

AS ASSEMBLÉIAS INDÍGENAS - O ADVENTO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL

ASSEMBLIES AS INDIANS - THE ADVENT OF INDIGENOUS MOVEMENT IN BRAZIL

Poliene Soares dos Santos Bicalho¹

Resumo: O estudo do Movimento Indígena no Brasil, tendo como hipótese principal a percepção das Assembléias Indígenas como acontecimento fundador do mesmo, é o objetivo principal deste artigo. O período histórico em pauta perpassa os anos de 1974 a 1980, momentos marcados pela ditadura militar no Brasil e a subsequente abertura política. O objeto maior de análise são as falas dos chefes e líderes indígenas, suas ansiedades e reivindicações.

Palavras-Chave: Movimento Indígena; Assembléias Indígenas; acontecimento fundador.

Abstract: The study of the Indigenous Movement in Brazil, with the main hypothesis of the perception of Indigenous Assemblies as founder of the same event, is the main objective of this article. The historical period in question encompasses the years 1974 to 1980, moments marked by the military dictatorship in Brazil and the subsequent political liberalization. The object of analysis is the greatest speeches of the chiefs and indigenous leaders, their anxieties and demands.

Keywords: Indigenous Movement, Indigenous Assemblies; founder event.

*Quando chegar em casa, conto notícia da reunião pra minha turma.
Uritegukissauá-Paulito Nambukuara.²*

*“Quem viaja tem muito que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador
como alguém que vem de longe.
Walter Benjamin.³*

¹ Doutora em História Social pela Universidade de Brasília (UnB), Professora de História do Brasil I e II da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Endereço de email: poliene.soares@hotmail.com

² 1ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, DIAMANTINO-MT, 1974. p. 39. (CÓPIA DE DOCUMENTO DATILOGRAFADO / CIMI – SETOR DE DOCUMENTAÇÃO)

³ BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 198.

A hipótese central deste artigo vislumbra pensar as Assembléias Indígenas como o primeiro acontecimento fundador do Movimento Indígena no Brasil. Tais Assembléias compreendem as reuniões de vários povos indígenas ocorridas entre os anos de 1974 e 1980, que teriam contabilizado um total de quinze assembléias⁴, inicialmente organizadas e apoiadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) com o propósito de

... dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e se falarem, com toda 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 (1ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, p.1).

Neste artigo oito assembléias foram analisadas para fins de comprovação da hipótese acima indicada, de modo a ressaltar a importância destas reuniões para o surgimento e a organização do MIB⁵. As transcrições das 1ª, 2ª, 3ª e 13ª Assembléias foram encontradas no arquivo pessoal da professora doutora Alcida Rita Ramos; e as das 6ª, 8ª, 10ª e 12ª Assembléias foram localizadas no Setor de Documentação do Arquivo do CIMI. Por ter tido acesso apenas a estes exemplares, reduziu-se o foco de análise a estas oito assembléias e, a partir da leitura das mesmas, é que se chegou às interpretações seguintes.

Para Eduardo Hoornaert, as Assembléias Indígenas representam um acontecimento poderoso quanto às várias interpretações já realizadas sobre o Brasil (HOORNAERT, 1978, p.177). Diante dos vários discursos

⁴ Chegou-se a este número com base na afirmação de Roberto Cardoso de Oliveira segundo a qual “desde 1974 até hoje foram realizadas 14 Assembléias de Chefes Indígenas e uma décima quinta está prevista para dezembro (1980)” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p.35). A transcrição integral da 13ª Assembléia Indígena, reproduzida no Boletim do CIMI de 1980, aproximou-se da estimativa sugerida por Cardoso de Oliveira (13ª Assembléia Indígena, 1980, p.49-51). No entanto, Maria Helena Ortolan Matos (1997, p.132) se refere a um número muito maior, “cinquenta e três assembléias indígenas”, e a um período de tempo que se estende de 1974 a 1984. Rosane Lacerda (2008, p.28) mencionou os dados apresentados por Matos, todavia, computa cinquenta e sete Assembléias; número que coincide com o levantamento feito por Marlene Castro Ossami (1993, p.13) entre abril de 1974 e agosto de 1984; enquanto Benedito Prezia e Eduardo Hoornaert (2000, p.218) falam em “centenas de assembléias e encontros.”. Devido à dificuldade de se chegar a uma confirmação quanto ao número e ao tempo de realização dessas Assembléias, optou-se por não sugerir quaisquer dados quantitativos e/ou marcos temporais sobre o término das mesmas.

⁵ MIB: Movimento Indígena no Brasil.

produzidos por europeus e brasileiros que buscaram *explicar*⁶ o Brasil – onde os indígenas raramente apareciam como sujeitos históricos, mas apenas como seres em extinção ou em fase de integração rumo à comunidade nacional –, os índios teriam conseguido tornar pública a sua versão do Brasil através das Assembléias.

Embora pareça exagerada a importância que Hoornaert deu a estes acontecimentos que pouco ou raramente aparecem nos livros de história e nas reflexões sobre o Brasil, a verdade é que realmente as Assembléias representam um momento de fala dos índios jamais visto na história. Na perspectiva deste autor, “os indígenas estão falando de modo a serem ouvidos por nós, dentro da tradição, já multissecular, dos ‘explicadores do Brasil’” (HOORNAERT, 1978, p.177).

Com uma posição mais crítica, Frans Moonen (1985, p.26) reconheceu a inegável contribuição destas Assembléias para o Movimento Indígena, por propiciarem pela primeira vez na história “os contatos intertribais, proibidos a séculos, e assim levaram a uma maior disposição para a resistência”⁷. Por outro lado, Moonen (1985, p.27) chamava a atenção para o fato de que – uma vez gravados e publicados pelo CIMI os discursos dos indígenas participantes – seria evidente, do ponto de vista do autor em pauta, que o conteúdo destas falas teriam passado por uma seleção prévia, e afirmou: “... os índios disseram muito mais do que o CIMI publicou e não se sabe quem fez esta seleção e quais os critérios usados”.

Não se pode ignorar esta possibilidade levantada pelo autor, assim como a sua afirmação de que nem todos os indígenas participantes das Assembléias eram de fato chefes ou líderes indígenas (*Ibidem*, p.28). Esta assertiva pode ser comprovada mediante a leitura das próprias falas

⁶ Destaque meu.

⁷ Tive acesso a uma cópia xerocopiada deste artigo – “O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade?” – no Setor de Documentação do Arquivo do CIMI, ainda não publicada na época e com uma observação do próprio autor escrita à mão autorizando sua publicação no *Jornal Porantim*: “Artigo que está sendo publicado na Holanda, numa coletânea... Autorizo sua publicação pelo *Porantim*, embora duvido que o façam. Cordialmente, Frans Moonen.” Mais tarde, em uma das minhas leituras, verifiquei que o mesmo artigo foi publicado por uma revista da Universidade Federal da Paraíba, onde este antropólogo era professor titular do Departamento de Ciências Sociais. MOONEN, Frans. “O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade?” *Cadernos Paraibanos de Antropologia*. Revista da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, n. 1, p.25-41, 1984.

dos indígenas publicadas pelo CIMI, quando em vários momentos aquele que comunica se apresenta como o representante do chefe da sua comunidade que não pode estar presente.⁸

Moonen também criticou o CIMI por “falta de organização” ao deixar os índios sozinhos em alguns momentos durante as reuniões “alegando que quer evitar qualquer paternalismo” (*Ibidem*). Esta parece ter sido de fato a intenção do CIMI, como se depreende das leituras das próprias falas produzidas durante as Assembléias e publicadas pelo órgão, nas páginas de apresentação. É preciso também considerar que esta foi uma primeira iniciativa de organização e de encontros interétnicos, logo, falhas e desacertos devem ser compreendidos.

A idéia que se defende nesta pesquisa acrescenta ao entender que as Assembléias de Chefes Indígenas representam o lugar onde as lutas são partilhadas, assim como os anseios, as frustrações, os medos, as necessidades, as esperanças, as conquistas, a cultura, os hábitos, os costumes, a indianidade enfim.

1. Algumas considerações teóricas e metodológicas

Pensar as Assembléias Indígenas enquanto acontecimento fundador remete-nos às considerações de Paul Ricoeur a respeito deste conceito. Ao refletir sobre Hermenêutica e Estruturalismo, o autor recorreu às noções de sincronia e diacronia com a intenção de analisar algumas características do método hermenêutico e do método estruturalista. Sem tencionar propor uma oposição entre ambos, quis Ricoeur destacar os campos de aproximação e afastamento que os mesmos sugerem.

Esta assertiva se evidencia quando o autor caracterizou o estruturalismo como pertencente à ciência, enquanto a

...hermenêutica é uma disciplina filosófica; tanto quanto o estruturalismo visa colocar à distância, objectivar, separar da equação pessoal do investigador a estrutura dum instituição, dum mito, dum rito, o pensamento hermenêutico embrenha-

⁸ “Wairotsú (Pedro, Xavante): - Vou representar minha tribo. Não sou chefe. Chefe ainda está em Brasília...” (2ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1975. P. 11) / “Txywãeri - Tapurapé: Não sou chefe, ajudante dele...” (6ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p.8).

se naquilo a que se pode chamar “o círculo hermenêutico” do compreender e do crer, que a desqualifica como ciência e a qualifica como pensamento meditante (RICOEUR, 1989, p.30-31).

No entanto, é justamente neste lugar que há a aproximação entre os dois métodos. Apoiando-se na antropologia estrutural, a hermenêutica tende a superar o caráter de “inteligência ingênua” e alcançar “uma inteligência amadurecida através da disciplina da objetividade” (*Ibidem*, p.31).

Avaliando os limites do estruturalismo, Ricoeur recorreu às obras *O Pensamento Selvagem* (1962), de Lévi-Strauss, e *Teologia do Antigo Testamento* (1957), de Gerhard von Rad, para dizer que há nesta última

...uma concepção teológica exactamente inversa da do totemismo, e que, porque é inversa, sugere uma relação inversa entre diacronia e sincronia e coloca de modo mais urgente o problema da relação entre inteligência estrutural e inteligência hermenêutica” (*Ibidem*, p.46).

Para von Rad, o “núcleo de sentido do Antigo Testamento” se encontra nos acontecimentos fundadores. Em resumo, ao se recorrer ao trabalho intelectual e ao método hermenêutico – que visa perpetuar a tradição através da interpretação – Gerhard von Rad enxergou uma seqüência de acontecimentos fundadores (libertação do Egito, passagem do Mar Vermelho, etc.); retornou ao “tema do Ungido de Israel e da missão davídica”; e concluiu com a catástrofe: “a destruição aparece aí como acontecimento fundamental aberto sobre a alternativa não resolvida da promessa e da ameaça” (*Ibidem*).

Considerando a história em seus múltiplos sentidos, o sentido fundador é dado por acontecimentos que representam marcos simbólicos e/ou reais que, através da reinterpretação das suas tradições, conduzem ao ordenamento e à compreensão histórica; além de provocarem a ruptura e o conhecimento histórico.

O acontecimento fundador deve ser pensado como um momento de ruptura e de conhecimento, que surge numa estrutura pautada pela duração de longo tempo – o tempo escondido – analisado a partir da noção de sincronia. No entanto, o sistema tende a se desestruturar quando o acontecimento fundador aparece e atualiza permanentemente o que Ricoeur chamou de tradição viva, inserindo a noção de diacronia. O “acontecimento fundador seria algo que emerge

na duração, irrompendo a cena e estabelecendo uma distinção entre aquele instante e o imediatamente anterior” (BARBOSA, 2004, p.159).

Para além da função de ruptura e conhecimento, o acontecimento fundador precisa ser conhecido e atualizado, ou seja, é a partir da narrativa que o mesmo se insere numa cadeia lógica que interliga passado-presente-futuro. Neste sentido é que Ricoeur recorreu às categorias científicas de Koselleck com o objetivo de “*perfilar y establecer las condiciones de las historias posibles*”: experiência e expectativa, ou melhor, campo de experiência e horizonte de expectativa (KOSELLECK, 1993, p.335.).

Nesse sentido, Ricoeur fala em três historicidades. Primeiro os acontecimentos fundadores, onde se situa o “tempo escondido”; em seguida vem a “interpretação viva”, que é constituída pela tradição; e, por fim, “a historicidade da compreensão”, ou seja, da hermenêutica. Nesse sentido, tomou-se emprestado o conceito de acontecimento fundador apresentado por Ricoeur, a partir da interpretação da obra de Gerhard von Rad, como artifício para a compreensão do MIB, e recorreu-se ao método hermenêutico para realização desta pesquisa histórica.

Seguindo o caminho indicado por Ricoeur tomou-se as Assembléias Indígenas como acontecimento fundador do movimento indígena ao se considerar que “... o tempo escondido dos símbolos pode trazer a dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que mantém e renova a tradição” (RICOEUR, 1989, p.49). Deste modo, recorreu-se à tradição constituinte do MIB interpretando-a através das fontes produzidas sobre o mesmo; e, por fim, buscou-se alcançar, a partir da compreensão, a historicidade da hermenêutica, ou seja, a renovação da tradição constituída aqui apreendida como a compreensão mesma do MIB.

Assim, narrar um acontecimento como as Assembléias Indígenas significa adentrar o campo de experiências onde se encontram os traços do passado (através das fontes) “constitutivo do solo em que se assentam desejos, temores, previsões, projectos, antecipações, que se destacam do fundo do horizonte de esperava” (RICOEUR, acesso: 22/04/2009, p.2. sic.).

É no presente, entretanto, que “os traços do passado são rememorados e transmitidos”, e inseridos num horizonte de expectativa no qual também a narrativa se constrói direcionada para aqueles que

possam se interessar por ela. Neste sentido é que Marialva Barbosa (2004, p.162) destacou que a descrição de um acontecimento resulta em uma ação que “atravessa o passado e o futuro.”

A ruptura provocada pelo acontecimento fundador é permanentemente atualizada pela reinterpretação da tradição, ou seja, “produzindo novas rupturas e inscrições de um acontecimento que se sobrepõe ao outro, de tal forma que não se tem mais perspectiva do fato original” (*Ibidem*, p.160). É nesta perspectiva que se entende que o acontecimento fundador do MIB analisado neste artigo produz rupturas e renova as tradições do mesmo, o que é fundamental para o ordenamento da sua história a partir do conhecimento e da compreensão.

Ao iniciar a interpretação das Assembléias Indígenas⁹ enquanto acontecimento fundador do MIB através das transcrições das mesmas – concebidas como fontes produzidas pela tradição constituinte a ser reinterpretada para que permaneça viva – o “rearranjo do passado, consistindo em contá-lo a outro e do ponto de vista do outro, assume uma importância decisiva, quando se trata dos acontecimentos fundadores da História e da memória comuns” (RICOEUR, acesso: 21/04/2009, p.4).

2. As falas dos chefes/líderes indígenas: angústias e reivindicações

Alguns temas foram escolhidos para a reflexão após a leitura das falas dos chefes indígenas: ensinamento e conscientização; dificuldades e diferenças; não índios e índios; o CIMI e a FUNAI¹⁰; o Estado e os índios; e as principais reivindicações. A alegria do encontro é partilhada em vários momentos – “Tive a satisfação de conhecer vários amigos e tribos que não conhecia e não tinha ouvido falar. A reunião é

⁹ Assembléias analisadas: 1ª Assembléia de Chefes Indígenas. Diamantino. 1974; 2ª Assembléia de Chefes Indígenas. Missão Cururu. 8-14 de maio de 1975; 3ª Assembléia de Chefes Indígenas. Meruri, 2-4 de setembro de 1975; 6ª Assembléia de Chefes Indígenas. Aldeia Nambikwára - Córrego Tira-Catinga. Mun. Diamantino, 29-31 de dezembro de 1976; 8ª Assembléia de Chefes Indígenas. Ruínas de São Miguel - RS, 16 A 18 de abril de 1977; 10ª Assembléia de Chefes Indígenas. Aldeia Tapirapé - MT, 7 e 8 de agosto de 1977; 12ª Assembléia de Chefes Indígenas. Goiás Velho, dezembro de 1978; e 13ª Assembléia Indígena. Aldeia Xokó. Ilha de São Pedro, Porto da Folha - SE, 12-15 de outubro de 1979.

¹⁰ FUNAI: Fundação Nacional do Índio.

boa pra nós conhecer tribo a tribo” (Capitão Aídji – Eugênio, Bororo. In: 1ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p.3) –, assim como a necessidade de transmitir os ensinamentos adquiridos aos demais membros da aldeia quando eles voltassem para casa.

Incute-se a idéia de dividir com os demais tudo o que se falou e se ouviu, de modo que surja a conscientização entre as várias etnias quanto aos problemas, necessidades e expectativas das mesmas, como se depreende desta fala de Uritegukissauá - Paulinho Nambikuara: “quando chegar em casa conto notícia da reunião pra minha turma” (3ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1975, p.39).

Antes, porém, é preciso lembrar que o caminho percorrido até os locais onde aconteciam as reuniões eram sempre longos e difíceis de chegar. As distâncias que ligam um Brasil ao outro – do Sul ao Norte, e de Leste a Oeste – são geograficamente assustadoras, principalmente quando se trata da locomoção de povos que falavam outras línguas, que tinham seus próprios costumes e que não lidavam com o dinheiro da mesma maneira que a maioria da população brasileira.

“Quem viaja tem muito que contar” (BENJAMIN, 1994, p.198), e isso fica evidenciado nas longas falas nas quais se percebeu um misto de medo e coragem, ingenuidade e sabedoria, revolta e anseios de mudança: “Nosso sofrimento começou com o primeiro navio que chegou ao Brasil”¹¹; “Agora estamos certos de que todo o povo indígena tem o mesmo sentimento” (8ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, Boletim do CIMI, 1977, p.1). Certamente, em razão disso as dificuldades socioeconômicas, geográficas e lingüísticas iam sendo burladas, dentro do que era possível.

A 8ª Assembléia reuniu-se em Ijuí/Ruínas de São Miguel, no Rio Grande do Sul em 1977, e teria sido “a primeira reunião de caráter

¹¹ Sampré - Xerente. 2ª Assembléia de Chefes Indígenas, 1975, p.29. Esta mesma fala aparece citada em outra publicação – *Brasil Indígena. 500 anos de Resistência* – como sendo proferida pelo indígena Wayrotsu, da nação Xavante. Como os autores não mencionam a origem da citação que abre a Unidade II do livro, acredita-se que houve um erro; pois de posse do texto da 2ª Assembléia de Chefes Indígenas, verificou-se e confirmou-se que a fala realmente é do indígena Sampré, da nação Xerente. Vale destacar que o indígena ao qual os autores delegam a fala em questão, Wayrotsú, da nação Xavante, também se encontrava nesta Assembléia como um dos comunicadores, como pode-se verificar na página 37 do texto da mesma. Cf.: PREZIA & HOORNAERT, 2000, p.99.

nacional declarada pelos Índios...” (*Ibidem*). Não é difícil de imaginar o quanto era complicado o deslocamento de chefes da vasta região do Mato Grosso em direção ao extremo sul do país. Tucumã - João Leite fez questão de dizer “... Nós somos Índios Kayabi. Lá no Mato Grosso, nós mora mais longe de vocês...” (8ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p.18); assim como Omizokay - Daniel Matenho Cabixi: “Fazia muito que queria conhecer os irmãos do Sul, queria conhecer a problemática mais de perto. Mas a gente vê que tem problemas em toda parte, desde Norte a Sul, Leste e Oeste.” (8ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p.15)

No mesmo tom declarou o índio pareci Zonaé - Antônio Vaqueano, do então Mato Grosso: “Eu venho de longe... Minha aldeia chama Rio Verde. Eu vim para resolver o problema dos parente (sic), negócio de terra, né?” (10ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS. Boletim do CIMI, 1977, p.7). Considerando que a 10ª Assembléia se realizou na Aldeia Tapirapé, localizada no distrito de Santa Terezinha, município de Luciara, no extremo Norte do Mato Grosso, entende-se que para Xangrê - Nelson Jacinto, Kaingang da Aldeia de Nonai, no Rio Grande do Sul, a longa viagem terá sido a maior da sua vida.

As primeiras páginas das transcrições correspondentes à 1ª e à 12ª Assembléia demonstram que as pendências socioeconômicas foram remediadas pelo CIMI, que em 1974 teria utilizado o avião da Diocese de Goiás para transportar os Tapirapé até Diamantino (1ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p.1); e em 1978, mesmo reconhecendo a dificuldade de reunir os índios devido ao tamanho do Brasil, D. Tomás Balduino afirmou que é dever do CIMI “favorecer, arrumar o jeito da passagem, arrumar o jeito de pernoite, e também lugar para o pessoal se reunir.” (12ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1978, p.1)

Apesar de não apoiar e nem incentivar os encontros que deram origem às Assembléias, não se deve ignorar a ajuda da FUNAI em alguns momentos com o auxílio de passagens, por exemplo. As dificuldades de transporte apareceram também durante a preparação da 2ª Assembléia de Chefes Indígenas, na Missão Cururu, em 1975. A utilização do avião da Força Aérea Brasileira (FAB) foi liberado pelo Brigadeiro Camarão, Comandante da 1ª Zona Aérea, encarregado do transporte da Comitiva de Santarém; além da utilização de um “teco alugado” pelo *Summer Institute*

of *Linguistics* para o transporte da Comitiva de Diamantino. (2ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1975, p.3)

Vários também foram os índios que com pouca ou nenhuma condição enfrentaram as distâncias a pé, como os Bakairi que “andaram 48 km a pé, além de sete dias de ônibus” (13ª ASSEMBLÉIA INDÍGENA. Boletim do CIMI, 1980, p. 3) para chegar à Ilha de São Pedro em Sergipe, onde foi realizada a 13ª Assembléia Indígena. Além dos obstáculos geográficos e financeiros, impedimentos de cunho político também existiram; afinal, as Assembléias se organizaram e foram realizadas em plena Ditadura Militar.

O caráter repressor do regime autoritário apareceu mais claramente na 13ª Assembléia Indígena, de outubro de 1979. Os contratempos entre a FUNAI e o bispo D. José Brandão – defensor da retomada das terras dos índios Xokó na Ilha de São Pedro/Porto da Folha-Sergipe – começaram quando o órgão do Estado quis impedir a realização da Assembléia naquele local.

Como os índios vinham ganhando autonomia junto à organização das Assembléias – que cada vez menos contavam com a participação dos não índios –, decidiram que a reunião se daria no local escolhido, independente da intervenção do CIMI e da FUNAI. Diante disso, os índios da 3ª DR da FUNAI no Recife, assim como os Xukuru-Kariri (do atual município de Palmeira dos índios-Alagoas), foram proibidos de participar da Assembléia.

De acordo com Fábio Alves dos Santos, presidente do CIMI-Nordeste, na época, a repressão militar foi percebida em dois outros momentos. Primeiro, durante a tentativa de penetração de um “coronel-espião e seus comandados” na 13ª Assembléia. Houve reação dos índios, que acabaram permitindo a presença deles “para ouvir o que temos a dizer a essa FUNAI” (*Ibidem*, p.4). Segundo, um serviço de “espionagem eletrônica e o aparato bélico” teria sido montado pelo serviço de repressão militar a doze quilômetros da Ilha, na cidade de Pão de Açúcar-AL, que “captava as mensagens do “gravador” do coronel e as gravava.” (*Ibidem*)

Em várias falas vislumbra-se o narrador de Walter Benjamin, aquele que recorre à experiência como fonte da narrativa, passando-a de pessoa para pessoa. Nesse sentido, a vivência de um pode servir de exemplo para o outro:

Vim aqui para ajudar e esclarecer como é que a gente vive a defesa própria das reservas. Eu vou dizer bem claro: para defender o próprio direito das terras precisa viver juntos, precisa ter uma força única. De qual modo que eu vou ajudar? Bom, vou ajudar como é que se defende as terras. Nós de São Marcos tratamos assim a nossa reserva: lutar junto para ter a terra, não só o chefe que trabalha, porque lutando sozinho, interessando só o chefe pela terra, não resolve nada. Precisa ter uma força única dos próprios direitos, que é a reserva. Bom, finalmente nós recebemos a área de São Marcos, com tanto custo, com tanto sofrimento. Recebemos as terras que estamos ocupando agora (Tseremey³Wa Orebewe. 10ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p.16).

A conscientização de que a fala de um, marcada pela experiência e pela sabedoria de um chefe indígena, pode ajudar o outro a conseguir a demarcação de suas terras, a expulsão dos posseiros, a preservação dos seus costumes, a luta pelos seus direitos, a divisão dos problemas, ou mesmo a forma de lidar com a FUNAI, é recorrente no texto.

A força da união entre diferentes etnias é a principal arma de luta evidenciada na leitura dos textos das Assembléias, além de ser o traço mais marcante do processo de conscientização das mesmas, o que é notório nesta fala do índio Aviri Tiriyo: “Nós debaixo do céu, na cabeceira do rio tem índio, mas um corpo só. Língua diferente, nós tudo igual, todos primeiro usava a mesma tanga” (2ª Assembléia de Chefes Indígenas, 1975, p.10).

A percepção dos índios aparece também diante da unificação da dor, como diz Omizokay Pareci - Daniel Matenho Cabixi: “... cada um de nós tem uma história muito grande de sofrimento pra contar. Talvez a gente pudesse encontrar viabilidade de solução” (8ª Assembléia de Chefes Indígenas, 1977, p.2). Todos têm uma história triste para narrar e esta história triste, que muitas vezes já foi superada – pode servir a um *parente*¹² ou a uma comunidade, é como o narrador que “sabe dar conselhos” (BENJAMIN, 1994, p.200).

¹² Destaque meu. A expressão *parente* é usada pelos índios ao se referirem uns aos outros, principalmente entre àqueles de etnias diferentes. “O termo *parente* não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global” (LUCIANO BANIWA, 2006, p.31).

... A gente não deve esperar com o braço cruzado a promessa da FUNAI... A luta dos Xavante foi assim, bastante duro, no começo, né. Foi o choro, o sarampo. Quase 600 índios morreram. Ficaram só cem. Agora quase dois mil índios. Foi a luta (Tse Renhimi - Ramí - Xavante fala na língua. Urebépté - Xavante traduz. 13ª ASSEMBLÉIA INDÍGENA, 1980, p.24)

... O nosso problema já vencemos o nosso problema (sic) do princípio para o fim. O nosso problema foi pesado para nós: morreu um padre, morreu um bororo. No meio da confusão, morreu também um filho de fazendeiro. Então nossas queixas é muito pesada, é verdade! Todos queixaram com razão e vamos queixar com razão. Direito nós temos de defender nossas terras (Celso Coguenau – Bororo. 10ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p.12)

A relação com a FUNAI é de extrema indisposição. As falas indígenas são quase unânimes ao se posicionarem sobre o Fundação, o que denota uma total descrença quanto àquela que “é o órgão principal, encarregado de nossas questões, de nossos problemas, de nossos interesses em geral” (Chibaewororo - Lourenço. 3ª Assembléia de Chefes Indígenas, 1975. p.6). Por outro lado, embora estivesse claro para os índios “o papel de aparelho detentor do monopólio do exercício da tutela e da mediação entre povos indígenas e a “sociedade nacional” atribuído à FUNAI” (SOUZA LIMA & BARROSO-HOFFMANN, 2002, p.16), sabiam eles também que o órgão estava longe de conseguir atendê-los satisfatoriamente.

... Eu sou responsável pelos meus índios que eu sou cacique. Então, já há tempo que a FUNAI vem prometendo ajuda pro índio. Derrubando madeira, fazendo granja pro benefício do índio. E onde é que ta esse benefício? Eu acho interessante é que estão roubando no nome do índio pro bem da FUNAI. A FUNAI não tá fazendo interesse pro índio. Promete melhorar as casas dos índios. A nossa área não tem mais madeira de lei. Então é isso minha briga com a FUNAI. Já era tempo de tirar esses intrusos, que o índio não tem mais onde fazer lavoura... Então porque a FUNAI escreveu o Estatuto do Índio? Pra ficar no arquivo, de certo! Se quisesse funcionar, que provasse... Então a FUNAI podia consultar o índio primeiro pra sentir o problema (Peny – Kaingang. In: 8ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p.6).

...A FUNAI não presta. A FUNAI é enganadora. Nós temos que se interessar (sic) entre nós pra resolver o problema do índio. Se nós fosse esperar essa gente, nós morre de fome (Xangú - Kaingang. *Ibidem*).

Desde as primeiras Assembléias houve a intenção de limitar a presença de não-índios nas reuniões, embora alguns missionários, freiras, repórteres, fotógrafos e representantes da FUNAI tenham participado de muitas delas. A idéia era deixar os índios à vontade para expor os seus problemas sem medo e sem pressão de fora. Aos poucos, o número de não brancos foi ficando cada vez menor e os índios foram adquirindo cada vez mais autonomia para organizar e realizar os seus encontros.

A impressão que se tem, porém, é que nem sempre a presença de funcionários da FUNAI foi bem aceita pelos índios. A página inicial da transcrição da 1ª Assembléia traz um texto de apresentação – certamente redigido por funcionários do CIMI – que fala do comparecimento de um representante do órgão sem se referir ao nome do mesmo e nem comentar os efeitos da sua participação.

Ainda de acordo com este texto, o CIMI teria convidado o General Ismarth Araújo de Oliveira, então presidente da FUNAI, para participar da Assembléia, que se fez representar pela antropóloga Ana Maria da Paixão (1ª Assembléia de Chefes Indígenas, 1974, p.1). É possível que o interesse da Fundação pelas Assembléias, neste momento inicial, fosse menor; o que começou a mudar à medida que as mesmas tornaram-se constantes e passaram a incomodar as diretrizes autoritárias do Regime.

Em 1975, a 2ª Assembléia – esta já organizada por padres e índios, e não mais apenas por padres – teria reunido na Missão Cururu “850 Munduruku” (2ª Assembléia de Chefes Indígenas, 1975, p.4-6), tendo participado da primeira sessão 60 índios e apenas 9 não índios, estando entre estes o chefe do posto da FUNAI com dois funcionários da mesma. Durante a realização das sessões do terceiro dia, que foram reservadas exclusivamente para os índios, os representantes do órgão foram convidados a se retirar.



Ilustração 1: I Assembléia Indígena, março de 1974 - Diamantino-MT /
Acervo do CIMI - Setor de Documentação.

A 3ª Assembléia, realizada também em 1975, teria sido coordenada e executada apenas pelos índios “bororo liderados por Chibae Ewororo” (3ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1975, p.4). Este encontro teria contado com a presença de 60 índios; e também foi enviado convite à 5ª Delegacia da FUNAI, com sede em Cuiabá, sendo que o “delegado regional da FUNAI não mostrou interesse.” (*Ibidem*, p.3)

A 6ª Assembléia não fala da participação da FUNAI e nem diz se a mesma foi convidada a participar. Ocorrida em 1976, na Aldeia Nambikuwára, em Diamantino-MT, a reunião contou com a presença de 45 índios, além dos moradores da aldeia. A participação de não índios foi proibida, e os que tiveram a sua presença tolerada pelos chefes, eram impedidos de opinar, devendo ficar calados (6ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p.4-5).

Em 1977, a 8ª Assembléia reuniu “26 chefes e representantes de 8 tribos diferentes” nas Ruínas de São Miguel. De acordo com o texto de introdução da mesma, “a presença de não-índios foi tolerada

no encontro apenas como ouvintes e secretários do plenário” (8ª Assembléia de Chefes Indígenas, 1977, p.1)



Ilustração 2: II Assembléia Indígena - Rio Cururu-PA, maio de 1975.
Foto de Nello Ruffaldi / Acervo do CIMI - Setor de Documentação.

Nesta última Assembléia, além dos depoimentos dos chefes e representantes indígenas, o Boletim do CIMI trouxe ainda a carta enviada ao Presidente da FUNAI e ao Ministro da Justiça informando sobre a mesma, além de carta-convite aos chefes indígenas. A carta enviada ao Presidente da FUNAI foi redigida pelo índio Txibae Ewororo-Lourenço Rondon, de Meruri-MT: “... Baseado em nossos direitos humanos, quero tornar-lhes ciente de que faremos uma reunião no Sul por ocasião da passagem do dia do “Índio”” (*Ibidem*, p.39). No entanto, não ficou evidenciado no decorrer do texto se algum funcionário participou do encontro.

A 7ª Assembléia de Chefes Indígenas, que se realizaria em Surumu-RR no mês de janeiro de 1977, foi dissolvida pela FUNAI. Esta atitude demonstrou que a posição do Regime autoritário à organização destas Assembléias – que representam os rumores do MIB – começou a mudar. A proibição deste encontro indica que a

possibilidade real de organização e o grau de conscientização dos indígenas passou a incomodar nitidamente o sistema.

Em agosto de 1977 a Aldeia Tapirapé recebeu a 10ª Assembléia de Chefes Indígenas, que contou com reduzido número de não índios. Além das Irmãzinhas de Jesus, o casal de professores da Missão, o vigário de Santa Terezinha, o vice-presidente do CIMI, padre Thomaz de Aquino Lisboa, um jornalista convidado pelos Tapirapé, e o chefe do Posto Indígena de Tapirapé.

Também contou-se com a participação de três outros funcionários da FUNAI que estiveram presentes e assistiram a todas as sessões, são eles os “Srs. Cláudio Lemos, Odenir e Zezo” (10ª Assembléia de Chefes Indígenas, 1977, p.3). Este encontro foi marcado pela problemática da demarcação da terra dos Tapirapé, que teria sido ocupada há doze anos pela Fazenda Tapiraguaiá; além dos desacordos entre os Tapirapé e os Karajá quanto à demarcação da reserva.

A 12ª Assembléia, realizada em 1978, encontrou no Decreto de Emancipação¹³ o seu foco de debates. O tema foi amplamente debatido na fala de D. Tomás Balduino, que tomou todo o lado A da fita 1. Não há indicadores em todo o texto da Assembléia se houve a participação de funcionários da FUNAI, ou que ela tenha sido convidada para a mesma. Entre outros assuntos, D. Tomás falou da mudança de postura da Igreja em relação à sua política missionária, e reconheceu que a mesma errou: “E erramos muito, pessoal. Igreja, padre, também errou muito, primeiro (sic). Agora pensa diferente...” (12ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1978, p.4)

Neste cenário de reconciliação da Igreja consigo mesma, no contexto da Teologia da Libertação, e com os índios é que as Assembléias foram propostas pelo CIMI, com a clara intenção de corrigir os erros do passado dando aos índios a oportunidade de falar e de conhecer, para poder assim lutar por seus direitos. Ao promover as Assembléias, o CIMI abriu espaço para “um tipo de associativismo pan-indígena que seria enfatizado, no plano retórico, como a via privilegiada

¹³ Trata-se de um Decreto que tinha por finalidade a emancipação individual e coletiva de indígenas e comunidades que fossem considerados plenamente integrados à comunidade nacional. Houve uma forte reação da sociedade civil e dos próprios indígenas à tentativa de emancipação forçada dos mesmos, o que obrigou o Governo a arquivar o Decreto.

para a autodeterminação indígena” (SOUZA LIMA & BARROSO-HOFFMANN, 2002, p.12).

A 13ª Assembléia, de 1979, foi a mais tensa no que se refere à participação da FUNAI. A repressão esteve presente ao impedir a participação dos índios Xukuru-Kariri e os Xokó-Kariri, e ao implantarem um sistema de espionagem eletrônica e forçarem a presença do “Cel. Hércio Gomes, Chefe da Divisão de Segurança e Informação do Ministério do Interior, comandando os antropólogos da FUNAI, Delvair Melatti e Sidney Possuelo” (13ª ASSEMBLÉIA INDÍGENA, 1980, p.3)

Diante das críticas contundentes feitas pelos índios ao órgão, algumas explicações foram ensaiadas pelo mesmo. Ao ser questionado por Deodato Truká sobre a demarcação das suas terras, o Cel. Hércio Gomes declarou que não podia falar em nome da FUNAI, e acrescentou: “... um dos maiores erros da FUNAI é prometer e não fazer...” (*Ibidem*, p.445).

No momento em que Regina Tupiniquim leu o documento produzido no final da Assembléia, o clima ficou tenso, pois o Cel. Hércio interveio dizendo que a declaração lida não era a mesma apresentada à imprensa. A resposta de Antônio Acácio-Xokó foi taxativa: “Se saiu trocada, eu não sei, porque nós fizemos assim” (*Ibidem*, p. 46), e a leitura prosseguiu. Sidney Possuelo também foi indagado e respondeu às críticas feitas à FUNAI reconhecendo-as como plausíveis, justificando a omissão da mesma diante das suas dificuldades e especificidade junto ao Governo. As justificativas foram muitas: ausência de recursos, amplitude do Brasil, etc.

As reivindicações dos índios foram numerosas, mas a necessidade de demarcação das terras foi unânime em todas as Assembléias e em inúmeras falas. Em plena ditadura militar, quando os grandes projetos do Governo (estradas, pontes, hidroelétricas, empresas de mineração, etc.) adentravam terras indígenas de maneira desordenada e ambiciosa, os percalços relacionados com as demarcações das reservas e das terras indígenas atingiram o ápice na escala de preocupações do então em formação MIB. Até por que é preciso lembrar que a terra/território é essencial para a sobrevivência física e cultural destes povos.

Os problemas relacionados com a terra foram e são de variados matizes: há casos em que a terra já demarcada é invadida por fazendeiros

e/ou posseiros; ou de terras que ainda estão por serem identificadas e/ou demarcadas; ou ainda de terras que foram invadidas e desmatadas, seja para a passagem de uma rodovia (algo muito comum durante os anos de Marcha para o Oeste e de implantação da política desenvolvimentista iniciada por Juscelino Kubitschek e continuada no período da ditadura militar), seja para a comercialização da madeira e para a criação de gado, etc.

A desconfiança em relação à FUNAI se ampliou diante das várias promessas de que estes problemas seriam solucionados logo, e este *logo*¹⁴ levou e leva ainda hoje décadas para chegar. As palavras de Waikite'Sauá-Tito, índio Nambikwara, evidenciou bem esta perda de confiança no órgão indigenista: "... só esperar pela FUNAI, não sei nunca, pode esperar anos e anos, não sei nunca" (10ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p.10).

A sensação de desamparo diante da falta de assistência da FUNAI ampliou o sentimento de revolta e de luta, sinalizando para o fortalecimento da consciência do direito que tinham e ainda têm: "A terra é nossa, a terra é dos índios. O Brasil era dos índios. O Brasil não foi descoberto. O Brasil foi roubado... E hoje está voltando, Deus está nos trazendo os direito (sic), tá tirando a névoa dos nossos olhos" (Alberto Gonçalves Teixeira, Kaimbé. 13ª Assembléia Indígena, 1980, p. 8). Impulsionados por esta convicção e cansados de promessas, muitos foram os índios que abriram picadas e demarcaram eles mesmos as suas terras, indispondo-se com fazendeiros e posseiros.

Padres, índios e fazendeiros eram alvos de violências e até de mortes, como no caso das mortes do padre Rodolfo e do índio Bororo Simão Cristino narrado pelo índio Ituboré-Bruno Mariano:

Eu estive naquela violência do ano passado, dia 15 de julho, a partir dessas horas assim, 9 horas. Se não fosse por minha esperteza, eu também estava morto com nosso irmão (o Bororo Simão Cristino) e padre Rodolfo¹⁵. Essa é a minha maior tristeza que passa na minha aldeia. (10ª ASSEMBLEIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1977, p.37-38)

¹⁴ Destaque meu.

¹⁵ Trata-se do assassinato do índio Simão Bororo ocorrido em 1976 durante a invasão da Missão Salesiana de Merure por fazendeiros armados. No confronto, também, o padre Rodolfo Luckenbein foi assassinado. (LACERDA, 2008, p.19 - nota de rodapé).

Outras tantas são as reivindicações indígenas evidenciadas ao longo das falas: falta de remédios para doenças causadas principalmente pelo contato com os brancos, que traziam consigo várias doenças, diante das quais os índios não apresentavam resistência; falta de escolas e de professores nas aldeias; de enfermeiros; de máquinas para o trabalho com a terra; etc.

Embora a luta pela terra fosse a principal reivindicação dos índios nesse momento, a consciência do direito à educação também aparecia em algumas falas, já reconhecendo inclusive a importância do estudo para o alargamento das suas atuações junto ao Estado e a Sociedade nacional. Esta percepção dá margem para o surgimento do protagonismo indígena na luta pelos seus direitos, e que na atualidade se tornou tão evidente.

Apesar daqueles que ainda viam na formação estudantil uma forma de afastamento do índio da sua aldeia, da sua cultura, como o índio Urébépté, havia também os que acreditavam que além da terra, “... o índio deve querer estudar...” (Doétxero - Tukano. 13ª Assembléia Indígena, 1980, p. 36), para poder lutar pelas suas terras, pelas suas famílias, pelos seus direitos com mais autonomia e segurança, ou ainda, “... pra que eles possam nos defender no futuro” (João Batista, Bororo. 3ª Assembléia de Chefes Indígenas, 1975, p.47).

Sobre o direito de continuarem a ser índios, ou seja, a terem as suas culturas respeitadas e preservadas, algumas ponderações foram feitas com grande lucidez quanto ao prejuízo que o branco trouxe em relação à manutenção de alguns costumes. Para aqueles onde o contato interétnico foi maior muito se perdeu, mas havia a preocupação em recuperar e manter a característica fundamental da sua indianidade, que é a cultura e a identidade indígena.

A preocupação em frisar a importância da festa de iniciação dos Xavante, com a furação de orelhas, foi mencionada por Uiraçu-Pedro, que representou os chefes Aniceto e Pio que se encontravam em Brasília cuidando de negócios de terra durante a realização da 1ª Assembléia (1ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1974, p. 4). Para o Xavante Seremírami-João, é preciso fazer “muitas festas dos xavantes para não esquecer” (*Ibidem*, p.5). O Xavante Wayrotsú também destacou que o “importante é a nossa vida, o nosso costume, não

podemos deixar para pegar as coisas do branco. Nós temos tudo. Não perder. Lembrar pra não perder o nosso costume” (2ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, 1975, p.38).

O índio se apresentava na cena política do país como um novo ator político e social, que começou a se organizar politicamente, consciente da sua cultura, da sua história e da necessidade de mobilização do grupo como meio de ruptura com a condição de colonizado. Sob orientação e com a ajuda do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), as primeiras Assembléias Indígenas contribuíram para ampliação da consciência da necessidade de unidade entre os diferentes povos, sem a qual o movimento não se sustentaria.

Em oposição à política indigenista brasileira, que desde os tempos do Marechal Rondon falava em proteção das terras e dos direitos dos índios, através de uma integração harmoniosa à sociedade envolvente sem, contudo, dar a estes povos “possibilidades de acesso a fontes de informação efetiva sobre a sociedade envolvente” (RAMOS, 1984, p. 281); e ao excessivo paternalismo expresso no Código Civil¹⁶, que recorreu ao princípio da relativa incapacidade do índio para justificar a tutela, é que entidades de apoio e lideranças indígenas se uniram para organizar o MIB.

Para Ramos, o Movimento se estruturou de cima para baixo, seguindo o modelo de organização da própria política indigenista oficial, e atraiu desde cedo o interesse de setores externos, como o CIMI e a ABA¹⁷, por exemplo. A articulação inicial do CIMI foi fundamental “no processo de transpor uma das grandes barreiras à conscientização: criou condições para a realização das assembléias indígenas, a oportunidade de trocar experiências vindas do Brasil inteiro...” (RAMOS, 1984, p.283).

As Assembléias foram fundamentais para o processo de estruturação e organização desse Movimento. Ao possibilitar o contato

¹⁶ “2. Em 1916, o Código Civil Brasileiro, estabelecido pela Lei nº 3.071, dispôs, expressamente, sobre o regime tutelar indígena, em seu artigo 6º, parágrafo único: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará, à medida que se forem adaptando à civilização do País”” (Destaque meus). **ARQUIVO NACIONAL (COORDENAÇÃO REGIONAL DE BRASÍLIA-DF). DOSSIÊ REGIME TUTELAR INDÍGENA. SIGLA DE ORIGEM: 17 AC. 16/08/1984. NÚMERO DO ACE: A0452907.**

¹⁷ ABA-Associação Brasileira de Antropologia.

entre índios de diferentes etnias, línguas e costumes diferentes serviu para mostrar que não existe apenas *um índio*¹⁸, mas diversos; e a rotatividade de chefes indígenas de Assembléia em Assembléia serviu para que os próprios indígenas se conhecessem e compartilhassem os seus problemas e ambições.

A percepção de que em meio às diferenças étnicas havia um problema comum a todos – a necessidade de se organizar e lutar pela conquista dos direitos de cidadão e do direito à diferença junto ao Estado e a Sociedade civil – foi talvez o mais importante e a maior contribuição destas assembléias, que serviram de vanguarda para o surgimento de organizações indígenas mais estruturadas, como União das Nações Indígenas (UNI) em 1980; além de ampliarem o conhecimento entre os indígenas das suas diferentes culturas, dos canais de reivindicação junto ao Estado (FUNAI), e reforçar a consciência e a percepção dos índios sobre os seus direitos.

Referências

Fontes

1ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, DIAMANTINO-MT, 1974. (CÓPIA DE DOCUMENTO DATILOGRAFADO / CIMI - SETOR DE DOCUMENTAÇÃO).

2ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, MISSÃO CURURU, PARÁ, 8-14 DE MAIO DE 1975. (CÓPIA DE DOCUMENTO DATILOGRAFADO / CIMI - SETOR DE DOCUMENTAÇÃO).

3ª ASSEMBLÉIA CHEFES INDÍGENAS, MERURI, 2-4 DE SETEMBRO DE 1975. (CÓPIA DE DOCUMENTO DATILOGRAFADO / CIMI - SETOR DE DOCUMENTAÇÃO).

6ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS. ALDEIA NANBIKWÁRA - CÓRREGO TIRA-CATINGA. MUN.

¹⁸ Destaques meus.

DIAMANTINO, 29-31 DE DEZEMBRO DE 1976. IN: *BOLETIM DO CIMI*. BRASÍLIA: INFORMATIVO DO CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, ANO 6, N. 35, 31 DE MARÇO DE 1977.

8ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS. RUÍNAS DE SÃO MIGUEL-RS, 16 A 18 DE ABRIL DE 1977. IN: *BOLETIM DO CIMI*. ANO 6, N. 38, JUNHO DE 1977.

10ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS. ALDEIA TAPIRAPÉ-MT, 7 E 8 DE AGOSTO DE 1977. I: *BOLETIM DO CIMI*. BRASÍLIA: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, ANO 6, N. 43, DEZEMBRO DE 1977.

12ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS. GOIÁS VELHO, DEZEMBRO DE 1978. (CÓPIA DE DOCUMENTO DATILOGRAFADO / CIMI - SETOR DE DOCUMENTAÇÃO).

13ª ASSEMBLÉIA INDÍGENA. ÍNDIOS XOKÓ. ILHA DE SÃO PEDRO, PORTO DA FOLHA-SE, 12-15 DE OUTUBRO DE 1979. IN: *BOLETIM DO CIMI*. BRASÍLIA: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, ANO 9, N. 63, CADERNO 3, 1980.

ARQUIVO NACIONAL (COORDENAÇÃO REGIONAL DE BRASÍLIA-DF). **DOSSIÊ REGIME TUTELAR INDÍGENA.** SIGLA DE ORIGEM: 17 AC. 16/08/1984. NÚMERO DO ACE: A0452907.

Bibliografia

BARBOSA, Marialva. A narrativa, a experiência e o acontecimento de novos regimes de visibilidade da TV brasileira. **Tempo**, Rio de Janeiro, nº 17, p. 153-172, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto de. **A Crise do Indigenismo.** Campinas: UNICAMP, 1988.

HOORNAERT, Eduardo. “A Importância das Assembléias Indígenas para os Estudos Brasileiros”. In: **Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 3, p. 177-187, 1978.

KOSELLECK, REINHART. FUTURO PASADO. PARA UNA SEMÁNTICA DE LOS TIEMPOS HISTÓRICOS. BARCELONA: PAIDOS, 1993.

LACERDA, Rosane. **Os Povos Indígenas e a Constituinte** – 1987/1988. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008 (nota de rodapé).

LUCIANO-BANIWA, Gersm dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Brasília: Edições MEC/UNESCO, 2006.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. 1997. 210 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da UnB, Brasília, 1997.

MOONEN, Frans. O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade? **Cadernos Paraibanos de Antropologia**, João Pessoa, n. 1, Revista da Universidade Federal da Paraíba, p.25-41, 1985.

OSSAMI, Maria Castro. O papel das Assembléias de líderes Indígenas na Organização dos Povos Indígenas no Brasil. **Série Antropologia 01**, Goiânia, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Universidade Católica de Goiás, p.1-50, 1993.

PREZIA, Benedito. HOORNAERT, Eduardo. **Brasil Indígena**. 500 anos de Resistência. São Paulo: FTD, 2000.

RAMOS, Alcida Rita. O Brasil no Movimento Indígena Americano. **ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/82**. FORTALEZA: UFC; RIO DE JANEIRO: TEMPO BRASILEIRO, P. 281-286, 1984.

RICOEUR, PAUL. O PERDÃO PODE CURAR. (TRADUTOR: JOSÉ ROSA). DISPONÍVEL EM: <<http://www.lusosofia.net/textos/>

paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf.> ACESSO: 22/04/2009 Às 15H33min. Publicado em **Esprit**, n. 210, p.77-82, 1995.

RICOEUR, Paul. **O Conflito das Interpretações**. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. BARROSO-HOFFMANN, Maria. Questões para uma política indigenista: Etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos. BARROSO-HOFFMANN, Maria. (Eds.) **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro, Laced/Contra Capa, 2002, p.7-28.

Artigo recebido em 11/04/2010 e aceito para publicação em
07/09/2010