹⁹¹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.436-437.

¹⁹² Considerando a ocupação das Missões Salesianas no rio Negro, a FUNAI declarou como sendo de “ocupação indígena” três áreas indígenas contíguas: Pari-Cachoeira (1.020.000 Ha), Iauareté (990.000 Ha) e Içana-Aiari (896.000 Ha) (BUCHILLET, 1991).

¹⁹³ Segundo o *Relatório Tukano* (1990) elaborado por Benedito Fernandes Machado, Álvaro Tukano e Carlos Fernandes Machado, as lideranças indígenas do rio Negro apresentaram três propostas de demarcação à FUNAI: a primeira delas abrangia toda a região do alto rio Negro; a segunda se restringiu à área de Pari-Cachoeira e; a terceira, respeitava os acidentes geográficos.

autoridades constituídas do País”.¹⁹⁴ Dessa organização, ou de sua dissidência, em 1972, foi criada a União Familiar Animadora Cristã (UFAC), financiada e apoiada pelos salesianos, e a responsável por enviar à FUNAI o pedido de demarcação acima citado (FARIA, 2003). Em 1984, a UCIRT foi recriada, agora longe da influência dos salesianos. Estava relacionada à exploração do garimpo na Serra Traíra e foi, entre os anos de 1986 e 1989, a principal interlocutora entre índios e militares na implantação do PCN na região.

A indefinição jurídica do estatuto das terras indígenas no rio Negro foi o que possibilitou que muitos garimpeiros, conhecendo a riqueza mineral existente, invadissem a região (BUCHILLET, 1991). O primeiro garimpo surgiu em agosto de 1984, no ano seguinte foi descoberta outra área que, segundo o *Relatório Tukano* (1990), levou à região mais de 3000 garimpeiros. Em junho de 1985, a FUNAI criou um novo grupo de trabalho destinado a resolver os conflitos gerados a partir da incursão de garimpeiros na área.

Desde que foi descoberto, no início da década de 1980, e dominado pelos índios do rio Tiquié, o garimpo do rio Traíra teve grande importância na vida dessas populações. A mineração atraiu um grande número de famílias que procuravam nessa atividade uma renda extra que lhes permitia adquirir mercadorias industrializadas (CABALZAR, 1996).

Em agosto de 1985, a presença de duas empresas mineradoras, Gold Amazon e Paranapanema, ambas munidas com alvarás de pesquisa mineral emitidos pelo Departamento Nacional de Produção Mineral, exacerbou os conflitos na região. Do que resultou, no final do mesmo ano, na morte de vários índios e garimpeiros¹⁹⁵. Com isso, uma nova proposta de demarcação foi elaborada pela FUNAI e, a Serra do Traíra, que havia sido excluída da área indígena em relatórios anteriores, foi, novamente, reconhecida como sendo parte do território tradicional dessa população¹⁹⁶. Ainda assim, a presença ilegal das empresas mineradoras prosseguiu com o apoio do Projeto Calha Norte, já que os militares

¹⁹⁴ ASSOCIAÇÃO DA UNIÃO DA COMUNIDADE INDÍGENA DO RIO TIQUIÉ. *Relatório Histórico de Trabalhos da Comunidade Indígena em Pari Cachoeira*. s.d., p.1

¹⁹⁵ Em 1985, as duas empresas, que tinham total liberdade de atuação na região, adotaram milícias paramilitares e passaram a controlar, por meio de barcos, a entrada de pessoas, inclusive de indígena, na região mineira.

¹⁹⁶ MINISTÉRIO DO INTERIOR. FUNAI. *Relatório Área Pari-Cachoeira* (Portarias nº 2003 de 17/01/86 e 2018 de 04/03/86), 1986.

acreditavam que a potência econômica das empresas, aliada às suas milícias privadas, lhes atribuíam uma posição estratégica na região de fronteira (BUCHILLET, 1991).

Foi somente em 1986 que os índios do rio Negro ouviram, pela primeira vez, falar do Conselho de Segurança Nacional. Na ocasião, souberam pelo presidente da FUNAI, Apoena Meirelles, que a demora no processo de regularização de suas terras devia-se às disposições particulares do CSN em relação à demarcação de territórios indígenas em área de fronteira (BUCHILLET, 1991).

Nesse momento, o Projeto Calha Norte se propunha a ajustar a política indigenista aos interesses tanto dos órgãos públicos como das empresas privadas localizadas na região amazônica. Para tanto, passou a operar publicamente, estabelecendo conexões com os governos estaduais e municipais e buscando o apoio das lideranças indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1990).

Frente a esse panorama, em junho de 1986, os líderes da UCIRT marcaram uma reunião em Brasília com o General Rubens Bayma Denys. Nesse encontro reapresentaram sua já antiga exigência: a demarcação do território indígena do rio Negro como área indígena contínua.

O General Bayma Denys rechaçou a proposta, já que se tratava de uma região localizada em faixa de fronteira¹⁹⁷, e ainda argumentou que o estado de aculturação dos índios da região não justificava tal medida. Foi, então, que ele propôs a criação das Colônias Agrícolas¹⁹⁸, onde cada família indígena ou não, obteria a propriedade de um lote de terra. Em relato sobre a reunião os indígenas descrevem:

¹⁹⁷ Como esclarece Paulo Machado Guimarães, assessor jurídico do Conselho Indigenista Missionário, não havia determinação legal que impedisse a demarcação de áreas indígenas localizadas na faixa de fronteira, assim como não havia previsão legal que exigisse o consentimento prévio do Conselho de Segurança Nacional para tanto (1986, p.3).

¹⁹⁸ João Pacheco de Oliveira (1990) afirma que, nesse momento, os projetos na Amazônia estavam pautados em pressupostos de modernização, pretendendo atingir a ocupação populacional através da execução das formas e critérios típicos da economia de mercado. Para tanto, enfatizavam as atividades agrícolas e agroindustriais, buscando compatibilizar suas metas com programas sociais dirigidos ao apoio e assistência ao pequeno produtor.

Diante da proposta feita pelo General Baema (*sic*) Denys, os representantes indígenas posicionaram-se em defender a terra coletiva, isto é, a demarcação da terra indígena contínua. Foi nesse momento que o General ficou muito furioso e disse que o Presidente Sarney não assinaria os decretos das reservas indígenas que incidissem dentro e em cima dos limites de fronteira. E, disse mais, que o governo não pode demarcar terra na faixa de fronteira só para uma etnia indígena ou mais, porque isso implicaria na entrada de brancos. Disse que, a faixa de fronteira é para todos os brasileiros, isto é, para todas as raças defender a nação.

No momento tenso, o Dr. Gerson Alves da Silva encontrou no Estatuto do Índio uma razão para falar sobre a Colônia Indígena. E, diante desse argumento, o General viu a saída para solucionar nosso problema, isto é, que teríamos que aceitar a Colônia Indígena, ou senão que perderíamos todos os direitos sobre a terra ou que passaríamos mais de 16 anos ou mais defendendo uma Reserva Indígena que jamais realizar-se-á. Isso magoou-nos, porque a solução do General ou do governo é de regime ditatorial e de falta de respeito com as populações indígenas que, secularmente, vivem dentro de seus territórios. Foi preciso dizer ao General que a colonização [não] é compatível para nossa estrutura social, isto é, que ninguém viveria em paz se aceitássemos viver numa estrutura de branco¹⁹⁹.

A proposta apresentada pelo General Bayma Denys foi analisada em reunião extraordinária, convocada pela UCIRT, realizada em junho de 1986 em Pari-Cachoeira. Nesta assembleia, os indígenas expressaram sua inconformidade com a ideia de divisão de seu território com os brancos e, temendo que a separação de lotes provocasse novos conflitos, rechaçaram a proposta militar por meio de uma carta na qual abdicaram, em favor da Paranapanema, da maior parte das jazidas da Serra do Traíra.

Com essa proposta foi criado um novo projeto que resultou em um acordo de honra entre a UCIRT e a Paranapanema (BUCHILLET, 1991), que serviria como base para a divisão territorial da região. O Tukano Henrique Castro, ex-presidente da UFAC, afirmou em entrevista a Peres (2003), que os indígenas concordaram com a permanência da mineradora em razão de suas promessas de demarcação do território indígena.

O acordo assinado entre a UCIRT e a Paranapanema, em agosto de 1986, estipulava que: as atividades de pesquisa da empresa e de extração da comunidade tinham

¹⁹⁹ RELATÓRIO ASSEMBLEIA DE PARI CACHOEIRA, 9 de junho de 1986. Pp.5.

sido realizadas até então com colaboração e respeito mútuos; que ambas as partes pretendiam manter as condições favoráveis atuais visando a convivência pacífica e o desenvolvimento conjunto; e ainda, que a empresa seria responsável, durante o período de prospecção, de desenvolver projetos agropecuários e de extrativismo, permitir e apoiar a exploração mineral manual, e colaborar financeiramente com projetos da comunidade.²⁰⁰

Álvaro Tukano atuava, nesse momento, como intermediário nas negociações entre os povos indígenas de Pari-Cachoeira e o Projeto Calha Norte, ao lado dos irmãos Machado que eram ligados à cúpula militar do governo José Sarney, o Conselho de Segurança Nacional. O autor relata:

Dessa vez, Pari Cachoeira, não recebeu apoio das ONG's e nem mesmo da FUNAI. A convite dos líderes tradicionais daquele distrito, realizei trabalhos importantes para conscientizar os nossos vizinhos de Taracua e Iauareté, pois havia muita confusão de ideias para defender os territórios contínuos e, até naquele momento, não havia resistência por parte das tribos dos rios Içana e Xiê e ribeirinhos do baixo/alto Rio Negro. Muitos de nossos irmãos estavam mais ligados a certos missionários e não aceitaram muita conversa. A influência salesiana ficou frágil diante do Projeto Calha Norte, mais para o entreguismo do que defender a demarcação de terras para os índios de minha região. Outrora, essas missões tiveram grandes contingentes de índios em regime de internato e, nós, sempre fomos treinados para defender o Brasil e ser "cristãos católicos" e não trocar por outras religiões. Mas tudo isso foi pura utopia e logo começamos a dialogar em língua Tukano com nossos parentes conscientes, para fortalecer certos líderes que temiam as ordens do diretor/diretora das missões, por serem repreendidos quando fossem vender seus produtos nas lojas deles ou mesmo para que seus filhos não perdessem os estudos. Como se vê, vivíamos no sufoco. A desconfiança de missionários, garimpeiros/empresário e militares só deixaram mais problemas em nossa união.²⁰¹

²⁰⁰ ASSOCIAÇÃO DA UNIÃO DA COMUNIDADE INDÍGENA DO RIO TIQUIÉ. *Acordo que entre si celebram a empresa Paranapanema S/A – Mineração, Indústria e Construção e a Comunidade Indígena do Rio Tiquié objetivando a execução de atividades minerais a serem desenvolvidas na região do rio Traíra, em terra dos municípios de Japurá e São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas*. São Gabriel da Cachoeira, 12 de abril de 1987.

²⁰¹ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.437.

Em abril de 1987, no ginásio da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, foi realizada a II Assembleia das Organizações Indígenas do Rio Negro. A reunião foi organizada com o apoio logístico e financeiro dos militares, que disponibilizaram aviões e barcos que transportaram as lideranças das sedes distritais para a sede municipal. Nessa reunião, estiveram presentes mais de 300 indígenas, assim como compareceram o Secretário Geral do Conselho de Segurança Nacional, General Bayma Denys, representantes de vários órgãos governamentais (MIRAD, INCRA, FUNAI), das mineradoras, comerciantes e políticos locais.

No primeiro dia de reunião, as delegações de Pari-Cachoeira, Taracuí, Yauareté, Içana, Maturacá, Balaio, e São Gabriel da Cachoeira apresentaram os problemas relativos a cada comunidade, já que o encontro tinha como um de seus objetivos avaliar a situação das invasões garimpeiras na região. O segundo dia foi dedicado à discussão sobre o Projeto Calha Norte. Buscou-se chegar a um acordo sobre a ingerência do Projeto na região. A maioria dos líderes presentes ainda se mostrava contrário à implantação das Colônias Agrícolas. Os líderes da UCIRT, por outro lado, tentavam convencer aos participantes de aceitarem sua implantação, pois acreditavam que esse era o primeiro sinal de interesse do governo federal pelo noroeste amazônico, o que acabaria com a falta de assistência sofrida por essa população. No terceiro dia de reunião, foi criada a Federação das Associações Indígenas do Rio Negro²⁰² que tem como objetivos: a autodeterminação dos povos; a defesa e a garantia das terras indígenas; a recuperação e a valorização da cultura indígena; o apoio à subsistência econômica e social; e a articulação com as organizações interlocais e regionais. Inicialmente, segundo Peres (2003), a perspectiva era negociar as condições de implantação do próprio PCN e direcionar a estrutura estatal para a organização do movimento indígena local.

Frente ao impasse criado entre as lideranças do rio Negro, o Projeto Calha Norte propôs a demarcação de Pari-Cachoeira na forma de Colônias Agrícolas Indígenas. Conforme o mesmo projeto, tal formato de demarcação brindaria aos povos indígenas com assistências técnica e econômica apropriadas, ao mesmo tempo em que garantiria a

²⁰² Nesse mesmo dia foi eleita sua diretoria: presidente – Edgar Fernandes Baré; vice-presidente – Orlando Melgueiro Baré; secretário – Pedro Garcia Tariano; tesoureira – Edna Trindade.

definição de um território próprio. Os líderes da UCIRT aceitaram a nova proposta, pois garantia uma perspectiva de regularização fundiária ao mesmo tempo em que indicava a possibilidade de um desenvolvimento econômico autônomo.

Sob a luz do PCN e em concordância com o Decreto 94946/87 que dava outras denominações à terra indígena e distinguia duas noções de índio – aculturado ou não-, o alto rio Negro foi fragmentado em duas áreas indígenas, nove Colônias Indígenas e nove Florestas Nacionais (FLONAS)²⁰³. Esse modelo reduzia as áreas destinadas aos indígenas que, como ilhas, eram localizadas em outras unidades territoriais, com o caráter de proteção ambiental, mas que tinham o objetivo de incentivar atividades extrativistas ou desenvolver técnicas de manejo florestal (ANDRELLLO, 1996). Essa estratégia incentivava a exploração dos potenciais minerais da região.

Interessados em cultivar a confiança dos líderes indígenas e convencê-los da realização do Projeto Calha Norte, tanto o Conselho de Segurança Nacional como as empresas mineradoras abriram um espaço de diálogo e negociação com os povos indígenas do rio Negro. Estes aproveitaram a oportunidade para, por meio de reuniões e assembleias, reivindicar seus direitos e ao mesmo tempo localizar-se no debate. Observa-se assim que, por um lado, os militares reformularam seus projetos e, com base nas suas próprias categorias definidoras da indianidade, reformaram a proposta das Colônias Agrícolas para a realidade política e social do rio Negro. Desde o lado indígena, a arena de negociação se constituiu como “o cenário da apropriação indígena dos emblemas da modernidade para conquistar direitos territoriais originários” (PERES, 2003, p.147). Assimilação que se deu, segundo Peres, a partir de clivagens políticas específicas, entre as quais se destacou o grupo no qual participava Álvaro Tukano, responsável direto pela realização da reunião.

O discurso e a ação reivindicativa formulada pelos povos indígenas do rio Negro nessa arena recriaram, assim, tanto as categorias de terras indígenas, como as próprias condições do debate. Tratava-se agora de negociar diretamente com lideranças indígenas que representavam uniões, associações ou federação locais, que se transformaram, com o passar dos anos, em mecanismos privilegiados de representação

²⁰³ Em 1991, esse decreto foi revogado, pelo Presidente Fernando Collor de Mello, através de outro decreto que declara que áreas indígenas e colônias indígenas passam à categoria de terras indígenas.

política indígena, com estruturas percebidas como próprias (HOFFMANN, 2009), por meio das quais forjou-se a identidade social e política desses grupos no campo de forças desse quadro. Essas lideranças, entre elas Álvaro Tukano, estabeleceram outros caminhos para sua inserção dentro do debate político nacional. Para a mobilização de alianças, tratava-se agora de, por meio do diálogo direto, exigir diretamente dos responsáveis pelo Projeto ações, atos e obras.

Nesse novo papel, que não implicava somente fazer discursos reivindicativos frente a audiências não indígenas, com o objetivo de sensibilizar a população urbana e com isso pressionar o governo federal, Álvaro Tukano descreve sua atuação em seu livro, pela primeira vez, na primeira pessoa do plural. É sempre acompanhado por outros líderes indígenas que o autor relata o processo de reunião e ação dos povos indígenas frente ao Projeto Calha Norte e a realização da II Assembleia, quando se fundou a FOIRN. Essa mudança revela a importância atribuída por Álvaro Tukano de compartilhar, no contexto do rio Negro, suas ações: tanto aquelas que resultaram em avanços nas reivindicações indígenas nas negociações com o Calha Norte, como aquelas que foram criticadas por indígenas e não indígenas por representar a perda dos seus direitos. Se, anteriormente, por meio da leitura de seu texto, o leitor acompanhava sua trilha e através dela os encontros e desencontros do autor com indígenas e não indígenas na arena política brasileira, nesse novo episódio de sua vida, nessa mesma trilha, o autor relata suas ações sempre acompanhado, legitimando na pluralidade representativa sua atuação e suas decisões:

Nós, índios de Pari Cachoeira fomos taxados por certas lideranças como “atrasados”, pessoas que não aceitavam o progresso, e de outras acusações pejorativas. Assim, era necessário ter o diálogo entre os parentes e falar em nossas línguas, sem interferência de terceiros. Em Pari Cachoeira centralizamos as informações de nossas atividades e exercemos o papel político importante para unir os 75 líderes das aldeias do Rio Tiquié. Como era o tempo de ouro, o pobre Rio Tiquié teve muito fluxo de embarcações que traziam muita bebida e outros produtos para enganar o nosso povo. Vinham muitos garimpeiros e, por isso, os líderes de Pari Cachoeira prenderam os comerciantes e todas as suas mercadorias, armas e munições.

Apesar de termos realizado viagens a Brasília, infelizmente, em nenhum momento o Estado brasileiro nos garantiu que demarcaria a nossa terra. Isso

foi muito desgastante, tivemos muita briga no Ministério do Interior, na sede da FUNAI e mesmo no Palácio do Planalto. E ainda houve o confronto armado entre índios e garimpeiros no garimpo da Serra da Traíra. Os coronéis da FUNAI não queriam ver a minha cara e, por isso, fui várias vezes expulso das reuniões pelo então dirigente do movimento indígena no Brasil. Mas, pude encará-los a meu modo, não desisti mesmo, porque era briga séria que travamos com o Estado brasileiro. Enquanto isso, no mato a briga só aumentou entre índios e garimpeiros. Foi a notícia mais triste que tivemos nessa época e, por isso, paramos em Brasília, a fim de resolver esse problema junto as autoridades brasileiras. Depois mais de seis meses de luta, sim, Pari Cachoeira recebeu visita do 2º escalão do governo, em dois aviões Búfalos. Em outro avião vieram os representantes da FUNAI. Como líderes de Pari Cachoeira, sim, recebemos os funcionários dos Ministérios de Brasília, agentes da FUNAI e da Empresa Mineradora Paranapanema. Em Pari Cachoeira, reunimos os tuxauas de 75 aldeias e o povo em geral para analisar o Projeto Calha Norte e a Paranapanema que não queriam saber da demarcação da terra na faixa de fronteira, KM 150. Estava muito clara a nossa briga com o Estado brasileiro, isto é, não foi de graça que recebemos o grande grupo de burocratas do governo federal para nos ditar como seria a política de colonização na faixa de fronteira. Em suma, foi uma provocação do governo federal para dizer que ele mandava na faixa de fronteira. Ao mesmo tempo, essa visita foi uma resposta sincera por parte da carta de convite que o fizemos. Dessa maneira, assessoriei o povo de Pari Cachoeira e mandamos mais cartas de cobrança ao General Rubens Bayma Dennys, dizendo que Pari Cachoeira, defendia incondicionalmente a demarcação da terra, e não a instalação de um quartel como aconteceram em Iauareté, Querari, São Joaquim e Maturacá, porque onde os líderes locais tiveram o consenso. Nós, não. Também nos aviões vieram os jornalistas de grandes circulações. Todos os funcionais do governo federal foram recebidos por nós com muito respeito. Levamoslos [sic] para o Centro Social por onde mais de 500 pessoas esperavam a tal nobre visita. Como a pauta era a mais importante de nossa história, o líder local, Henrique Castro, Tukano, cumprimentou todas as autoridades que acabavam de chegar de Brasília e pediu para tomassem o assento. Feito isso, cada um se apresentou aos visitantes e, vice-versa. O Sr. Benedito Fernandes Machado, líder tradicional de Pari Cachoeira, tomou a palavra para fazer a leitura da pauta do dia e explicou ao povo como foram as nossas conversas em Brasília. O que foi esquecido foi complementado por mim e outros que fizeram parte de nossas

comitivas. Depois falaram os representantes do Projeto Calha Norte, FUNAI e dos Ministérios. Foi o dia mais difícil de Pari Cachoeira. De fato, o governo não queria demarcar a terra indígena contínua na faixa de fronteira. Foi assim que as mulheres indígenas começaram reagir veementemente. Todos os líderes ali presentes não aceitaram a proposta de colônias indígenas, a repartição da terra tradicional. O Henrique ficou muito nervoso e pediu ao exército para erguesse o quartel bem na cabeceira do rio Tiquié, na FRONTEIRA com a Colômbia, no povoado dos TUIUKA. Foi nesse momento que todos os líderes TUIUKA se levantaram e não aceitaram de jeito nenhum a proposta do General Bayma Denys. Essa foi a primeira parte de nossa reunião e tivemos intervalo para o almoço e percebemos a reação forte de nossos líderes. Os líderes mais tensos vieram me consultar como seria outra parte da reunião. Expliquei-lhes a dificuldade que o governo estava encontrando em Pari Cachoeira. Em resposta eles me disseram que era o momento de união e, por isso, eles iam prender todos os homens do governo. Depois do almoço, às 14 horas, começamos trabalhar. Demos de novo a palavra para o representante da FUNAI – Manaus, o sertanista Amâncio. Falaram de novo o representante do Projeto Calha Norte e o representante da empresa de mineração Paranapanema. (...) Tínhamos os jornalistas bons, amigos de tantas jornadas. A reunião era de alto nível: índios e brancos. Quem estragou a nossa reunião que estava indo tão bem foi o Padre Luís Guerino Sartori, portador de carteira de garimpeiro e comprador de ouro da Serra do Traíra. Ele defendeu a FUNAI e o governo como todo e queria mandar na nossa reunião. Depois que fomos humilhados tantas vezes pelo governo em Brasília, e por termos passado tanta fome na cidade e por outros tantos motivos desagradáveis, a posição do padre me ofendeu demais. (...) À noite articulamos melhor a nossa conversa, porque o governo não queria mais ter conversa conosco e ir cedo para Manaus. No dia seguinte, bem cedo, convocamos todos os líderes indígenas para uma reunião extraordinária de despedida de nossos visitantes. Eu trabalhei muito naquela noite, conversamos bem como deveria ser a nossa reunião para darmos lição de moral em cima de toda comitiva do governo federal. Seguindo a orientação, o líder da Vila de Pari Cachoeira, o Sr. Henrique Castro, chamou os 75 Chefes Tradicionais para discutirmos de novo os nossos assuntos de demarcação da terra. (...) Conduzimos à reunião com mais firmeza durante toda manhã, e o governo entendeu os nossos argumentos e disse que a terra indígena de Pari Cachoeira seria estudada para ser demarcada. Como bom político e Chefe Tradicional, o Henrique Castro

portava o Bastão Sagrado do povo Tukano. Depois de nossas exposições ele convocou todos os representantes do governo federal para se aproximar dele e pediu que eles agarrassem no Bastão Sagrado para fazer o JURAMENTO DE QUE AQUELA TERRA SERIA DEMARCADA. E, diante de todos os Chefes Tribais, graças à minha capacidade e compromisso para com questão indígena do Brasil, ele me convocou para que eu pegasse o Bastão Sagrado do Povo Tukano diante do público. Foi o momento mais importante de minha vida política, porque a partir daquele juramento que eu me tornei o Chefe daquele povo querido de Pari Cachoeira. Portanto, os Chefes Tradicionais do meu povo me entregaram o Cetro de Autoridades Tradicionais e, solicitaram ao governo federal que me ouvisse e que me apoiasse junto às autoridades competentes de Brasília. Em nome do povo de Pari Cachoeira, o Henrique me entregou o Cetro de Autoridade para representá-los e defender a demarcação da terra junto às autoridades de Brasília. Depois desse ato simbólico e religioso, todos os representantes do governo federal que tinham tanta raiva de mim quando eu entrava na FUNAI de Brasília, curvaram as cabeças e foram obrigados a aceitar a minha liderança. Em resposta o governo federal disse SIM a Pari Cachoeira e de imediato me trouxeram de avião para Brasília. Saímos vitoriosos, todos, índios e governo para tratar de nossos problemas. Fiquei assessorando a demanda de Pari Cachoeira, sem receber nenhum salário durante três anos. Realizei viagem entre Pari Cachoeira e Brasília, para fazer reuniões com governo federal e como fruto de todo esse sacrifício é que conseguimos a demarcação da terra. Essa obra se deve acima de tudo a união de líderes de Pari Cachoeira.²⁰⁴

Desde 1985, ainda como representante da UNI, Álvaro Tukano estava envolvido com as atividades de reivindicação do território indígena em Pari-Cachoeira. A partir de 1986, com seu afastamento das atividades da União das Nações Indígenas, ele passou a atuar como um canal de diálogo e negociações entre os órgãos administrativos federais, as mineradoras e os povos indígenas do Noroeste amazônico. Para cumprir tal função, esteve presente nas principais reuniões e negociações que decidiram a demarcação das terras da região, as atividades da Paranapanema, assim como a inserção do Projeto Calha Norte.

²⁰⁴ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.438-441.

Para Peres (2003), Álvaro Tukano teve um papel ambíguo nas negociações com o Projeto Calha Norte devido à sua conexão, por um lado, com o movimento indígena nacional e, por outro, com os irmãos Machado, ligados ao CSN. Ainda assim, sua importância é atribuída à sua experiência, circulação e contatos com organizações indígenas e entidades civis de apoio. Mas houve aqueles que o classificaram como oportunista e o acusaram de, por meio das negociações com os militares e seus contatos pessoais, buscar vantagens pessoais e não se comprometer com a luta dos povos indígenas do rio Negro.

Assim, quando a UCIRT aceitou as condições impostas pelo Projeto Calha Norte e o território indígena em Pari-Cachoeira foi dividido em Colônias Indígenas, tanto ele como os demais representantes da UCIRT foram acusados pelo CIMI e por membros de ONGs. No *Porantim*, em setembro de 1988, foi publicado que os líderes de Taracuaá, Iauareté e Pari-Cachoeira haviam sido levados, diversas vezes, à Superintendência Regional da FUNAI, em Manaus, para que aceitassem a implantação do PCN. Para Carlos Alberto Ricardo (1991), a eleição e cooptação de líderes indígenas como intermediários nas negociações de implementação do Projeto Calha Norte foi uma das práticas utilizadas pelos militares, com o objetivo de produzir consenso e legitimidade entre a comunidade indígena. Essa opinião era compartilhada por muitos indígenas do rio Negro que não concordaram com o Projeto Calha Norte ou com a maneira pela qual foi levada sua implementação.

Para Álvaro Tukano:

Apesar de ter feito tantos esforços para ajudar o meu povo, infelizmente, não agradei à indigenistas de fora. Por isso, esses terceiros começaram desqualificar a minha imagem na imprensa nacional e internacional. Só que estas pessoas nunca fizeram nada de concreto para apoiar os índios de Pari Cachoeira e do Rio Negro nos piores momentos da invasão de garimpeiros nas terras indígenas. Eu, sim, que estive e estou até agora ao lado dos Tuxauas e aprendi bastante, por isso, sou grato ao povo de Pari Cachoeira. Os nossos inimigos políticos diziam que eu e outros companheiros vivíamos ganhando dinheiro do governo e das entidades. Isso nunca aconteceu, nem o Presidente da República e nem empresários grandes empreendimentos nos deram sequer um centavo. Essa difamação foi parar nos ouvidos das pessoas de Pari Cachoeira. Certa vez, o povo de Pari Cachoeira mandou o índio TUIUKA, EMILIO PRADO, cunhado do Henrique Castro, para nos

acompanhar e fiscalizar o trabalho em Brasília. Em seguida, delegou outro TUIUKA, HIGINO TENORIO, para os mesmos fins.

Creio que valeram as lições que os ditos fiscais tomaram em Brasília. O que aconteceu conosco foi que passamos tanta fome e não tivemos apoio da FUNAI e nem das ONGs, e logo esses dois fiscais desistiram de fazer viagens para discutir com as autoridades de Brasília. Também não continuaram com compostura de valentes e explicaram sobre as dificuldades que enfrentamos. Para corrigir os erros internos, provocados por aqueles que faziam falsas acusações ou que levavam falso testemunho para Pari Cachoeira, também trouxemos o próprio Henrique Castro, Ovídio Cunha Marinho e outros líderes para essa mesma missão. Foi outro desastre. Todos reclamaram do cansaço, da falta de apoio das entidades e dos governantes, e nem os nossos feiticeros funcionaram para realizar certos trabalhos. Voltamos para casa sem nada, só com papel escrito pelas autoridades de Brasília que não satisfazia a ninguém. As reuniões que realizamos em Pari Cachoeira também serviram de lição para os nossos vizinhos que não queriam nada com a demarcação das terras. Estes viram todas as nossas brigas e levaram mensagens para suas aldeias.²⁰⁵

O ÍNDIO REAL

Em maio de 1990, 28 soldados do Comando Militar da Amazônia expulsaram 123 índios Tukano, incluindo mulheres e crianças, de seu garimpo na Serra do Traíra, na área Pari-Cachoeira III. O Exército alegou contrabando de ouro e narcotráfico, afirmando que a área do garimpo não era indígena, mas sim de segurança nacional.

Três semanas após o incidente, três índios Tukano, Álvaro Tukano, Benedito Fernandes Machado e Carlos Fernandes Machado, se dirigiram à Brasília para exigir que as providências necessárias fossem tomadas: a reintegração do garimpo, que lhes havia sido concedido dentro da política do Projeto Calha Norte, e a indenização pelos estragos feitos em seu território²⁰⁶. Segundo Alcida Ramos (1998), essas três lideranças, além de

²⁰⁵ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.441.

²⁰⁶ BUCHILLET, Dominique. *Notas sobre a expulsão de índios de seu território*. 1990.

procurarem apoio entre as autoridades, também buscaram uma entidade de defesa dos direitos indígenas. Esta, por meio de um representante, questionou sobre a legitimidade das reivindicações que os Tukano faziam quanto ao *status* da área da qual os indígenas haviam sido expulsos, assim como foram censurados por seu envolvimento com o Projeto Calha Norte.

Durante as negociações entre os índios, o Projeto Calha Norte e a Paranapanema, esses três representantes foram os principais porta-vozes dos povos indígenas do rio Negro. Foram eles, também, alguns dos responsáveis pelo acordo que precedeu a criação das Colônias Indígenas na região. Dois anos após o convênio, essas lideranças sentiam-se traídas pela empresa mineradora que abandonou a Serra do Traíra por falta de interesse econômico nos recursos oferecidos pela região, deixando aos índios a responsabilidade de se defenderem dos garimpeiros. Sentiam-se traídos, também, pelos militares que não realizaram as obras de infraestrutura nem os projetos econômicos prometidos, alegando que os recursos destinados pelo governo haviam sido devorados pela inflação.

Sem mencionar diretamente o evento acima citado, o livro de Álvaro Tukano chega ao fim com um texto escrito em 1993. Neste, o autor expõe suas atividades durante o mesmo ano em que escrevia. Tukano relata suas reuniões, viagens e os seus pedidos por patrocínio. Por fim, faz uma análise da então situação dos povos indígenas para, logo depois, apresentar uma ponderação sobre o novo momento do movimento indígena nacional:

É bom a gente refletir os impasses que enfrentamos, tal como a diminuição dos territórios indígenas, o abuso de poder de certo governadores estaduais, deputados e senadores que usam a tribuna do Congresso para denegrir a nossa luta e dificultar a demarcação das terras. (...)

Precisamos de autenticidade desde a filosofia até a prática de trabalho. Não precisamos de influência de terceiros para trocar todo o tempo os coordenadores de nossas organizações. Do contrário, estaremos satisfazendo

o ego de terceiros que, bem ou mal, sustentam uma política alienígena para nossa realidade.²⁰⁷

Nesse momento, a União das Nações Indígenas já não existia. Os povos indígenas, por meio de suas associações, conectavam suas necessidades e demandas locais aos contextos políticos globais. O discurso de Álvaro Tukano aponta diretamente para o contexto do rio Negro e de suas organizações, mas também a uma reivindicação que o autor constrói ao longo de toda sua narrativa: a importância e a necessidade de atuação política indígena sem intermediários.

Volto, então, à pergunta que inspirou meu interesse sobre a trajetória de Álvaro Tukano. Uma indagação sobre seu final, ou a procura por compreender porque Álvaro Tukano é entendido como a antítese do que a antropóloga Alcida Ramos (1998) caracterizou como índio hiper-real.

Alcida Ramos, como participante do movimento político que possibilitou a emergência do movimento indígena, analisa o evento descrito acima e a transformação ocorrida na maneira como as organizações civis passaram a se relacionar com os povos indígenas, a partir do início do processo de burocratização dessas entidades. A autora afirma que o rechaço, por uma organização não governamental sofrido pelas lideranças indígenas do rio Negro, decorreu das transformações que se deram, ao longo do tempo, no trabalho ativista de defesa dos direitos indígenas. Este havia passado de um “artesanato político” – que caracterizava os primeiros anos de atuação dessas organizações - para um processo de burocratização - ou da dedicação temporária às atividades de militância ao tempo integral dos profissionais. Tal transformação correspondeu a uma mudança não somente em termos de tempo, mas também de espaço, recursos materiais, disponibilidade e ética.

Nesse novo cenário, a autora se pergunta o que fazer com a alteridade dos povos indígenas, tão pouco acostumada à lógica burocrática. Para Ramos (1998), essas organizações, no cumprimento de seu processo de burocratização, tiveram que inventar um índio burocratizável, ou um índio que correspondesse às novas necessidades e objetivos das

²⁰⁷ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.467.

entidades. Do ponto de vista da autora, os índios foram selecionados e sofreram um processo de domesticação, o que fez surgir um índio modelo. Esse modelo é adequado, cada vez mais, à razão burocrática e administrativa da organização. Fato que causa um afastamento ao índio real e à realidade das relações existentes na arena interétnica. É, segundo Ramos, a simulação do índio real, um modelo criado por antecipação, que toma o lugar da experiência vivida pelos índios: o índio hiper-real.

Em sua análise, Alcida Ramos chama a atenção para uma mudança no contexto no qual se davam as relações interétnicas no país, para uma transformação nos termos das negociações e disputas e para o novo lugar que adquiriram os líderes como Álvaro Tukano. Estes, frente ao processo de burocratização, passaram a ser o índio real ou o índio que não correspondia aos ideais de indianidade agora impostos. Tampouco correspondiam às aspirações políticas das organizações não governamentais. Fora de seu lugar de destaque, muitas lideranças indígenas foram levadas ao ostracismo político.

Meu questionamento sobre como e porque Álvaro Tukano acaba sendo levado a um afastamento da vida política nacional, está guiado, como sugere Suely Kofes (2001), pela narrativa apresentada por H. Baldus no texto: *O professor Tiago Marques e o caçador Aipobureu. A reação de um indivíduo Bororo à influência da nossa civilização* ([1937] 1979). Neste, o antropólogo conta a história de um indígena que, formado como professor pelos padres salesianos, não encontrava seu lugar nem na sociedade indígena nem na não indígena:

Perguntei-lhe se não queria viver como os Bororo que moravam longe das missões, em aldeias ainda independentes, tendo conservado, seguramente, mais dos antigos costumes do que a gente de Meruri e Sangradouro. – “Não”, disse ele, “lá eles tratam uns aos outros como os brancos se tratam entre si, matando-se reciprocamente. Em geral matam o outro com veneno. Tais coisas, antigamente, eram raras”.

Perguntei: “Não seria então melhor reconduzir os Bororo a seu estado antigo?” Para isto Tiago Aipobureu tinha apenas esta resposta: “Hoje a gente não pode mais andar como dantes, enfeitada de penas” (BALDUS, 1979, p.106-107).

O texto oferece, assim como o livro de Álvaro Tukano, a possibilidade de perceber a correlação entre a experiência social de seus autores e sua trajetória singular

(KOFES, 2001). Dito de outro modo, oferece a possibilidade de pensar de que maneira os sujeitos se constroem por meio de sua experiência, ou seja, através do fluxo de sua vida que se conforma como uma unidade no presente (DÍAZ CRUZ, 1997) e, no caso aqui estudado, como a indianidade é estabelecida por meio da trajetória.

Alcida Ramos, ao centrar sua crítica em um único evento, transforma o rechaço sofrido pelas lideranças do rio Negro na atualização única de um fenômeno geral (SAHLINS, 1990), o que permite à autora pensar a atuação de diversas organizações não governamentais no país a partir das mudanças ocasionadas com a burocratização dos movimentos sociais no país. Porém, por meio da análise desse único episódio, a antropóloga reduz a pluralidade de visões, objetivos e alianças existentes na arena da questão indígena no país à invenção de uma única categoria: o índio hiper-real. A partir desta categoria, a autora generaliza e sintetiza o que aconteceu na arena das relações interétnicas. Ramos cria, assim, a partir de uma única situação no *middle ground* um sentido singular que não reflete a multiplicidade de eventos e significados que tiveram lugar nesse espaço.

A história da emergência do movimento indígena nacional, a própria narrativa de Álvaro Tukano e sua trajetória demonstram que as entidades militantes que, posteriormente, se transformaram em organizações não governamentais, surgiram em contextos sociais particulares e, com diferentes finalidades, desenvolveram ações, métodos e relações específicas.

No final da década de 1970, por meio de ações humanitárias e protecionistas, o movimento de apoio à causa indígena surgiu através de organizações compostas por voluntários – antropólogos, médicos, advogados, etc. – e constituiu suas causas em torno da denúncia de massacres a comunidades indígenas e de invasões territoriais de responsabilidade, muitas vezes, do governo militar e dos grandes projetos em diversas regiões do país, sobretudo na Amazônia.

O surgimento dessas organizações coincide, como mencionado anteriormente, com a proposta do governo federal de emancipação indígena, o que colocou na ordem do dia a questão indígena e mobilizou tanto a imprensa como as entidades de classe e os

órgãos acadêmicos e científicos. De um grupo inicial que se conformou no interior da USP – Centro de Estudos e Pesquisas Etnológicas -, por exemplo, derivaram três organizações: a Comissão Pró-Índio (CPI), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).

A Comissão Pró-Índio dedicava-se a criar um horizonte comum para os interlocutores de debate, através do desenvolvimento de publicações e a promoção de discussões, buscando beneficiar a causa indígena por meio da disseminação do conhecimento. Lux Vidal destaca (*em entrevista concedida a mim em abril de 2011*) a importância da CPI – SP como um órgão de auxílio à FUNAI na busca por soluções aos problemas enfrentados pelas populações indígenas. Para a antropóloga, o trabalho desenvolvido por pesquisadores desde as instituições externas ao Estado permitiu aos cientistas sociais gozar, em tempos de ditadura militar, de maior liberdade política, já que suas ações estavam muitas vezes ligadas à produção acadêmica e legitimadas pela pesquisa antropológica.

Como grupo dissidente à CPI, surgiu o CTI. Seus integrantes, na maioria alunos da pós-graduação do curso de antropologia da USP, acreditavam que naquele momento era mais importante o desenvolvimento de um trabalho dentro das aldeias, dedicado a apoiar diretamente a população indígena, principalmente àqueles grupos com os quais os integrantes do Centro já tinham algum trabalho desenvolvido. Suas ações estavam, então, direcionadas à criação e desenvolvimento de projetos econômicos e sociais dentro das aldeias.

O Centro Ecumênico de Documentação e Informação foi o responsável por publicar, a partir de 1980, a série *Aconteceu – Povos Indígenas no Brasil*. Por meio desta, antropólogos voluntários elaboravam um levantamento sistemático e atualizado sobre os povos indígenas existentes no Brasil, compilando informações sobre sua localização, população, situação jurídica e projetos de infraestrutura. Posteriormente, a entidade se transformou no Instituto Socioambiental.

As três iniciativas estavam marcadas por características diversas: o CEDI estava diretamente ligado às diretrizes da Igreja, e funcionava como um órgão de produção de

informação; a CPI-SP mantinha seu vínculo com a universidade porque era onde trabalhavam suas fundadoras²⁰⁸ e de onde provinham os voluntários envolvidos em seus projetos; já o CTI, sem uma preocupação com a mobilização da opinião pública, se dedicava ao desenvolvimento de projetos nos moldes da denominada antropologia da ação²⁰⁹.

Suas ações tinham propósitos distintos, mas o mesmo objetivo, o qual se centrava, segundo afirmou Lux Vidal na mencionada entrevista concedida em 2011, em dar:

assistência para a demarcação de terras, e para o reconhecimento formal, institucional e constitucional dos direitos indígenas, dar apoio, cada vez mais, ao protagonismo indígena, à maior participação dos índios. O essencial naquela época era a demarcação de terras e a luta pelos direitos indígenas, isto é, a luta pela diferença e a se organizar por suas próprias tradições e costumes.

As distintas concepções da ação política a favor da causa indígena caracterizaram a atuação dos diversos atores que buscavam produzir o índio como um ator social nacional. A partir da mobilização da sociedade em defesa da ampliação dos direitos civis, o índio passou a ser definido como um sujeito político da sociedade civil brasileira (MATOS, 2006), muitas vezes utilizado como forma de crítica ao governo militar. Através da questão indígena, a militância antropológica se colocou, então, como um engajamento diferente na política de e em torno da dominação cultural: criou, por meio da legitimidade científica, um novo campo de força que transformou os espaços de colaboração e contestação.

Ao longo dessa pesquisa, observou-se que as relações estabelecidas por Álvaro Tukano em sua trajetória política, se construíram no *middle ground* por meio da invenção

²⁰⁸ A Comissão Pró-Índio foi fundada pelas professoras Lux Vidal e Aracy Lopes da Silva, professoras do departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, e por Manuela Carneiro da Cunha, que no momento era professora de antropologia da Universidade Estadual de Campinas.

²⁰⁹ O abandono da posição de assessoria das autoridades administrativas em favor da assessoria direta das populações administradas foi inaugurado pela antropologia norte-americana, a partir das elucidações teóricas e práticas do Projeto Fox que foi implementado pelo antropólogo da Universidade de Chicago, Sol Tax, junto aos índios Mesquakie (ou Fox), em Iowa, entre 1948 e 1959. Foi ao longo da execução do projeto que Sol Tax reinventou a relação entre a antropologia e a intervenção social, criando assim a “antropologia da ação”. Esta visava, a partir da solução dos problemas identificados pelo próprio grupo que estava sendo estudado, reconciliar o trabalho antropológico com o administrativo. (HOFFMANN, 2009).

de novos significados e práticas definidoras da indianidade. E assim como a noção de figuras emblemáticas, o índio hiper-real, com as devidas críticas que fiz acima, permite caracterizar, acompanhando as reflexões de Alcida Ramos, a mudança que se deu no contexto das relações entre indígenas e não indígenas, ou o afastamento entre as organizações de apoio e algumas lideranças indígenas que surgiram com a emergência do Movimento. O que foi observado durante meu trabalho de pesquisa, quando procurei, por meio dos antropólogos militantes, estabelecer contato com essas lideranças, mas esses contatos já não existiam. Insisto que a análise de Ramos (1998) está baseada na ideia de uma sociologia dos intermediários e desconhece a trajetória de cada um desses grupos e o relacionamento desenvolvido entre cada um deles, o governo militar e os povos indígenas, ou o espaço de entrecruzamento e encontro entre as diversas linhas que compõem o espaço da questão indígena no país, tema ainda pouco explorado pela antropologia brasileira.

Desde outra forma narrativa e por meio de um repertório de histórias que transformam eventos em episódios de uma trajetória política, Álvaro Tukano cria uma narrativa na qual sua vida faz sentido. Assim, o autor elege trajetos, personagens e ações que constituem sua experiência política e, dessa maneira, afirma seu lugar na história do movimento indígena nacional ao mesmo tempo em que, como visto no primeiro capítulo dessa tese, busca expandir esse lugar através de novas relações.

Álvaro Tukano agrega complexidade às relações desenvolvidas no *middle ground* e demonstra que, ainda que elas possam ser traduzidas por um sistema classificatório ou uma categoria, possuem outras tantas variáveis que devem ser consideradas quando se busca compreender uma trama de relações. Fato que me permite a crítica à Ramos (1998).

Ao utilizar a experiência como maneira central para contar a história do movimento indígena no país, Álvaro Tukano enfatiza a importância de se perceber e acompanhar os trajetos de uma vida para entender como se constroem as relações interétnicas no Brasil, ou os encontros e desencontros que compõem e descompõem pontos de interconexão entre indígenas e não indígenas (INGOLD, 2011). Aponta, assim, para um novo lugar de enunciação que afirma seu próprio ponto de vista sobre os eventos que constituem a história do movimento indígena nacional, construído através de sua percepção

da história, seu caminho em direção ao mundo dos brancos. O que implica em povoar a história do país de índios, mas principalmente, ocupar a narrativa sobre o Brasil com narrativas indígenas, e não somente sobre indígenas.

Ao fazê-lo a seu modo, Álvaro Tukano expõem valorações, contradições e imprevistos que caracterizam sua inserção na arena política nacional, distinguem sua indianidade daquela inventada no novo contexto de atuação das organizações não governamentais e, assim, seu afastamento do cenário da questão indígena, devolvendo a este cenário a complexidade que caracterizou sua experiência.

Álvaro Tukano revela, no final de seu livro, portanto, sua compreensão do *middle ground*. Esta remete diretamente à sua experiência junto ao movimento indígena nacional: a capacidade mediadora de alguns líderes que, sem a interferência de outros – antropólogos, advogados, missionários, etc. –, poderiam dialogar diretamente com o Estado. O movimento indígena é assim entendido como uma tentativa de estabelecer um terreno comum de diálogo no qual os indígenas pudessem fundar uma interlocução direta com os representantes do Estado, e que seus líderes e porta-vozes fossem reconhecidos como representantes legítimos de seu povo:

Creio que as coisas de Índios devem ser tratadas como tais e por eles mesmos, sem precisar de tantos intermediários. (...) Portanto, não adianta outras pessoas dizer que somos falsos líderes ou fazer acordos com terceiros para substituir os nossos líderes.²¹⁰

²¹⁰ SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011, p.469.

COMO QUEM CONCLUI, CONTINUANDO A CONVERSA COM JOHN MONTEIRO

Em março de 2013, entreguei a John Monteiro meu texto de qualificação, no qual apresentava algumas mudanças no rumo da tese. Se, inicialmente, este trabalho tinha sido projetado com o objetivo de explicitar e compreender os diálogos e tensões existentes entre os diferentes atores que conformaram o cenário da prática e da disputa política indígena e indigenista e, assim, contar a história do surgimento do movimento indígena no país, o trabalho de pesquisa havia transformado, não os objetivos da análise, mas sua perspectiva. Como já explicitado na introdução desta tese, desde a narrativa apresentada por Álvaro Tukano, o texto de qualificação dava os primeiros passos nesse sentido. Assim, a partir da leitura de sua autobiografia buscava compreender o movimento indígena nacional tendo como fio condutor seu ponto de vista das relações de alteridade que constituem o *middle ground* da questão indígena no país.

Quando iniciei essa pesquisa, John Monteiro me apresentou um caminho teórico-analítico que já há alguns anos vem sendo explorado pelas historiografias norte-americana e brasileira. Tratava-se de, intencionalmente, resgatar a agência indígena e recuperar sua historicidade, não como o outro emudecido e amansado, mas como parte essencial do processo histórico nacional. Objetivo que John Monteiro afirmou também durante a mesa: “História dos Povos Indígenas”, realizada durante a Reunião Brasileira de Antropologia, em 2012, na qual alegou a necessidade de se “pensar a história do Brasil como uma história povoada de índios”.

Assim, inspirada pelas contribuições de Richard White e guiada por John Monteiro, busquei construir, inicialmente, uma narrativa sobre a emergência do movimento indígena desde um olhar descentrado que contemplasse todas as partes constituintes do processo. Procurava, portanto, caracterizar e compreender a construção e a composição do *middle ground* que surgiu com a emergência política dos índios no país. Não se tratava, pois, como afirma Carlos Alberto Ricardo (1995), de compreender quem fala em nome dos índios e pensar uma sociologia dos intermediários não indígenas, mas os processos de confronto, negociação e invenção criativa indígena e não indígena. Dessa maneira, era

necessário compreender sua interação e o desenvolvimento de sistemas de comunicação, troca e ação política.

Paralelamente ao processo de pesquisa, passei a participar do grupo de estudos formado por John Monteiro que, animado por seus alunos de pós-graduação, se embrenhou no debate pós-colonial e descolonial latino-americano²¹¹. A partir dos propósitos do filósofo argentino Walter D. Mignolo (2011) de mudar os termos e o conteúdo da conversa, procurávamos questionar o lugar de enunciação do e sobre os povos indígenas e a forma como é escrita a história desde uma perspectiva ocidental moderna, buscando revelar, assim, “as relações de poder que silenciam os sujeitos, os quais, segundo John Monteiro, contestaram e contestam de forma criativa e por meio de recursos fornecidos pelos dispositivos de suas próprias culturas a narrativa dominante” (MEJÌA *et alii*, 2013, p.253).

Esse espaço de reflexão era, tanto para John Monteiro como para seus alunos, um espaço de experimentação no qual explorávamos por meio de ambas as perspectivas os limites das nossas escolhas teóricas e metodológicas, assim como suas possibilidades. Com relação a minha pesquisa, a leitura desses autores acompanhava uma preocupação de John Monteiro, visível também na obra de Richard White (1991): a necessidade da recuperação de uma série de histórias locais, silenciadas por um propósito global, e a reescrita da história a partir do ponto de vista daqueles que foram transformados em subalternos²¹² (ÁVILA, 2011). Assim, o *middle ground*, como eleição teórica e metodológica, buscava enfatizar a intenção de resgatar a agência dos povos indígenas durante a ditadura militar, a emergência do movimento indígena e recuperar sua historicidade, destacando o processo de surgimento de novas práticas e significados da indianidade.

²¹¹ Ambas as correntes de estudo partem da hipótese de que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias e a hierarquização étnico-racial originada com o processo de expansão colonial europeu não se transformou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados nacionais. Tanto os estudos pós-coloniais como os descoloniais reconhecem uma ligação estreita entre capitalismo e cultura, porém, os descoloniais, como sublinham Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007), acreditam que o capitalismo não pode ser compreendido se não se considera a maneira como os discursos raciais organizam as populações em uma divisão internacional do trabalho com implicações econômicas diretas.

²¹² Segundo a literatura aqui explorada, os subalternos são aqueles que se encontram aliçados do poder ou, mais especificamente, o termo subalterno remete às “camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos do estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p.12).

Ainda que eu estivesse realizando as discussões no grupo de estudos sobre o *locus* de enunciação dos e sobre os povos indígenas ao mesmo tempo em que realizava minha pesquisa, foi somente com a escrita da qualificação que me coloquei, pela primeira vez, a pergunta sobre a possibilidade de pensar a história indígena não apenas através de uma tentativa de reivindicar sua agência, mas principalmente, através de sua própria agência, de sua escrita da história. Nesse sentido, a narrativa de Álvaro Tukano transformava os termos da conversa, pois não se tratava mais de resgatar a agência indígena e sua historicidade – explicitadas através de seu livro -, mas compreender, parafraseando a epígrafe de Viveiros de Castro citada na Introdução do presente trabalho, o que esses povos fizeram da história. Nesse momento eu tinha em mãos o livro de Álvaro Tukano e não sabia muito bem o que fazer com ele.

Álvaro Tukano, como diversos líderes que surgiram nesse período, se transformou em liderança por meio de um processo correlato àquele que fez originar uma nova corrente de estudos históricos, a qual buscava unir as preocupações teóricas referentes à relação entre história e antropologia com as demandas do movimento político indígena. Como afirma John Monteiro (2001), a reconfiguração dos direitos indígenas como direitos históricos promoveu a realização de importantes estudos que buscavam os fundamentos históricos e jurídicos de suas demandas. Fato que possibilitou a produção de diversos e distintos roteiros para o estudo das histórias nativas, que repensavam algumas formulações teóricas a respeito dessas sociedades²¹³. Ao mesmo tempo em que antropólogos e historiadores reivindicavam a presença histórica indígena em território nacional e com isso seus direitos, surgiam líderes indígenas que hoje, devido ao espaço conquistado, definem, transmitem e interpretam seu próprio passado apresentando, assim, sua própria versão da história. Se, como foi concluído no sexto capítulo deste trabalho, o movimento indígena, para Álvaro Tukano, era sua luta pelo fim dos mediadores e intermediários e pela interlocução direta entre os povos indígenas e o Estado, seu livro aqui analisado pode ser

²¹³ Sobre esse processo, Oscar Calavia Sáez (2007) destaca a criação de Grupos de Trabalho sobre história indígena em reuniões acadêmicas como as da Associação Brasileira de Antropologia e a da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, a elaboração de Guias de Fonte sobre a História Indígena no Brasil e a criação, na USP, do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, do qual participava o próprio John Monteiro.

entendido nesse mesmo sentido, como sua tentativa de, sem intermediários, contar da sua maneira sua própria versão da história da emergência política dos povos indígenas no país.

Assim, se inicialmente este trabalho se inspirou na necessidade de reivindicar a presença indígena na história recente do país, a partir do estudo do movimento indígena como uma arena composta por diferentes atores, entre eles os próprios indígenas, a pesquisa e a relação estabelecida com Álvaro Tukano, por meio de sua narrativa, me levaram a perceber que, como atores de sua própria história, os indígenas, através de seus movimentos, não somente reivindicaram um novo lugar político como criaram seu próprio lugar de enunciação. Não se trata mais de somente reconhecê-los como atores de sua própria história, mas de conhecer sua versão dessa atuação; e não apenas através de mitos e narrativas orais, mas por meio da domesticação de instrumentos que hoje também dão sentido à sua indianidade.

Minhas preocupações com relação às possíveis leituras que eu podia realizar do texto de Álvaro Tukano se baseavam, também, nas críticas apresentadas por G. Spivak em seu texto *Pode o subalterno falar?* (2010). Por meio deste, a autora questiona o papel do intelectual que julga poder falar pelo outro e, através dele, constituir um ato de resistência. Para Spivak, ao se apropriar do discurso do outro o intelectual está reproduzindo estruturas de poder e opressão mantendo, assim, o subalterno silenciado, constituindo o outro apenas como objeto de conhecimento e desvalorizando, dessa maneira, sua experiência. Como, então, ler, explorar, estudar, compreender, dialogar e rerepresentar o texto de Álvaro Tukano sem transformá-lo em, apenas, um documento representativo de um período? Pois ao explorá-lo como fonte corria o risco de silenciar seus diálogos, buscaria a veracidade dos fatos, ignoraria suas descrições, submeteria, enfim, sua narrativa à minha narrativa da história.

Acreditava, nesse momento, que se a pesquisa tinha, até então, sido construída sobre a necessidade de recuperar as histórias locais silenciadas, eu não poderia emudecer o texto de Álvaro Tukano por meio da minha própria intermediação. Essa questão permeou a construção de meu texto de qualificação e foi, talvez, a primeira pergunta, entre tantas outras, que ficaram sem resposta.

Elegi, assim, o enfoque biográfico como metodologia de aproximação ao texto de Álvaro Tukano, pois me permitia acompanhar sua trajetória sem silenciar sua narrativa ou a sua própria maneira de contar a história. Possibilitava-me analisar o que é narrado, quais relações são reveladas a partir dessa narrativa e como as associações estabelecidas entre o autor e os demais atores ao longo do texto podem explicar processos sociais e alteridades que compõem o campo da questão indígena no país.

Esses dois momentos da pesquisa caracterizam meu processo de trabalho objetivado na minha narrativa, que muitas vezes se apresenta como um embate entre duas maneiras de reconstruir a história do movimento indígena. Por um lado, acompanhada pela leitura atenta de John Monteiro, está a tentativa de recriar a história de maneira que os indígenas sejam seus protagonistas, mapeando assim, o campo de relações interétnicas na arena política nacional e tendo os próprios indígenas como interlocutores. Por outro, se apresenta o enfoque biográfico por meio do qual ganha destaque o discurso indígena sobre sua própria trajetória, mas não somente, pois com ele se evidencia outra maneira de narrar e de produzir a história dos povos indígenas.

Com a etnografia da trajetória de Álvaro Tukano buscava conhecer o percurso que consolidou sua imagem de líder indígena e que posteriormente o levou ao ostracismo. Mas, também objetivava apreender o conjunto de relações que revelam, desde sua perspectiva, questões sobre as políticas indígenas e indigenistas do país. Procurava apresentar uma perspectiva diferente do *middle ground* e, assim, sem submeter seu dispositivo narrativo à minha maneira de contar a história, descobrir e compreender o que foi, para Álvaro Tukano, o movimento indígena nacional.

Como a ideia de invenção cultural proposta por Wagner (2010), a abordagem biográfica me permitiu rerepresentar a história do movimento indígena nacional. Ao fazê-lo por meio do texto de Álvaro Tukano, como define Spivak, “em um constante processo de adiamento, aproximação e, sobretudo negociação” (ALMEIDA, 2010, p.9), transformou-se a própria ideia de trajetória, pois o autor, ao apresentar a narrativa sobre sua vida, conta sua história de transformação.

Essa outra historicidade, ou essa outra maneira de narrar e produzir história, se caracteriza, como foi observado ao longo desta pesquisa, pela maneira particular de Álvaro Tukano experienciar sua trajetória política. Álvaro Tukano narra sua trajetória na arena política nacional por meio das relações que estabeleceu ao longo de uma série de viagens realizadas como representante dos povos indígenas do país. Assim, ao refazer seus trajetos, ele afirma não somente as relações estabelecidas no passado, como também as futuras relações que busca estabelecer, pois seu livro, difundido entre diversos leitores, dissemina sua perspectiva política, sua história e suas relações. Ao contar sua história e afirmar o presente, Álvaro Tukano explicita sua maneira de experienciar a história.

Ao fazê-lo à sua maneira, Álvaro Tukano também dialoga com a história, com a antropologia e com os diversos estudos que buscaram, a partir da década de 1980, repensar algumas suposições teóricas sobre os povos indígenas. Ainda assim, sua maneira de viver e contar é outra. Álvaro Tukano oferece ao leitor seu modo de inventar a cultura – no sentido dado por Wagner (2010) – que passa por sua experiência de transformação, ou seja, pela invenção da própria indianidade. A transformação é, assim, o meio pelo qual ele narra o transcurso dos eventos ao longo de sua vida, a história, pois é a transformação, através das relações estabelecidas nesse processo, que explicita os episódios de sua narrativa.

Foi por meio dessa transformação que visualizei o *middle ground*, ou melhor, foi através das relações que Álvaro Tukano estabeleceu ao longo de sua trajetória que compreendi a conformação da arena política nacional. Desde sua perspectiva, concebi “os índios movimentando-se socialmente” (MUNDURUKU *em entrevista concedida a Bicalho*, 2010).

Nessa aproximação à trajetória de Álvaro Tukano e através dela ao movimento indígena nacional, a indianidade não é entendida como uma categoria que condensa características classificatórias, mas como um meio de se compreender os acontecimentos do passado e perspectivas de futuro.

Após esse processo reflexivo, volto aqui à proposta de John Monteiro: de povoar a história de índios.

A socióloga Aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010), cujo livro também foi discutido no grupo de discussão acima citado, aponta, em uma crítica ao pensamento descolonial, para a necessidade de se ler o conhecimento outro por meio de deslocamentos permanentes, o que significa não negar ao indígena seu lugar de coetaneidade e contemporaneidade, ou seja, seus próprios projetos de modernidade, mas a busca pela compreensão das práticas indígenas por meio de uma leitura que siga as interpretações dos próprios atores ou sua própria maneira de criar conhecimento. Assim, seguindo as reflexões da autora, ao povoar a história de índios estaríamos transformando a própria história, já que ela, como foi visto com a narrativa de Álvaro Tukano, pode ser também compreendida e experienciada de diversas maneiras, por exemplo, por meio de processos de transformação.

De certa maneira, John Monteiro já caminhava nessa direção. Talvez desde o começo eu tenha entendido sua proposta de forma incompleta. Daí a importância que dava para as diferentes maneiras de narrar e escrever a história, e para a “plasticidade expressa nas diversas formas que a memória adquire na experiência indígena. Uma perspectiva que nos remete ao lugar que o ponto de vista indígena tem no conjunto de fontes que abordam seu universo de relações (...)” (MEJÍA *et alii*, 2013, p.254). Tratava-se, então, de povoar a história de índios e não somente afirmando sua presença e agência – como fiz inicialmente -, mas também transformando a própria história ou aproximando as ciências sociais de outras experiências e narrativas. Trabalho que deve “ser feito não somente através de uma história dos índios, mas a partir da compreensão dos índios na história” (MEJÍA *et alii*, 2013, p.252). Como afirmou John Monteiro em uma de nossas conversas, a partir da compreensão de como as sociedades são capazes de fazer parte da história do outro fazendo sua própria história.

DOCUMENTOS

1ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, Diamantino – MT, 1974 (Cópia de Documento).

2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Missão Cururu – Pará, 8-14 de maio de 1975. (Cópia de Documento).

ASSOCIAÇÃO DA UNIÃO DA COMUNIDADE INDÍGENA DO RIO TIQUIÉ. *Relatório Histórico de Trabalhos da Comunidade Indígena em Pari Cachoeira*. s/d.

ASSOCIAÇÃO DA UNIÃO DA COMUNIDADE INDÍGENA DO RIO TIQUIÉ. *Acordo que entre si celebram a empresa Paranapanema S/A – Mineração, Indústria e Construção e a Comunidade Indígena do Rio Tiquié objetivando a execução de atividades minerais a serem desenvolvidas na região do rio Traíra, em terra dos municípios de Japurá e São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas*. São Gabriel da Cachoeira, 12 de abril de 1987.

BRASIL. Título VIII. Da ordem social. Capítulo VIII. Dos Índios. Artigo 231 e 232. Brasil. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002.

BUCHILLET, Dominique. *Notas sobre a expulsão de índios de seu território*. 1990.

CARTA CONFERÊNCIA MUNDIAL DOS POVOS INDÍGENAS SOBRE RIO+20 E A MÃE TERRA. Rio de Janeiro: 2012.

CARTA DA AGÊNCIA CENTRAL DO SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÃO AO MINISTRO DA CASA CIVIL, GENERAL GOLBERY DO COUTO E SILVA. (Cópia de Documento), s/d.

CARTA DO MINISTRO DA CASA CIVIL, GENERAL GOUBERY DO COUTO E SILVA AO MINISTRO DO ANTERIOR MARIO ANDREAZZA. (Cópia de Documento) 24 de novembro de 1980.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Regional Norte I. IV Encontro de Pastoral da Amazônia. *Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia*. Santarém/PA. 1972.

DADOS DA MISSÃO SALESIANA (Cópia de Documento), 1974.

DIOCESE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. Rio Negro, 1984.

GENTIL, Gabriel dos Santos. *Nosso Passado e Presente*. (Cópia de Documento) s/d.

INFORME DEL CUARTO TRIBUNAL RUSSELL SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LAS AMÉRICAS. Tomo 3B. Casos Seleccionados –El Río Negro – Brasil. Rotterdam. 1980.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. FUNAI. *Relatório Área Pari-Cachoeira* (Portarias nº 2003 de 17/01/86 e 2018 de 04/03/86), 1986.

MISSÃO DE TARCUÁ. *Relatório de 1987*. Rio Uaupés, 1987.

MOREIRA, Memélia. *Amazônia, uma paixão parisiense*. 2006 (Proporcionado pela autora).

GUIMARÃES, Paulo Machado. *Demarcação da área indígena Pari-Cachoeira, do povo Tukano. Uma nova proposta formulada pelo governo federal referente as áreas indígenas localizadas na faixa de fronteira*. Brasília, 1986.

RELATÓRIO ASSEMBLEIA DE PARI CACHOEIRA, 9 de junho de 1986.

REPORT OF THE FOURTH RUSSELL TRIBUNAL ON THE RIGHTS OF THE INDIANS OF THE AMERICAS. Conclusion. Amsterdam: Workgroup Indian Project, 1980.

SAMPAIO, Álvaro F.; MACHADO, Benedito Fernandes; MACHADO, Carlos Fernandes. *Relatório Tukano*, 1990.

SAMPAIO, Álvaro F. *Autobiografia de Álvaro Tukano* (Cópia de Documento). 1981.

SAMPAIO, Álvaro. Sem título. (Cópia de Documento) Aquidauana, 1 de maio de 1981.

SAMPAIO, Álvaro. *Relatório de Atividades em 1982*. (Cópia de Documento). 1982.

SAMPAIO, Álvaro. *Livro*. (Cópia de Documento/Proporcionado pelo autor). 2011.

SAMPAIO, Álvaro *Missão Salesiana no interior do Rio Negro e seus afluentes, Rio Uaupés e seus afluentes, Rio Tiquié e Rio Papuri, Rio Içana*. (Cópia de Documento). S/d.

SOUZA, Márcio. *Caso das Missões Salesianas no rio Negro*. Apelo ao júri do IV Tribunal Russell. 25 de novembro de 1980.

TEXTO APROVADO PELA COMISSÃO PROVISÓRIA DE ESTUDOS CONSTITUCIONAIS. *Povos Indígenas no Brasil-85/86*. Série Aconteceu Especial, 17. São Paulo: CEDI. 1986. Pp.15.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. *Circular n. 1*. Campo Grande, 22 de agosto de 1980.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS *1ª Assembleia da União das Nações Indígenas*. Aquidauana, 2 a 6 de maio de 1981.

UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS. *O que é a União das Nações Indígenas*. s/d.

Y-JUCA PIRAMA. *O índio aquele que deve morrer*. Documento de urgência dos Bispos e Missionários. 25 de dezembro de 1973.

REFERÊNCIAS

6ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Nambkwára – Córrego Tira-Catinga, 29-31 de dezembro de 1976. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Caderno 3, ano 6, Número 35. 31 de março de 1977.

8ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Ruínas de São Miguel – RS, 16 – 18 de abril de 1977. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 6, Número 38, junho de 1977.

10ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Tapirapé – MT, 7 e 8 de agosto de 1977. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 6, Número 43, dezembro de 1977.

A QUESTÃO DA EMANCIPAÇÃO. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1979.

A QUESTÃO DA TERRA INDÍGENA. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1982.

ALBERT, Bruce. Ethnographic Situation and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology*, v.17, n.1. 1997. Pp. 53-65.

_____. Territorialité, Ethnopolitique et Développement: à propos du mouvement indien en amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines*, n.23. 1997. Pp.177-210.

_____. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In Albert, B. e Ramos, A. (Orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato Norte Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. 2000. Pp.239-270.

ALMEIDA, Sandra G. Prefácio – Apresentando Spivak. In Spivak, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. Pp.7-18.

ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e oposição do Brasil, 1964-1984*. Florianópolis: EDUSC. 2005.

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ed. Ática. 1989.

ANDRELLO, Geraldo. Fala, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.25, n.73. 2010. Pp.5-23.

_____. *Cidade do Índio. Transformação e cotidiano em Iauareté*. São Paulo: NUTI, ISA, Editora Unesp; 2006.

ARNT, Ricardo, *Et alli. Panará. A volta dos índios gigantes*. São Paulo: ISA. 1988

ATHIAS, Renato. Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma perspectiva a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992). Souza Lima, A. e

Barroso-Hoffmann, M., *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: LACED, 2002. Pp.49-86.

ÁVILA, Artur Lima. Rememorando os Filhos de Onontio: Richard White, The Middle Ground e a escrita da história da América do Norte colonial. *Revista História* (São Paulo) v.30, n.1, 2011. Pp. 264-286.

AZEVEDO, J. Soares. *Nas Fronteiras do Brasil. Missões Salesianas no Amazonas*. Rio de Janeiro: A Noite. 1950.

AZEVEDO, Miguel e AZEVEDO, Antenor N. *Dahsea Hausirõ Porã ukushe wiophesase mera bueri turi – Mitologia Sagrada do Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, UNIT. 2003.

BALDUS, H. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Brasiliense. 1979.

BASSO, Ellen. *The last cannibals: a South American oral history*. Austin: University of Texas Press. 1995.

BELLEAU, Jean-Phillippe. *Sociologie du mouvement indien au Brésil: un abordage à partir de la théorie du processus politique*. Tese (Doutorado em Sociologia). Université Paris III, Instituto de Altos Estudos da América Latina. Paris, 2007.

BÉKSTA, Casemiro. *A Maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo*. Manaus: SEDUC, 1984.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG; 1998.

BICALHO, Poliene S. S. *Protagonismo indígena no Brasil, movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BISPO CONTESTA TRIBUNAL RUSSELL, *A Crítica*. Caderno Cidade, quinta-feira, 27/11/1980, p. 3.

Boletim do CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 6, Número 42, novembro de 1977.

Boletim do CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 7, número 47, junho de 1978.

Boletim do CIMI. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 9, número 68, dezembro de 1980.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM*. Vol.9. 1972. Pp. 105-124.

_____. 1981. Cuarto Tribunal Russell. *Revista Nexos*. México, Abril de 1981. Disponível em: <http://www.nexos.com.mx/?p=3974>

BRAND, Antonio. Povos indígenas ocupam o Congresso Nacional. *Porantim*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano XXX, n. 303, março 2008. Pp.11.

BRUMBLE, David. *American Indian Autobiography*. Berkeley: University of California Press, 1988.

BUCHILLET, Dominique. Pari-Cachoeira: o laboratório Tukano do Projeto Calha Norte. *Povos Indígenas no Brasil, 87/88/89/90*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 1991. Pp.107-115.

BURGOS-DEBRAY, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo Veintiuno Editores. 1983.

CABALZAR, Aloísio. O garimpo indígena do rio Traíra. *Povos Indígenas do Brasil 1991/95*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 1996. Pp.130-132.

_____. O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In Wright, R. *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999.

_____ (Org.). *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié. Conhecimento tukano e tuyuka. Ictiologia Etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e sujeito histórico indígena, considerações preliminares. *Novos Estudos*, 76. São Paulo: CEBRAP, 2006. Pp. 179-197.

_____. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. *Tellus*, ano 7, número 12. Campo Grande, 2007. Pp.11-32.

_____. História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil. *Tellus*, ano12, número 22. Campo Grande, 2012. Pp. 11-26.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Problemas e hipóteses relativos à Fricção Interétnica. *Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978 [1967]. Pp. 83-131.

_____. Possibilidade de uma antropologia da ação. *Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978. Pp. 197-222.

_____. Terena. A QUESTÃO DA EMANCIPAÇÃO. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. n. I. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1979. Pp. 55-58.

_____. *A crise do indigenismo*. Campinas, Ed. Unicamp, 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Apresentação. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. Índios: Direitos Históricos. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1980. Pp. 6-7.

_____. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense, Edusp. 1986.

_____. *Os direitos dos índios. Ensaios e documentos*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987.

_____. Introdução a uma História Indígena. In Carneiro da Cunha, M. (Org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras. 1992, Pp. 9-24.

_____. Introdução. In Albert, B. e Ramos, A. (Orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato Norte Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. 2000. Pp.7-21.

_____. *Cultura com aspás*. São Paulo: CosacNaify. 2009.

_____. Três peças de circunstância sobre o direito dos índios. *Índios no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. Pp.98-117.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFUGUEL, Ramón (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

CRAPANZANO, Vicent. *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago: Chicago of University Press, 1980.

_____. Life-stories. *American Anthropologist*. Vol. 86, Número 4. 1984. Pp.953-960.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. A política indigenista para além dos mitos da Segurança Nacional. *Estudos Avançados*. 23(65), 2009. Pp.149-164.

COELHO DOS SANTOS, Silvio (Org.). *O índio perante o direito*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1982.

CONKLIN, B.; GRAHAM, L. The shifting middle-ground: Amazonian Indians and Ecopolitics. *American Anthropologist*, n.97 (4). 1995. Pp. 695-710.

COSTA, Mauro Gomes. *A Igreja Católica no Brasil: as ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do alto rio Negro/Amazonas (1960-1980)*. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas. 2012.

DAVIS, Shelton. *Vítimas do Milagre. O desenvolvimento e os índios no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. Diversidade cultural e direito dos povos indígenas. *Mana*, 14(2). Rio de Janeiro: Museu Nacional da UFRJ. 2008. Pp. 571-585.

DE LA CADENA, Marisol e STARN, Orin (Eds.). *Indigenous experience today*. New York: Berg. 2001.

DE LA CADENA, Marisol. *Indígenas y mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

DEPARIS, Sidlei Roque. *União das Nações Indígenas: contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988)*. Dissertação (Mestrado em História). Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, 2007.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo. La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia. *Alteridades*, vol. 7, número 13, México: Universidad Autónoma Metropolitana. 1997. Pp.5-15.

DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación*. Madrid – México: Esquina Misional, 1992.

ELOY, Ludvine e LASMAR, Cristiane. Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil). *Acta Amazônica*. Vol. 41(1). Manaus, 2011. Pp.91-102.

EM BRASÍLIA ÍNDIOS LANÇAM A UNIND. *Folha de São Paulo*. 17/04/1980

FARIA, Ivani Ferreira. *Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro*. EDUA, 2003.

FERNANDES, Américo Castro e FERNANDES, Durvalino Moura. *Bueri Kãdiri Maririye – Os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/FOIRN. 2006.

FERNANDES, Florestan. Tiago Marques Aipobureu um bororo marginal. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*. Vol.19, número 12. 2007. Pp.293-323.

FRANÇA, Bráz de Oliveira. Nós não éramos índios. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 1999. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/narrativa-do-bare>>

GALLOIS, Dominique T. “Nossas falas duras”: discurso político e autorepresentação Waiãpi. In Bruce Albert e Alcida Ramos (Orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato Norte Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. 2000. Pp.205-237.

GARFIELD Seth. *A luta indígena no coração do Brasil. Política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)*. São Paulo: Editora Unesp. 2007.

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon, 1998.

GENTIL, Gabriel. Bahsawirii – A casa de dança. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*. Vol.14. Rio de Janeiro. 2007. Pp.213-255.

GERONIMO: UMA AUTOBIOGRAFIA. São Paulo: L&PM, 1986.

GIACONE, Antônio. Padre salesiano busca vocações para obra missionária no Alto Amazonas. Porto Alegre: *Correio do Povo*. 30/01/1966.

GOW, David e RAPPAPORT, Joanne. The Indigenous Public Voice. The Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca. In Warren, K. e Jackson, J. (Eds.) *Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002. Pp. 47-80.

GRAHAM, Laura. How should an Indian speak? Amazonian Indians and the symbolic politics of language in the global public sphere. In Warren K. e Jackson, J. (Eds.)

Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America. Austin: University of Texas Press, 2002. Pp. 181-228.

_____. Citando a Mário Juruna: imaginário linguístico e transformação da voz indígena na imprensa brasileira. *Mana*, 17(2), Rio de Janeiro: Museu Nacional da UFRJ, 2011. Pp. 271-312.

GRÜMBERG, Georg (Coord.). *La situación del indígena en América del Sur*. Montevideo: Tierra Nueva: 1972.

HEAD, Scott. “Mestre Russo de Caixas”: um jogo improvisado entre etnografia e biografia. In Gonçalves, M., Marques, R. e Cardoso, V. (Orgs.) *Etnobiografia. Subjetivação e Etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012. Pp.83-108.

HECK, Egon D. *Os índios e a caserna – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985*. Dissertação (Mestre em Ciências Políticas). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

HENARI, Amiria *el alii* (Eds.). *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge. 2007.

HOFFMANN, Maria Barroso. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação. Um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Rio de Janeiro: LACED, E-Papers. 2009

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L’Homme*. Vol.106-107. Pp.138-156.

_____. Shamans, Prophets, Priests and Pastors. In Thomas, N. e Humphrey, C. *Shamanism, History and the State*. Michigan: University of Michigan Press. 1999. Pp.32-75.

_____. Escrever na pedra, escrever no papel. In Andrello, G. (Org.) *Rotas de criação e transformação: Narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA, FOIRN. 2012. Pp.138-167.

ÍNDIOS: DIREITOS HISTÓRICOS. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1980.

ÍNDIOS ESTUDANTES NO DF PODEM SER EXPULSOS. *Folha de São Paulo*. 27/01/1981.

ÍNDIOS. O CAMINHO PARA O MINÉRIO. *O Estado de São Paulo*. Caderno: Política. Os índios e a nova Constituição, terça-feira, 13/08/1987.

INGOLD, Tim. *Lines. A Brief History*. London: Routledge, 2007.

_____. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Taylor & Francis, 2011.

IRANXE, Yanaí. 6ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS. Aldeia Nambikwára – Córrego Tira-Catinga, 29-31 de dezembro de 1976. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Caderno 3, ano 6, Número 35. 31 de março de 1977.

JACKSON, Jean. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

JURUNA LUTA POR UMA FEDERAÇÃO. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 9, número 61, janeiro de 1980.

JUSTIFICADA PROIBIÇÃO A JURUNA. *O Estado de São Paulo*. 12/11/1980.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDB, 2005a.

_____. *Do Roraima ao Orinoco. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 e 1913*. São Paulo: UNESP, 2005b.

KOFES, Suely. *Uma trajetória em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras; 2001.

_____. Os papéis de Aspern: anotações para um debate. *Cadernos do IFCH. Histórias de vida, Biografias e Trajetórias*. Número 31. 2004. Pp.5-16.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *La Chute du Ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: PLON/Terre Humaine, 2010.

KRENAK, Aílton. A UNI e o Movimento Indígena. *Povos Indígenas no Brasil/84*. São Paulo: CEDI.1985. Pp.12-15. (Aconteceu Especial)

_____. A participação de índios na Constituição é vital. *Revista Pau Brasil*. Março/abril. 1986. Pp.35-37.

_____. *Ethnies Survival Internacional*. 1988. s/p. Entrevista concedida a Carlos Alberto Ricardo e Robin Wright.

_____. Receber sonhos. *Teoria e Debate*, número 7, julho/agosto/setembro, 1989. Pp. 2-13. Entrevista concedida a Eugenio Bucci e Alípio Freire.

KUMU, Umúsin Panlõn e KENHÍRI, Tolomã. *A mitologia heróica dos índios Desana. Antes o mundo não existia*. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980.

LANA, Luiz. Nosso saber não está nos livros. *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2000. Pp.35.

LANGDON, Jean. Dialogicalidade, Conflito e Memória na Etno-história dos Siona. In Fischman, F. e Hartmann, L. (Orgs.), *Donos da Palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria: Editora UFSM, 2007. Pp.17-39.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: ISA, NUTI, Editora Unesp, 2005.

_____. Conhecer para transformar: os índios no rio Uaupés (alto rio Negro) e educação escolar. *Tellus*, ano 9, número 16. Campo Grande: NPPI, 2009. Pp. 11-33.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: LACED, UNESCO. 2006.

LUPPI, Carlos Alberto. Denúncia atribui massacre indígena aos salesianos. *Folha de São Paulo*. 03/08/1980.

LUPPI, Carlos Alberto. Tribos indígenas do Rio Negro são exploradas. *Folha de São Paulo*. 31/08/1980

LUPPI, Carlos Alberto. Índios vivem sob total dominação na região do rio Negro. *Folha de São Paulo*. 21/09/1980.

LUPPI, Carlos Alberto. Índios rumo à total marginalização. *Folha de São Paulo*. 12/10/1980.

MAIA, Moisés e MAIA, Tiago. *Isã Yêkesimia Masike' – O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIAB. 2004.

MANICA, Daniela T. *Contracepção, natureza e cultura: embates e sentidos na etnografia de uma trajetória*. Tese (Doutorado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. 2009.

_____. Autobiografia, trajetória e etnografia: notas para uma antropologia da ciência. *Revista Espaço Acadêmico*, número 105. 2010. Pp.69-77.

MANIPULAÇÃO RESPALDA CALHA NORTE. *Porantim*, Brasília: Conselho Indigenista Missionário, setembro 1988, Pp.7.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação (Mestre em Antropologia). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

_____. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

MARCUS, George. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 24. 1995. Pp.95-117.

MEIRA, Márcio. *O Tempo dos Patrões. Extrativismo da Piaçava entre os índios do rio Xié (alto rio Negro)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

_____. O Tempo dos Patrões. Extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia. *Lusotopie*, 1996. Pp.173-187.

MEJÍA, Ernenek; PETRONI, Mariana da Costa A.; LORA, Patrícia. Para povoar a história de índios. Um texto e homenagem a John Monteiro. *Revista História Social. Dossiê: História e Índios*. N.25. 2013. Pp.247-256.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham & London: Duke University Press, 2011.

MIYAMOTO, Shiguenoli. Amazônia, militares e fronteiras. *Antropologia e Indigenismo. Projeto Calha Norte – Militares, índios e fronteiras*. Número 1, UFRJ. 1990. Pp.49-59.

MONTERO, Paula. *Selvagens, Civilizados, Autênticos. A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: Edusp. 2012.

MONTEIRO, John M. Raízes históricas das organizações indígenas no Brasil. Estratégias políticas e culturais das novas lideranças nativas. *Cadernos de Pesquisa 4- Novas faces da cidadania*. São Paulo: CEBRAP; 1996. s/p.

_____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. “Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou”: a gênese do movimento indígena brasileiro. In Luciano, G. *et alli* (Orgs.), *Olhares Indígenas Contemporâneos II*. Brasília: Cinep, 2012. Pp.105-118.

NEM SÓ DE ÍNDIOS VIVE O CIMI. *O Estado de São Paulo*. Caderno: Política. Os índios e a nova Constituição, terça-feira, 11/08/1987.

NOVA POLÍTICA INDIGENISTA. *Correio Brasiliense*. 27/11/1984.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogos de Espelhos. Imagens e representações de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.

NIMUENDAJÚ, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. *Journal des la Sociéte des Americanistes*. Tome 39, 1950. Pp.125-185.

_____. Excursão pela Amazônia. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP. 2001. Pp. 189-200.

O CIMI E SEUS “IRMÃOS” DE ESTANHO. *O Estado de São Paulo*. Caderno: Política. Os índios e a nova Constituição, terça-feira, 12/08/1987.

O ESTRANHO INDIGENISMO EUROPEU. *O Estado de São Paulo*. 13/11/1980.

OS CANDIDATOS INDÍGENAS PARA A CONSTITUINTE. *Porantim*, Brasília: Conselho Indigenista Missionário, julho de 1986.

OS DOCUMENTOS DA CNBB. IGREJA E GOVERNO. *Extra. Realidade Brasileira*. Número 3, ano I. São Paulo: Ed. Símbolo. 1977. Pp.71-75.

OAKDALE, Suzanne. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an Amazonian community*. University of Nebraska Press, 2005.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado: um estudo da “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

OSSAMI, Marlene Castro. *O papel das assembleias de líderes indígenas na organização dos povos indígenas do Brasil*. Trabalho Final (Curso de Especialização em Antropologia e Recursos Audiovisuais) Universidade Federal de Goiás. 1985.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In Coelho dos Santos, S. (Org.), *Sociedades Indígenas e o Direito. Uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: Editora da UFSC. 1985. Pp. 17-30.

_____. O projeto Tükuna: uma experiência da ação indigenista. In Pacheco de Oliveira, João (Org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, Marco Zero, 1987. Pp. 205 – 240.

_____. Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: Formas e Linhagem do Projeto Calha Norte. In Pacheco de Oliveira, João (Org.). *Antropologia e Indigenismo. Projeto Calha Norte – Militares, Índios e Fronteiras*. Editora UFRJ, PETI, 1990. Pp.15-33.

_____. (Comp.). *Hacia una antropología del indigenismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2006.

PELLEGRINI, Marco Antônio. *Discursos Dialógicos: Intertextualidade e Ação Política na Performance e Autobiografia de um Intérprete Yanomami no Conselho Distrital de Saúde*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2008.

PERES, Sidney. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2003.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. *O trabalho da memória, cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1999.

POZAS, Ricardo. *Juan Pérez Jolote*. México: Fondo de Cultura Económica. 1952.

PRESIDENTE DA UNIND SE DEMITE. *O Estado de São Paulo*. 30/03/1982.

PRIMEIRA ASSEMBLEIA MISSIONÁRIA INDIGENISTA. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. 1975.

Povos Indígenas no Brasil/1980. N.6. São Paulo: CEDI, 1981. (Aconteceu Especial)

PUJADAS, Joan. El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Número 9. 2000. Pp. 127-158.

RAMOS, Alcida. Ethnology Brazilian Style. Washington: *Cultural Anthropology*. Vol. 5, n. 4. 1990. Pp. 452-472.

_____. Nações dentro de nações: um desencontro de ideologias. *Série Antropologia*. Número 147. Brasília: UNB/Departamento de Antropologia. 1993.

_____. *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press. 1998.

_____. Cutting through state and class. Sources and strategies of self-representation in Latin America. In Kay B. Warren e Jean Jackson (Orgs.), *Indigenous movements, self-representation and the state in Latin America*. Austin: University of Texas Press. 2002. Pp. 251-279.

_____. Neither here nor there on the ambiguity of being Indian in Brazil. *Vibrant*, v.5, n.1. 2008. Pp.7-19.

RAPPAPORT, Joanne. *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazon Cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: Chicago University Press. 1971.

REZENDE, Justino Sarmiento. Aventuras de um índio. *Tellus*. Ano 6, número 11. Campo Grande, 2006. Pp.155-169.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICARDO, Carlos Alberto. Jogo Duro na Cabeça do Cachorro. *Povos Indígenas no Brasil 87/88/89/90*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1991. Pp.101-103.

_____. Quem fala em nome dos índios? *Povos indígenas no Brasil (1991-1995)*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1995. Pp. 90-91.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Uma reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

ROSALDO, Renato. Ilongot hunting as story and experience. In Victor Turner e Edward Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press. 1986. Pp.97-138.

RUFINO, Marcos. *Ide, portanto, mas em silêncio. Faces de um indigenismo católico heterodoxo*. Tese (Doutorado em Antropologia) Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2002.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. São Paulo: Zahar. 1990.

SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAMPAIO, Álvaro. XIII ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xocó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha – SE.12-15 de outubro de 1979. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 9, Número 63, caderno 3. 1980.

SAMPAIO, Álvaro. O depoimento do líder Tukano, Álvaro Sampaio. *Porantim*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Número 25, dezembro de 1980, p.17.

SANTA SÉ RECHAÇA ACUSAÇÃO DE GENOCÍDIO NA AMAZÔNIA, *O Globo*. 28/01/1981.

SANT'ANA, Graziella Reis. *História, espaços, ações e símbolos das Associações Indígenas Terena*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: Unicamp. 2010.

SANTILLI, Márcio. Os Direitos Indígenas na Constituição Brasileira. *Povos Indígenas no Brasil-87/88/89/90*. Série Aconteceu Especial, 17. São Paulo: CEDI. 1991. Pp.10-14.

SANTOS, Sílvio Coelho. *O Índio perante o Direito*. Florianópolis: UFSC, 1982.

SOUZA, Marçal. União das Nações Indígenas. *Borduna*. Volume 3, número 5, s/d. Entrevista concedida à Comissão Pró-Índio.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1995.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOLL, David. *Rigoberta Menchu and the story of all poors Guatemalans*. Westview Press, 1999.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Editora Unicamp. 2006

SUESS, Paulo. Diálogo e Missão. In Suess, P. (Org.) *Crônicas de Pastoral e Política Indigenista*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985. Pp.19-30.

_____. Inculturação e Libertação. In Suess, P. (Org.) *Crônicas de Pastoral e Política Indigenista*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985. Pp.50-90.

_____. Tutela e/ou aliança. In Suess, P. (Org.) *Crônicas de Pastoral e Política Indigenista*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985. Pp.221-247.

TERENA, Marcos. Eleição UNI. Índios: Direitos Históricos. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. São Paulo: Comissão Pró-Índio. 1980. Pp.44-45.

TEXTO APROVADO PELA COMISSÃO PROVISÓRIA DE ESTUDOS CONSTITUCIONAIS. *Povos Indígenas no Brasil-85/86*, n. 17. São Paulo: CEDI. 1986 (Aconteceu Especial).

VEBER, Hanne. Merits and Motivation of an Asheninka Leader. *Tipiti*. Vol.7. 2007. Pp.9-31.

VILAÇA, Aparecida. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Comentário. *Religião e Sociedade*. Número 3. 1978.

_____. Os termos da outra história. In *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: ISA. 2000. Pp.49-54.

XIII ASSEMBLEIA INDÍGENA. Índios Xocó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha – SE. 12-15 de outubro de 1979. *Boletim do CIMI*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. Ano 9, Número 63, caderno 3. 1980.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2010.

WHITE, Richard. *The Middle Ground. Indians, empires and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press; 1991.

Wright, Robin e Ismaelillo. *Native Peoples in Struggle. Cases from e Fourth Russell Tribunal & Other International Forums*. New York: ERIN Publications, 1982.

WRIGHT, Robin. Anthropological presuppositions of Indigenous Advocacy. *Annual Review of Anthropology*, vol.17. 1988. Pp.365-390.

_____. História Indígena do Noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas. In Carneiro da Cunha, M. (Org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Pp.253-266.

_____. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. São Paulo: ISA, Mercado de Letras. 2005.

_____. *Mysteries of the Jaguar shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln: University of Nebraska Press. 2013.