



DE PROPAGANDA DESENVOLVIMENTISTA

A RECLAMO DE LIBERDADE

O uso político da questão indígena

durante a ditadura civil-militar no Brasil¹

carlos.bt.86@gmail.com

Carlos Benítez Trinidad²

Universidad Santiago de Compostela / CHAM – Universidade Nova de Lisboa

Resumo

A questão indígena no Brasil tem uma simbologia própria que vai até o profundo das raízes mais essenciais da narrativa nacional e do relato de autorrepresentação do país tropical. Muitas vezes ao longo do século XX usou-se com diferentes objetivos governamentais de propaganda e autopromoção, recurso que chegou a sua máxima expressão durante a ditadura civil-militar nascida em 1964. A partir do estudo da imprensa, publicações institucionais e de organizações sociais, assim como os discursos políticos feitos na Câmara dos Deputados, pretende-se analisar o uso político que se fez da questão indígena durante este período. Parece que o governo dos militares realizou uma intensa propaganda sobre sua política indigenista para esconder a cruza da ocupação da Amazônia. Este discurso foi contrariado pela oposição ao regime que, procurando apoiar os povos indígenas, acabou por transformar a questão indígena numa batalha ideológica na que os próprios indígenas passaram a representar os anseios de liberdade e democracia da sociedade brasileira. Dita carga simbólica afetou a luta dos próprios povos indígenas, pois adaptaram-se às novas representações nascidas deste uso político.

Palavras Chave

Questão indígena – Brasil – Ditadura civil-militar – Propaganda – Ideologia

¹ Pesquisa realizada graças à Consellería de Educación, Universidade e Formación Profesional da Xunta de Galicia, Espanha, entidade financiadora.

² Carlos Benitez Trinidad é doutor pela Universidade Federal da Bahia e pela Universidad Pablo de Olavide. Mestre em Estudos Americanos pela Universidad de Sevilla, é fundador e membro do Conselho Editorial da revista-rede Iberoamérica Social. Atualmente é pesquisador postdoutoral pela Universidade de Santiago de Compostela e investigador integrado no CHAM – Centro de Humanidades, da Universidade Nova de Lisboa.



FROM DEVELOPMENTALIST PROPAGANDA TO FREEDOM CLAIM

The political use of the indigenous question
during the civil-military dictatorship in Brazil

carlos.bt.86@gmail.com

Carlos Benítez Trinidad
Universidad Santiago de Compostela / CHAM – Universidade Nova de Lisboa

Abstract

The indigenous question in Brazil has its own symbology that goes deep into the roots of the national narrative and story of self-representation. Many times, along the XX century was used with different governmental objectives of propaganda and auto promotion, resource that reached at its maximum during the civil-military dictatorship born in 1964. This paper analyzed the use of the indigenous question during this period from the study of the press, institutional and social organizations publications and with the political speeches made in the Câmara dos Deputados. It seems that the military government made an intense propaganda around the indigenist policy to hide the cruelty of the Amazon occupation. This discourse was fought back for the regime opposition that, aiming the support of the indigenous people, turn the indigenous question in an ideological battle where the indigenous represents the Brazilian society desires of freedom and democracy. This symbolic wage impacted the struggle of the indigenous people, adapting to the new representation born from this political use.

Key Words

Indigenous question - Brazil - Civil-military dictatorship - Propaganda - Ideology

Parte I – A questão indígena na propaganda ditatorial

Em 31 de março de 1964 os militares, com a conivência dos setores mais conservadores da elite política e econômica³, iniciaram um processo para pôr fim às reformas e políticas sociais impulsionadas pelo governo de João Goulart que pretendiam fazer do Brasil um país menos desigual. A administração de Jango provocou pânico entre os grandes proprietários de terra e as multinacionais, situação que levou os militares (encorajados e com o total suporte dos Estados Unidos⁴) a intervir defendendo um discurso alarmista contra o perigo comunista, a revolução cubana e a ingerência soviética.

Embora os militares se vissem herdeiros dessa Realpolitik do século XIX como elite educada, sem mais interesse do que o "bem comum", acabou por se consolidar um Estado autoritário e repressor ao estilo das ditaduras do século XX, com um corpus ideológico fortemente influenciado pelo medo ao inimigo comunista e a os grandes "vazios" nacionais dos quais o Brasil estava cheio. Por outro lado, a bem-intencionada Realpolitik virou rapidamente proteção e blindagem da elite da terra e os privilégios tradicionais deles assim como a consolidação da expansão das multinacionais, principalmente de origem estado-unidenses (com uma decisiva investimento e ajuda deste país dentro do marco da Guerra Fria e os países 'vitrine'⁵) para quem os militares colocaram todo o aparato estatal a disposição, abrindo a Amazônia (até então ainda território por explorar) às novas políticas de infraestruturas e exploração econômica.

Essa tendência foi consolidada com a implementação de uma ideologia ultraconservadora nas políticas sociais e neoliberais no econômico, cristalizando com o estabelecimento do Ato Institucional Nº 5 em 13 de março de 1968 (conhecido como AI5), iniciando os anos de "esplendor" em que ambas as linhas da ideologia militar coincidiam: os Anos de Chumbo (1968-1974) e o Milagre Brasileiro (1969-1973). Nesses anos houve a concretização da linha ideológica traçada pelo ideólogo militar Golbery do Couto e Silva, a Doutrina de Segurança Nacional.

³ Batista, Alexandre Blankl, "O golpe de 1964 e a ditadura civil-militar brasileira no discurso de Paulo Francis," *Espaço Plural*, Marechal Cândido Rondon, vol. 13, no. 27, 2012, 111-125.

⁴ Fico, Carlos, *O grande irmão da Operação Brother Sam aos anos de chumbo: o governo dos Estados Unidos e a ditadura militar brasileira*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2008.

⁵ Grosfoguel, Ramón, "Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo: del cepalismo al neoliberalismo," *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, no. 183, 2003, 151-166.

Essa ideologia, baseada no medo como motor das civilizações, propunha a Segurança Nacional como objetivo primordial⁶, só alcançável ao se transformar o Brasil na potência hegemônica regional. Os militares imaginavam o interior do país como um 'vazio' a ser preenchido com um sistema de exploração racional, uma burocracia estatal competente e uma colonização feita pela população excedente das regiões mais pobres do país (especialmente o Nordeste). Isso se traduziu no binômio segurança e desenvolvimento, eixo norteador de todas as políticas e projetos do Estado Militar. Ao final manifestou-se numa escalada de violência e autoritarismo sem precedentes no Brasil⁷, institucionalizado com a criação de todo um sistema de forças e instrumentos repressivos: desde os diferentes órgãos de inteligência (como o Serviço Nacional de Informações, o Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna, chamado normalmente DOI-CODI, assim como os Centros de Inteligência dos diferentes corpos do exército, etc.) até a militarização de corpos policiais, forças paramilitares, assassinos de aluguel, etc.⁸, que perseguiram qualquer grupo populacional, organização política ou personagem potencialmente perigoso para o projeto dos militares.

Mas esse binômio ganhou força quando eles agiram em sinergia, os militares tentaram aliviar os efeitos negativos da repressão mostrando uma atitude triunfalista nas aspirações econômicas, traduzida em grandes projetos de infraestrutura e exploração de matérias-primas. A abordagem geopolítica e estratégica dos grupos de poder durante a ditadura enxergava com preocupação os vastos vazios que perfuravam os mapas do Brasil e que geravam um déficit interno que aprofundava as diferenças entre regiões, especialmente demográficas e econômicas. Por isso, a ocupação dos territórios do interior foi proposta como prioridade, principalmente na região amazônica, com assentamentos que ocupariam os espaços vazios, preenchendo a nação.

A ditadura civil-militar significou, por um lado, a continuação das políticas desenvolvidas pelo Estado brasileiro até aquele momento, algo que implicava a expansão para a fronteira interior; mas, por outro lado, também significou um ponto de virada na metodologia e na determinação política, especialmente na Amazônia.

⁶ Escola Superior de Guerra, Manual Básico, Escola Superior de Guerra, Rio de Janeiro, 1986

⁷ Rezende, Maria José, *A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade (1965-1985)*. Editora da Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

⁸ Fico, Carlos, *Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*, Editora Record, Rio de Janeiro, 2004.

Este território foi proposto pelos militares como objetivo para a integração econômica e social definitiva do país.

Após a grande ocupação do Brasil Central na era Vargas, culminando na construção de Brasília, a Amazônia estimulou as ilusões, projetos e aspirações da elite que patrocinou a ditadura nascida em 1964. Por sua parte, do ponto de vista militar, a Amazônia gerou um interesse especial, já que na ideologia ensinada na Escola de Guerra era considerada como o lugar mais vulnerável do país, imaginada como um imenso vazio que precisava ser preenchido para ser fortalecido, pois encarnava a falta de segurança dentro do próprio Estado⁹.

Este impulso cristalizou na abertura do país a empresas estrangeiras (com conexões com o golpe de 1964), tornando fácil operar livremente em prospecções, exploração e exportação, apoiando na criação de macro operações mineiras como Jari, Trombetas, Carajás-Albrás-Alunorte; com a criação de incentivos fiscais e tributários para atividades pecuárias e agroindustriais na região amazônica; assim como, proclamada pelo próprio marechal Castelo Branco em Manaus, a Operação Amazonas e a criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) atualizada posteriormente com o Plano de Integração Nacional (PLIN) e os projetos que a integravam como as hidroelétricas Curuçá-Uma, Tucuruí, Balbina, Santa Izabel, a Zona Franca de Manaus, ou a Transamazônica, a Perimetral Norte, Cuiabá-Santarém, e outras estradas ou os incentivos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para povoar essas vias com colonos nordestinos¹⁰.

Este último era vital para alcançar ambos os objetivos (facilitar o acesso a colonos e forças de segurança), portanto, a criação de um sistema rodoviário que cruzasse a inexplorada Bacia Amazônica era um objetivo primordial e um sonho desde décadas. Com Médici no poder (1969-1974), esse sonho tornou-se realidade para resolver o principal problema que a Amazônia tinha, conhecê-la. É por isso que o governo Médici se caracterizou pela realização de um gigantesco programa de integração com o duplo objetivo de exploração e colonização, fazendo uso de uma intensa propaganda¹¹.

⁹ Santana, Arthur Bernady, "BR-163, ocupar para não entregar, a política da ditadura militar para a ocupação do vazio amazônico;" *ANPUH-XXV, Simpósio Nacional de História*, Fortaleza. 2009.

¹⁰ Shelton, Davis. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*, Zahar, Rio de Janeiro, 1978.

¹¹ Morbach, Marise Rocha, *A publicidade no período Médici: os efeitos da propaganda de ocupação da Amazônia*, INTERCOM/UNAMA, Campo Grande, 2001.

No discurso da posse da presidência disse que “O problema inicial da Amazônia é conseguir realmente conhecê-la. Para isso, é vital torná-la mais acessível e mais aberta. Portanto, a política do meu Governo dirige-se basicamente à realização de um gigantesco programa de integração com o duplo objetivo de exploração e colonização”¹². As estradas construídas durante o Milagre Brasileiro foram pensadas como “uma rede unificada de estradas na qual seriam levados em conta os interesses civis e militares visando a integração nacional”, segundo o Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER)¹³.

“Aparentemente esse plano [das estradas] ia a busca das capitais amazônicas, ziguezagueando pela floresta como as bandeiras do século XVIII, como se tudo fosse um “vazio demográfico”, que ia sendo descoberto, ocupado e devolvido ao acaso”¹⁴.

Nesse contexto, propuseram-se acelerar o processo de ocupação e dominação do território, o que lhes permitiria atingir com sucesso seus objetivos nacionais permanentes de segurança e desenvolvimento. Isso inevitavelmente levou a uma aceleração do contato e confronto com as populações nativas que, juntamente com aquela imagem do sertão indomável e selvagem que se expandia “sem aproveitar”, ocupavam as terras “vazias”. A ideologia militar baseava-se em pressupostos tradicionais de humanização, civilização, integração e valorização do patrimônio econômico e territorial do Brasil com o intuito de alcançar os objetivos sociais e políticos almejados. Com este horizonte como pano de fundo, os militares acreditavam que a sociedade entenderia a necessidade de repressão e vigilância como um sacrifício para alcançar objetivos mais elevados¹⁵, para os quais desenvolveu uma poderosa campanha de propaganda que legitimou tanto o golpe de Estado quanto o governo autoritário. Nessa estratégia de instigar o medo ao comunismo e a visão triunfalista do capitalismo¹⁶, os povos indígenas tiveram um papel fundamental.

¹² Schwade, Egydio, *Waimiri-Atroari: a história contemporânea de um povo na Amazônia*, Vozes, Petropolis, 1992, 24.

¹³ Garfield, Seth. *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil: State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937–1988*, Duke University Press, Durham, 2001, 90.

¹⁴ Schwade, Egydio, *Waimiri-Atroari*, 368.

¹⁵ Coelho, Mária Célia Nunes. *A ocupação da Amazônia e a presença militar*. Atual editora, São Paulo, 1998, 16-17.

¹⁶ Schneider, Nina. *Brazilian Propaganda: Legitimizing an Authoritarian Regime*. University Press of Florida, Gainesville, 2014.

O Estado militar encontrou na decadência e a corrupção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a instituição indigenista tradicional encarregada da administração da questão indígena, uma boa oportunidade para dissolvê-la e criar uma nova em 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), submetida à ideologia desenvolvimentista e repressiva do regime. Por isso, a FUNAI, na sua implantação, formou parte do Ministério do Interior junto ao Serviço Nacional de Informações (SNI), responsável por preencher os vazios estratégicos da nação e lutar contra possíveis perigos externos, mas sobretudo internos. O espaço político ocupado pela FUNAI no Ministério do Interior, setor do governo dedicado especialmente ao desenvolvimento do hinterland brasileiro, mostrou a contradição entre os objetivos de proteção e tutela dos povos indígenas, que seus estatutos apresentavam, com os próprios do ministério de que ele dependia.

Como o resto das administrações, houve uma tomada da FUNAI pelos militares. As políticas indigenistas eram parte importante da linha estratégica dos grupos hegemônicos que assumiram o poder com os militares. Por exemplo, com a organização da Assessoria de Segurança e Informação (ASI) dentro da própria FUNAI em 1969, se institucionalizou a presença dos mecanismos de informação e segurança na questão indígena. Compromisso visível a partir da criação do Departamento Geral de Patrimônio Indígena (DGPI), que procurava estabelecer projetos empresariais (principalmente agropecuários) nas terras indígenas e o Departamento de Planejamento Comunitário (DGPC), pensado para criar projetos de desenvolvimento comunitário nas aldeias e que foi coordenado por antropólogos (alguns deles de fama mundial). Ambos os departamentos juntamente com outras áreas afins da FUNAI sofreram constantes conflitos de interesses, por isso ao final criou-se a Assessoria de Planejamento (ASPLAN), que, dirigido por economistas, unificou os projetos em iniciativas econômicas de caráter empresarial nas terras indígenas¹⁷.

Durante esses anos de chumbo e milagres, a FUNAI foi dirigida por Oscar Gerônimo Bandeira de Mello (diretor de 1970 a 1974), que desenhou as políticas indigenistas, estratégicas e de propaganda que se perpetuaram durante a ditadura civil-militar. No nível estratégico, integrou o indigenismo no PLIN, recuperou antigas práticas como a renda indígena (cobrando impostos às comunidades, e se não pudessem, alugando suas terras para exploração madeireira ou mineradora) e

¹⁷ Heck, Egon Dionisio, "Os índios e a caserna – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985", Dissertação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

assinou um contrato com a SUDAM prometendo que a Funai facilitaria os projetos de construção de rodovias na Amazônia Legal (evitando que os índios fossem um obstáculo). Tudo isso, segundo Bandeira de Mello, num “planejamento bem definido” que fizera partícipes aos povos indígenas no “progresso nacional”¹⁸.

Isso significou não apenas acelerar o processo de etnocídio que levaria ao desaparecimento de dezenas de grupos indígenas¹⁹, mas também à criação das bases para a propaganda militar neste tema. Eles usaram a questão indígena em sua dimensão simbólica para demonstrar como o progresso chegava, graças aos militares, às fronteiras mais remotas do Brasil. Cientes do peso simbólico do índio, cuja imagem de exotismo e brasileiro primordial estava irremediavelmente ligada à representação que o imaginário popular brasileiro tinha de seu próprio país, exploraram sem pausa a representação do desbravador humanista que levou a civilização às regiões primitivas e selvagens²⁰. Na nota de prensa seguinte, de O Estado de São Paulo, podemos observar a propaganda da Força Aérea Brasileira (FAB), trazendo progresso e esperança aos povos indígenas:



Figura 1 (Acervo digital Armázem Memória <http://armazemmemoria.com.br/>)

¹⁸ Shelton, Davis. *Vitimas do milagre*, 1978.

¹⁹ Garfield, Seth. *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil*, 2001.

²⁰ Ramos, Alcida Rita, “Seduzidos e abandonados, ou, como amansar índios rebeldes”. *Série Antropologia*, Vol. 462, Brasília, 2019, 5-36.

Bandeira de Mello deixou muito claro, durante uma palestra aos alunos da Academia Nacional de Polícia em 1971, que ao mesmo tempo em que o índio era um ser humano, "filho de Deus" digno de respeito, encorajamento e dedicação, ao qual todas as facilidades "morais", econômicas e sociais tinham de ser dadas para ser integrado ao mundo "civilizado"; também defendia que eles não poderiam "obstruir o desenvolvimento nacional e os trabalhos para a integração da Amazônia"²¹.

Usando essa estratégia, o Estado militar defendeu, num exercício contínuo de maquinaria propagandística, o contato maciço, agressivo e acelerado como um desejo altruísta para civilizar e integrar os povos indígenas o mais rapidamente possível, nos ritmos da nação, torná-los parte de tal façanha e superar a injusta situação de atraso que viviam. Assim, pretenderam transformar, no imaginário social, a falta de controle nos avanços das frentes de exploração sobre as terras indígenas como uma bênção para aqueles povos 'pré-históricos'.

Estratégia que o Estado brasileiro validou com sucesso, uma vez que a opinião pública nacional e internacional começara a ocupar um espaço central nas políticas do Estado graças a generalização dos meios de comunicação²². A visão romântica do índio como símbolo nacional ainda estava muito presente nas grandes cidades brasileiras, onde crescia a burguesia urbana e a classe média; por essa razão, satisfazê-los com políticas indigenistas e uma aparente preocupação com os povos indígenas era vital para a própria sobrevivência da legitimidade do governo militar. Assim, o governo não estava em conflito direto com o índio, mas, gerando uma cortina de fumaça através de políticas indigenistas e seus discursos herdeiros do positivismo tradicional do SPI, apoiava o avanço contínuo e violento das frentes de expansão contra os povos indígenas.

Está tática foi transversal a todos os níveis da administração pública. O ministro do interior de então, José Costa Cavalcanti (exerceu o cargo entre 1969 e 1974, foi quem disse a famosa frase em 1972 de "Desenvolver primeiro e pagar os custos da poluição depois") defendeu a política indigenista seguindo esta linha propagandística: "Nós não queremos um índio marginalizado, o que queremos é um índio que seja integrado no processo do desenvolvimento nacional"²³.

²¹ *O Estado de São Paulo*, 22 de maio de 1971.

²² Gentilli, Victor, "O Jornalismo Brasileiro do AI-5 à Distensão: o "milagre econômico", a repressão e a censura," *Estudos em Jornalismo e Mídia*, Florianópolis, vol. 1, no. 2, 2004, 87-99.

²³ *Folha de São Paulo*, 12 de dezembro 1973.

Sob essa premissa eles poderiam alternar saques, como o ocorrido na Ilha do Bananal, em que as terras indígenas eram vendidas à indústria agrícola e para a exploração pecuária, com uma propaganda favorável ao Estado, ao considerar que estavam integrando essas populações à carreira econômica. Como aconteceu com os Gaviões, elementos 'uteis à sociedade nacional', que habitavam uma região onde explorava-se a coleta de castanhas-do-Pará. Por que não os usar, acostumados às inclemências da selva, para sua coleta? Assim, usariam o que eram consideradas atitudes inerentes dos indígenas para o desenvolvimento da região e a exportação de um produto que enriquecesse o país²⁴.

Um movimento fundamental em sua estratégia de propaganda foi representar os defensores do isolamento das comunidades indígenas em reservas e parques, tentando mitigar o contato interétnico, como idealistas românticos sem visão de futuro. Para os representantes do indigenismo institucional estes eram excêntricos nostálgicos com uma visão distorcida da realidade que condenavam os nativos a um permanente estado de atraso e miséria para satisfazer sua sede de romanticismo. Nos momentos de mais euforia do indigenismo militar, Bandeira de Mello, durante os problemas pela construção da BR-80 (Xavantina-Cachimbo) com as autoridades indigenistas do Parque do Xingu, chegou até propor a extinção do parque: 'os índios não são peças de museu'²⁵.

Em março de 1974, com a inércia econômica "miraculosa", Costa Cavalcanti foi substituído por Mauricio Rangel Reis no Ministério do Interior (até março de 1979). O novo ministro queria aumentar a pressão sobre a questão indígena, já que a propaganda, a repressão e o boom econômico (que começava a se dissipar) tinham servido para dismantelar e perverter a política indigenista. Por isso começou a perfilar um projeto de emancipação indígena que, usando os princípios de assistência e integração, propunha "liberar" as comunidades indígenas da "tirania" da tutela: "os ideais de preservação da população indígena em seu próprio hábitat são muito bonitos, mas irrealis"²⁶. A dinâmica era a mesma que durante o período anterior, e durante todo o mandato dele insistiu sempre nessas linhas discursivas, como quando em Manaus durante o funeral do sertanista João Dionísio do Norte (morto em serviço por indígenas que pretendia contatar), falou diante da imprensa que indígenas,

²⁴ *O Estado de São Paulo*, 19 de outubro de 1973.

²⁵ *O Estado de São Paulo*, 06 maio de 1971.

²⁶ Garfield, Seth. *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil*, 2001, 118.

como os Terena ou Kaiuás de Mato Grosso, imploraram-lhe a sua emancipação da tutela indigenista, “*é uma prova de que o índio quer realmente se integrar ao mundo civilizado*”²⁷. A partir daí, as autoridades militares começaram a desenhar a estratégia propagandística ao redor do conceito emancipação. Este, falseado, representava a tutela²⁸ como status repressivo do qual se emancipar²⁹.

Nesse mesmo ano, ele fez seu discurso mais claro sobre o assunto, no qual podemos observar as tradicionais linhas de desvalorização do conservacionismo e a simpatia às políticas aceleradas de integração. Nele³⁰, o ministro argumentou que o Brasil, um país multirracial com uma população afrodescendente totalmente integrada, não poderia abandonar o índio à marginalidade. E que para conseguir isso, sempre garantindo assistência técnica, crédito, apoio, etc., o melhor caminho era a emancipação, abandonando a tradição segregacionista das reservas indígenas.

Estas palavras não eram só uma ideia do ministro, mas o eixo programático da própria FUNAI, como demonstram as contínuas declarações de seu presidente, que entrou na chefia ao mesmo tempo que Rangel Reis, o general Ismarth Araújo de Oliveira: “*Minha tarefa será a de integrar o índio na sociedade nacional porque é impossível deter o processo de desenvolvimento do país com o argumento de que os índios deveriam ser protegidos e mantidos em seu estado puro*”³¹.

Araújo de Oliveira, defendia que a intenção do governo, atualmente, “*é ver o índio produzindo economicamente para o país*”, e para isso tinham que ser emancipados e integrados, pois com isso, “*o interior estará ainda mais desbravado*”. Nessa retórica conjugava no mesmo malabarismo ideológico de segurança e desenvolvimento, conceitos que já começavam a parecer contraditórios, como os

²⁷ *O Estado de São Paulo*, 10 de outubro 1974.

²⁸ Dizer que o regime tutelar, foi o mecanismo instaurado pelo indigenismo de começos do século XX para encontrar acomodo jurídico aos povos indígenas, assim como para criar todo um corpus metodológico e simbólico ao redor dos povos indígenas e da questão indígena. O índio foi concebido como um ser primitivo e incivilizado, incapaz de entender e se desenvolver com ‘normalidade’ na sociedade nacional. Esta representação, via o índio como susceptível a enganos por parte de ‘civilizados’ inescrupulosos, por isso devia ser ‘pacificado’, protegido e tutelado no caminho ascendente da civilização. A prática tutelar e o índio na minoridade perdurou boa parte do século XX. Durante a ditadura civil-militar, seu status de tutelado foi ratificado com a aplicação do Estatuto do Índio (Lei 6.001, 19 de dezembro de 1973), documento que fixava o índio como um cidadão sem direito à autorrepresentação, ao menos até ‘deixar’ de ser índio, e com mecanismos de dominação favoráveis aos interesses de certos grupos e atores da vida política e econômica do país. Recomendamos a leitura dos trabalhos sobre a tutela e o regime tutelar de Antônio Carlos de Souza Lima, especialmente, *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil* (1995).

²⁹ Ramos, Alcida Rita, “Seduzidos e abandonados”, 2019.

³⁰ *O Globo*, 9 de março de 1974.

³¹ Garfield, Seth. *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil*, 2001, 118.

de integrar e proteger. Nesse processo, desejavam inventar a figura de um índio liberado da tutela, como um adulto que abandonava a infância e que, como cidadão, deve cumprir com seu dever com o país: *“A comunidade indígena pode e deve participar do crescimento do país, com uma mão-de-obra útil e produtiva”*³².

Acaba por eclodir um tipo de indigenismo liberal no qual os componentes econômicos predominam sobre os do bem-estar. Esse indigenismo militar que buscava integrar o índio naquele turbilhão econômico que a ditadura patrocinava, pretendia romper com o passado indigenista e sua tradição tutelar nascida sob a estrela do Marechal Rondon³³ e o positivismo humanista que procurava proteger e ajudar a progredir aquela alteridade primitiva. Para fazer isso, recorreu-se à propaganda, projetando um indigenismo tradicional como ultrapassado e ineficaz, que só mantinha os indígenas na pobreza. Embora desacreditar o conservacionismo indigenista tenha sido a tônica geral desde o início da FUNAI, é com Rangel Reis que atinge seu ponto culminante, porque insistia nesta representação sempre que teve que defender seu projeto de emancipação: *“ao contrário do que vinha fazendo até agora, a Funai passará a se preocupar primordialmente com a implementação de projetos de desenvolvimento econômico nas comunidades indígenas, numa política agressiva de integração”*³⁴.

Aos poucos a FUNAI foi-se centrando cada vez mais neste propósito, e, por causa da persistência dos missionários do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), acabou reconhecendo que haviam estudos técnicos em andamento que visavam mudar o objetivo principal do indigenismo institucional, e que a partir de 1977 todos os recursos da FUNAI seriam usados para a integração acelerada, pois: *“O índio brasileiro é um ser humano que merece toda a assistência do Governo” [...] “toda vez que sei estar uma comunidade índia na miséria, penso logo nos direitos humanos”*. Para Rangel Reis, o estilo tradicional de vida do índio era uma existência miserável, que era perpetuada pela tutela; *“Entendo que os índios têm o direito de viverem situação melhor e isso somente será conseguido através da integração. Alguma coisa precisa ser feita em favor dos índios, mas de forma diferente da que vem sendo*

³² *Folha de São Paulo*, 17 de outubro 1975.

³³ Mariano Cândido da Silva Rondon foi um militar e indigenista brasileiro, fundador e pai ideológico do Serviço de Proteção ao Índio. A instituição indigenista foi inspirada na metodologia de contato usado pelo militar nas suas expedições telegráficas no interior de Brasil a começos do século XX. Esta estava baseada nos ideais positivistas que viam o índio como humanos atrasados que deviam ser ajudados, sob um regime de tutela, a progredir para se integrar no seio da comunhão nacional.

³⁴ *O Estado de São Paulo*, 20 de abril 1976.

realizada até agora” e que para atingir esse objetivo estavam organizando uma reunião para planejar a emancipação progressiva³⁵. Esta linha argumentativa chegava até o próprio presidente da república, Ernesto Geisel, que nas mesmas condições declarava que, diferentemente do que tinha feito até então, a FUNAI teria como prioridade absoluta a implantação de projetos de desenvolvimento econômico nas comunidades indígenas, numa “política agressiva de integração”³⁶.

Foi a partir de 1978, com o projeto de emancipação, que a preponderância na iniciativa pela causa indígena das forças armadas foi quebrada, e uma série de novos atores entraram em ação, abalando as bases da política indigenista vigente, não apenas derrubando o projeto de emancipação em si, mas colocando o governo militar em cheque.

Interlúdio – O desastre étnico-ambiental do ‘Milagre’³⁷

A retórica triunfalista das forças armadas encontrou sua projeção popular na euforia que produzia o consumo de qualquer formato com conteúdo sobre a questão indígena. Naquela época, a opinião pública do Brasil ainda continuava fascinada por sua alteridade mais íntima, e os militares acreditavam que poderiam enganar a opinião pública, reutilizando continuamente esse sentimento para cobrir o que estava acontecendo por trás de toda essa pompa.

Não só o Milagre Brasileiro suavizou a repressão desenfreada dos Anos de Chumbo, mas os grandes projetos econômicos, fundiários, de infraestrutura e colonização escondiam seu próprio rosto ‘oculto’. As medidas adotadas pelos governos militares para ‘desbravar’ a Amazônia, a transformaram numa fronteira selvagem, violenta e caótica, na qual diferentes temporalidades, populações e atores competiam em um processo que subestimou sua própria dificuldade e complexidade³⁸.

³⁵ *Correio*, 30 de março 1976.

³⁶ *O Estado de São Paulo*, 20 de abril 1976.

³⁷ O trabalho mais atual, e uns ou tal vez o mais completo até hoje, sobre a questão indígena durante a ditadura civil-militar é o livro *Os fuzis e as flechas* de Rubens Valente, publicado em 2017. Valente sintetiza brilhantemente 26 anos de pesquisa e trabalhos como jornalista especializado na temática indígena num livro que traz a crua história dos povos indígenas durante aqueles anos.

³⁸ Oliveira, Ariovaldo Umbelino de, “A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária,” *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 15, n. 43, 2001, 185-206; Cardoso, Fernando; Muller, Geraldo, *Amazônia: Expansão do Capitalismo*. Brasiliense, São Paulo, 1977; Chaves, Maria do Perpétuo Socorro; Barros, José

“Inegável que um dos fatos mais importantes do século XX será a conquista e ocupação da Amazônia pelos brasileiros, em lances dramáticos, dramaticidade essa que estamos assistindo e que já por inúmeras vezes, denunciemos desta tribuna. Pudemos alinhar os absurdos praticados com a classe garimpeira de Rondônia, objeto de incontáveis denúncias nossas; o excessivo favorecimento ao capital estrangeiro, em detrimento da empresa nacional, tema de exaustivas denúncias por parte de vários parlamentares; as estruturas administrativas arcaicas, superadas e corrompidas, ora entravado o nosso progresso em consequência o desaparecimento para receber as emigrações da Amazônia ocidental; a falta de escolas e de assistência médica; a ausência de um sistema creditício à altura, para atender às demandas da pecuária e agricultura; a falta de preços mínimos, etc.”³⁹

O deputado Jerônimo Santana, autor do discurso acima, descrevia a Amazônia como um *“campo de batalha jurídica e talvez em alguns pontos em campo de batalha mesmo”*, com o aumento dos preços das terras, a entrada massiva do mercado internacional e a inflação consequente. A Amazônia era uma bomba-relógio e *“se o governo não tiver cuidado, isto aqui vai se tornar uma imensa cascavel. Vai morrer gente, pois com terra não se brinca”*, já que, para o grande capital e os grupos de poder, era ‘terra de ninguém’, terra de *“índio, caboclo, seringalista, seringueiro e aventureiros”*.

A terra dos considerados marginados era de novo imaginada como uma res nullius pronta para a conquista (ou ‘desenvolver’ na linguagem contemporânea). Os nocivos efeitos a nível étnico e ambiental das agressivas políticas desenvolvimentistas foram amplamente documentados, e ainda assim, não se conseguia quebrar o cerco propagandístico que o Estado tinha implantado.

O sertanista Francisco Meirelles relatava como os empresários madeireiros atuavam nas fronteiras do Parque Nacional do Aripuanã:

“Os industriais chegam, sempre em companhia de muitos empregados, montam uma serra elétrica, devastam o que podem, entregam os equipamentos que conseguiram comprar com financiamento como parte do

Fernandes; Fabré, Nídia Noemi. “Conflitos Socioambientais e Identidades Políticas na Amazônia,” *Achegas*, Rio de Janeiro, no. 37, 2008, p. 42-57.

³⁹ Câmara dos Deputados, 11 de set. 1972, 3374.

pagamento da dívida e voltam para as cidades para aplicar o dinheiro fartamente ganho em papéis da Bolsa de Valores. Há, porém, um detalhe: os empregados desses "industriais" estão sempre fortemente armados e sem conhecer bem as regiões, constantemente metem-se em questões com índios que terminam quase sempre, em agressões e mortes"⁴⁰.

No seu testemunho, Meirelles fez um retrato preocupante da atividade empresarial que atuavam com 'licenças especiais' do governo, já que sempre estavam acompanhados de exércitos de homens armados com "facas, espingardas, revolveres e até de metralhadoras".

A própria Funai sofreu durante esses anos as consequências de políticas autoritárias e não só se tornou um fantoche que por ação ou conivência favoreceu o impulso de desenvolvimento, senão que experimentou uma desarticulação de sua estrutura interna, dando prioridade aos burocratas e militares acima de funcionários experientes que foram demitidos ou renunciaram. Vários casos foram bem conhecidos, como o do sertanista Cotrim Neto, cuja renúncia despiu o órgão indigenista e arrastou tantos outros com ele⁴¹. A FUNAI vivia no meio de escândalos e crises internas e as acusações eram diversas como a falta de ética, o estrito e absurdo caráter da hierarquia militar, dos impunes massacres de indígenas sem investigar, de políticas que favoreciam os interesses dos grupos econômicos, a corrupção não combatida, etc.

Durante todo esse tempo, a instabilidade e o conflito instalaram-se na própria FUNAI, numa luta interna entre membros pró-governo e dissidentes. Outros casos semelhantes foram os de pessoas que colaboraram de forma intermitente com a fundação, em busca do mal menor, com a intenção de aproveitar os recursos federais para poder mudar a realidade indígena. Foi o caso de numerosos antropólogos, como Vincent Carelli ou David Price, que estabeleceram e realizaram projetos com a FUNAI, apesar de muito críticos à instituição. Outro caso bem interessante é o do sertanista Apoena Meirelles, cuja história com a FUNAI era muito tortuosa já que viveu sempre em contínuas renúncias e readmissões durante aqueles anos.

⁴⁰ *O Globo*, 18 de fev. 1972.

⁴¹ *O Estado de São Paulo*, 20 de agosto de 1972.

Também a ala progressista da Igreja Católica monitorou e condenou o que estava acontecendo. No documento Y-Juca-Pirama: o Índio, aquele que deve morrer (1973)⁴², manifesto firmado pelos bispos católicos do Centro-Oeste e da Amazônia, denunciava-se a invasão das terras e o pouco respeito pelos direitos reconhecidos dos povos indígenas. Graças a iniciativas como esta durante a época mais rígida da ditadura, ocorreu um impulso em direção a uma ação missionária mais combativa que acabou por se materializar na fundação do CIMI.

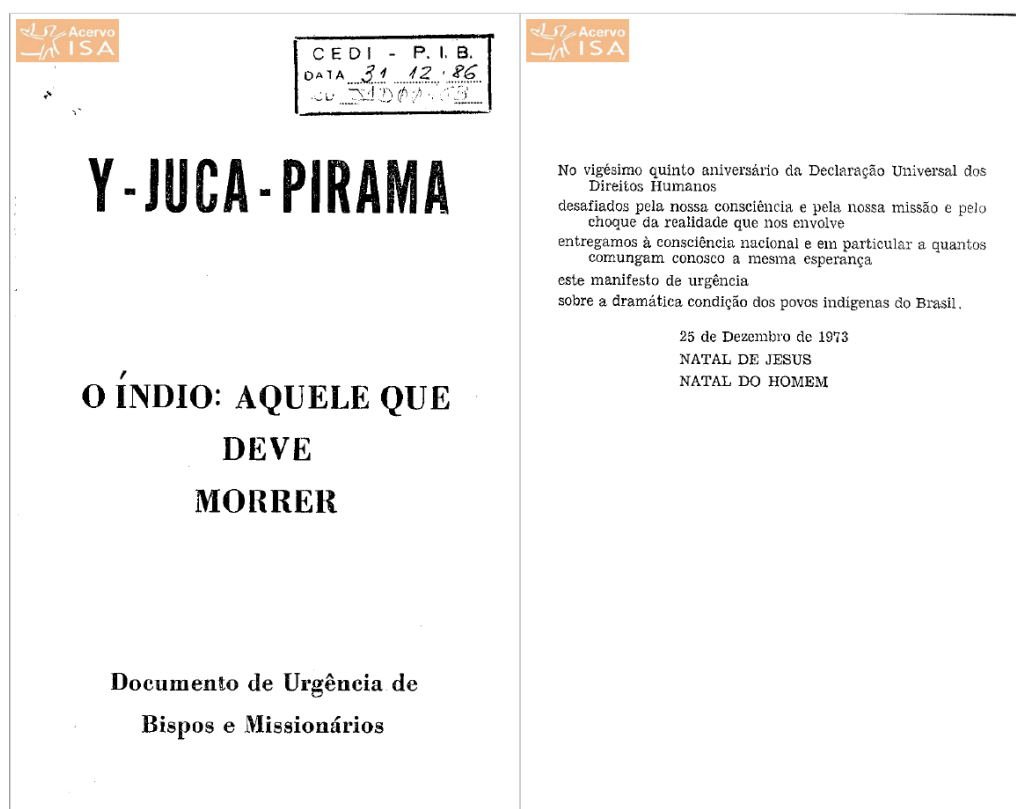


Figura 2 (Capa e primeira página do documento criado pelos bispos, Acervo Instituto Socioambiental

<https://acervo.socioambiental.org/>)

Os bispos documentaram incontáveis crimes e incompetências do governo e da FUNAI com os povos indígenas, como o abandono das comunidades indígenas em contato não regulamentado com os construtores das grandes estradas que estavam sendo realizadas e como isso levou ao desaparecimento e à morte de tantas comunidades como os Parakanã ou os Arara; ou como no sul, povos indígenas

⁴² Compilado em Suess, Paulo. *Crônicas de Pastoral e Políticas Indigenista*. Vozes, Petrópolis, 1985.

continuavam a ser caçados como no tempo dos bugreiros⁴³; indígenas com problemas de bebida como os Carajás da Ilha do Bananal ou como grupos Xavante, Xerente e Pataxós baianos viviam num estado contínuo de guerra para defender as terras ainda não depredadas. Sem esquecer os Waimiri Atroari, que viveram uma guerra de extermínio pelo exército brasileiro numa operação sigilosa, para a construção da rodovia Manaus-Boa Vista⁴⁴.

Os fatos descritos podem continuar numa lista bem longa. Os Nhambiquara do Guaporé, foram deslocados para deixar suas terras disponíveis às mineradoras; as terras dos Tembé da fronteira Pará-Maranhão foram repartidas pela SUDAM a empresas agropecuárias; o Xingu viu-se atravessado por estradas que deslocaram comunidades e as deixaram vulneráveis a contatos não regulamentados; saque das terras no Maranhão pela divisão de terras indígenas para colonização por parte da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste, com a conivência da FUNAI e do Instituto Brasileiro do Desenvolvimento Florestal; assim como massacres impunes de grupos de Kaigangs, Guajajára, Tikunam, Apurinã ou Pankararé⁴⁵. Assim como tantos outros que foram, parcialmente, recolhidos e investigados pela Comissão Nacional da Verdade (CNV), relatórios publicados em 2014.

Situação condenada e investigada a nível nacional, como na Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) de 1977 (desautorizada pelo governo), na própria FUNAI, ou a nível internacional, seja formalmente como no II Tribunal Russel em 1974 e que produziu um relatório condenando por crime de genocídio chamado *Le politique de genocide envers les indiens du Brasil*; ou informalmente, como quando o ator norte-americano Marlon Brando mobilizou em 1972 a opinião pública internacional contra o governo brasileiro pelas massacres de indígenas. O governo se defendeu destas críticas e investigações dizendo que eram "*objeto de autopromoção e até como fonte de renda por meio do comercio de filmes, reportagens e estudos*" e ainda mais, "*[...] campanhas difamatórias contra a Funai, que procuram atingir mais ao nosso país do que ao próprio órgão, originadas por maus brasileiros insatisfeitos com o surto de*

⁴³ Antigo nome para os caçadores profissionais de indígenas.

⁴⁴ Schwade, Egydio, *Waimiri-Atroari*, 1992.

⁴⁵ *Folha de São Paulo*, 20 de maio 1972; De Oliveira, Natália Araújo, "Os Xavante E As Políticas De Desenvolvimento Para A Amazônia Legal Brasileira (Da Era Vargas Ao Final Da Ditadura Militar): De Símbolo Da Brasilidade A Obstáculo Ao Progresso," *Mediações*, Londrina, vol. 22, no. 2, 2017, 146-178.

paz e de progresso propiciados ao País pela Revolução, sendo o índio o veículo ideal para essas campanhas⁴⁶.

A especulação capitalista e suas lógicas tinham tomado o Brasil, com o apoio de uns militares obcecados em transformar o país na potência hegemônica regional. O próprio Milagre foi uma miragem perecível de prosperidade que aprofundou as antigas desigualdades sociais e econômicas e introduziu o Brasil numa espiral de destruição ambiental sem precedentes⁴⁷.

Parte II – A questão indígena como campo de batalha ideológico: a oposição à Ditadura⁴⁸

O projeto de Emancipação impulsado pelo ministro do Interior Rangel Reis e o presidente da FUNAI, Araújo de Oliveira, se consolidou a começos de 1978 com a redação do rascunho e o estudo do que posteriormente pretendia-se ser um decreto-lei. Processo reconhecido pelo próprio presidente da instituição depois de ser pressionado várias vezes⁴⁹.

A partir do reconhecimento do projeto pelo Estado, iniciou-se uma onda de protestos e denúncias que tomaram conta da mídia, numa escala não esperada pelos militares. Rangel Reis e a FUNAI não previram tal virulência, com elementos da sociedade civil, religiosa e indígenas envolvidos numa atividade febril que foi em crescendo ao longo do ano de 1978. O momento iniciático chegou com a assinatura de um documento por 160 antropólogos, linguistas e médicos que trabalhavam na questão indígena⁵⁰, onde atacaram a FUNAI, o Ministério do Interior e o projeto de emancipação, alegando que foi feito ilegítimamente e sem base científica. Este evento foi acompanhado ao longo do ano por uma frente compacta de rejeição a o governo brasileiro, no qual estiveram presentes todas as partes interessadas na questão indígena. Os líderes indígenas, que por aquele então estavam em pleno processo de empoderamento, aproveitaram o cada vez maior apoio popular, como

⁴⁶ Declarações de Ismarth de Araújo de Oliveira em *O Estado de São Paulo*, 20 de março 1974.

⁴⁷ Duarte, Regina Horta. "Turn to pollute": poluição atmosférica e modelo de desenvolvimento no "milagre" brasileiro (1967-1973)," *Tempo*, vol. 21, no 37, 2015, 64-87.

⁴⁸ Este trabalho, e sobre todo está secção do artigo, pretende aprofundar na ideia do uso político da questão indígena durante a ditadura militar já lançada por Alcida Rita Ramos em *Ethnic politics in Brazil*, publicado em 1998 e listado nas referências no final deste artigo.

⁴⁹ *Folha de São Paulo*, 11 de fevereiro 1978; *O Progresso*, 12 de fevereiro 1978.

⁵⁰ *O Estado de São Paulo*, 2 de março de 1978.

o Xavante Mario Juruna que declarava “*não aceitarei a emancipação de meu povo*”⁵¹.

Indigenistas históricos também formaram parte do bloco opositor, como Olímpio Serra (então diretor do Parque Indígena do Xingu) que disse que a emancipação era uma “*proposta etnocida*” do governo, com cobiça pelas terras indígenas⁵². Darcy Ribeiro, uns dos mais famosos indigenistas do século XX (e ministro do desfeito governo de João Goulart, pelo qual sofreu exílio), entrou na polêmica, quando aproveitou não só para defender a questão indígena à que sempre teve muita afeição, como também para reparar a sua autoestima danificada pelos militares: “*Quando se fala de tirar a tutela, em emancipar, o que se está querendo? Dar algum direito ao índio que ele não tenha?*”. Segundo Ribeiro, o que se desejava era vender as terras. Direcionou diretamente as críticas ao ministro do Interior, acusando-o de favorecer a poderosos fazendeiros, especialmente em Mato Grosso, onde o ministro tinha redes clientelistas: “*Então, essa conversa de emancipação pode ser uma conversa séria?*”⁵³. Darcy Ribeiro foi especialmente importante porque entrou em confronto direto com o ministro Rangel Reis, num intercâmbio dialético onde adentraram no terreno pessoal (algo que Ribeiro depois desmentiu), coisa que foi a sensação da imprensa durante aquele ano. O indigenista terminou descrevendo a o político como perfeito representante do um Estado que tinha falhado como tutor, o corrupto inimigo número um dos indígenas com interesses econômicos e políticos na causa.

Chamado, o “*Lobby dos Índios*”⁵⁴ terminou por se constituir toda uma rede de atores cada vez mais organizados na defesa da causa indígena, como demonstra a reunião na sede da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), onde Darcy Ribeiro deu um incendiário discurso contra as aspirações do ministro Rangel Reis denunciando os verdadeiros motivos dessa emancipação⁵⁵. Assim como o emblemático evento nas ruínas jesuíticas de São Miguel, no Rio Grande do Sul, onde reuniu-se mais de 400 pessoas interessadas no tema, entre missionários, indígenas e

⁵¹ *Jornal do Brasil*, 16 de abril 1978.

⁵² *O Estado de São Paulo*, 03 de maio 1978.

⁵³ *Folha de São Paulo*, 20 de abril 1978.

⁵⁴ *Jornal do Brasil*, 23 de julho de 1978.

⁵⁵ *Jornal do Brasil*, 26 de julho de 1978.

indigenistas, contra a “falsa emancipação”⁵⁶ e cuja exposição midiática percorreu com força todo o país.

O ‘lobby’ era formado por instituições acadêmicas, organizações e associações como o CIMI, a Comissão Episcopal da Pastoral, a Associação Nacional de Cientistas Sociais, a Associação Brasileira de Antropologia, a Associação Nacional de Apoio ao Índio, Comissões Pro-índio de São Paulo, Rio de Janeiro, Pará, Rio Grande do Sul, Amazonas, etc., assim como os departamentos de antropologia das principais universidades do país, como as de São Paulo, a Federal de Rio de Janeiro, a de Campinas, Rio Grande do Sul e a Federal de Amazonas⁵⁷.

Estes últimos, apoiaram os missionários na organização do movimento indígena que estava se cristalizando naquele momento com a proposta de Mario Juruna⁵⁸. Os títulos da imprensa da época estavam repletos do eco da posição contestatária do mundo acadêmico: “Antropólogos acham que ainda não se deve emancipar o índio”⁵⁹ ou “Antropólogos sugerem que Funai melhore tutela em vez de emancipar o índio”⁶⁰.

Durante aquele ano, a escalada midiática da luta pela emancipação ganhou tons épicos, e os eventos em lugares influentes traspassavam o país, como os ocorridos no auditório da Associação Brasileira de Imprensa no Rio de Janeiro⁶¹ ou no teatro da Universidade Católica de São Paulo⁶². Ao mesmo tempo que as ações tinham repercussão no exterior, o governo recebia críticas enquanto as organizações pró-índio recebiam notas de apoio de lugares como França com a Ecole Pratique des Hautes Etudes, Inglaterra com Survival International ou os Estados Unidos com a Indian Right Association e a North American Anthropological Association. Também por parte de importantes personalidades entre elas William Surtevant da North American Ethnology Smithsonian Institute, Richard Adams da University of Texas e inclusive Claude Levi-Strauss da Academia Francesa⁶³. Numa carta assinada por Sandra Cadwalader, diretora executiva da Indian Rights Association, se criticou o governo

⁵⁶ *O Estado de São Paulo*, 28 de abril 1978.

⁵⁷ *Folha de São Paulo*, 29 de outubro 1978.

⁵⁸ *Folha de São Paulo*, 29 de agosto de 1978.

⁵⁹ *Folha de Rondônia*, 29 de agosto 1978.

⁶⁰ *Jornal do Brasil*, 30 de agosto 1978.

⁶¹ *Folha de São Paulo*, 07 de novembro 1978.

⁶² *Folha de São Paulo*, 09 de novembro 1978.

⁶³ *Folha de São Paulo*, 12 de novembro 1978.

brasileiro comparando a questão da emancipação com a lei Dawes de 1887 nos EUA⁶⁴.

A oposição alcançou aos poucos novas cotas de popularidade, vistos também como oposição aos militares, e houve âmbitos locais e regionais da política que se posicionaram contra o processo, como foi o caso da Câmara Municipal de São Paulo, que condenou o projeto de emancipação por unanimidade⁶⁵. Por outro lado, se opuseram figuras e organizações midiáticas como a Associação Nacional de Cientistas Sociais⁶⁶ ou personagens como os irmãos Villas-Bôas⁶⁷ e com eles muitos outros indigenistas⁶⁸. Os missionários do CIMI na sua própria revista Porantim (julho 1978), usando as palavras de Darcy Ribeiro, declararam a Rangel Reis como inimigo número um dos indígenas, por ter demonstrado suas conexões com fazendeiros e poderes locais interessados nas terras indígenas⁶⁹.

A emancipação foi representada pela oposição como uma estratégia de branquear a política de segurança e desenvolvimento da FUNAI e do governo no que Tomás Balduino do CIMI defendeu: *“O decreto revela também a mentalidade desenvolvimentista que, como um ídolo, tomou conta do Sistema. O índio precisa ser emancipado para não impedir o desenvolvimento”*⁷⁰. Para Balduino, o decreto tinha uma relação direta com a questão da segurança internacional, pois o índio estava virando um ser político muito perigoso com a organização do movimento indígena e o ressurgir étnico na América Latina.

*“Emancipado ele cairá na legislação comum, sobretudo na legislação penal que se tem mostrado bem eficaz, mormente em se tratando de marginalizados. O Decreto em preparação aparentemente pode se apresentar como zeloso serviço ao índio regulamentado o estatuto da emancipação. Na realidade é uma cruel aplicação a ele das exigências do nosso modelo de desenvolvimento com segurança”*⁷¹.

⁶⁴ A Dawes Act oferecia aos povos indígenas dos EUA a cidadania e a divisão da terra comunitária em lotes familiares. A intenção foi integrar e assimilar os indígenas dentro da população ‘branca’ mediante a abolição da terra comunal, forçando o convívio interétnico. Os resultados foram, a perda de território assim como um empobrecimento e marginalização ainda mais acusado dos povos indígenas.

⁶⁵ *Folha de São Paulo*, 14 de setembro 1978.

⁶⁶ *Folha de São Paulo*, 19 de setembro 1978.

⁶⁷ *Jornal do Brasil*, 27 de setembro 1978.

⁶⁸ *Jornal do Brasil*, 14 de outubro 1978.

⁶⁹ *O Estado de São Paulo*, 14 de outubro 1978.

⁷⁰ *Comissão pró-índio São Paulo*, 1979, p. 80.

⁷¹ *Comissão pró-índio São Paulo*, 1979, p. 81.

As lideranças indígenas eram vistas como perigosas, ou seja, eram indígenas capazes de se desenvolver no ambiente dos brancos, usando as mesmas armas burocráticas e políticas: “A gente vê crescer a luta dos índios e vê também que procuram destruir as lideranças indígenas. O índio está colocado na mira da lei de Segurança Nacional” concluía Dom Tomás Balduino do CIMI⁷². A nova dimensão simbólica do índio constituía-se no entorno à resistência ao autoritarismo e à opressão que a ditadura significava. Num evento chamado Encontro Nacional pela Democracia, o cacique Xavante Terowatá, considerado como um símbolo da causa, exclamava: “Branco não pode emancipar índio, como índio não pode emancipar branco. Índio não tem cultura para se emancipar. Todos os índios não podem ser emancipados”⁷³. Pouco tempo depois, outra liderança chamada Daniel Cabixi teve proibida sua saída do Brasil por conta de sua participação no encontro internacional indígena que ocorreu em Puebla, no México; os piores temores se tornavam realidade⁷⁴.

A mudança de mentalidade na sociedade brasileira em relação aos povos indígenas estava alinhada com a realidade vivida pelas sociedades latino-americanas dos anos 70, em que o modo de conceber os direitos humanos virou desde uma perspectiva liberal, que via a igualdade como uma homogeneização cultural baseada no indivíduo, para um plural em que esses direitos humanos eram vistos como um espaço onde prosperar e respeitar a diferença⁷⁵. A crise de confiança nos valores tradicionais de progresso e desenvolvimento abriu as portas para a exploração de alternativas como o direito à diferença ou o valor da diversidade cultural.

Enquanto este processo estava acontecendo, no Brasil pincelava-se com características próprias uma situação político-histórica específica que deu um impulso adicional a esta evolução, a ditadura civil-militar de 1964. Com os militares em Brasília, impôs-se um regime autoritário que não recuava na hora de retaliar dissidentes e oponentes. Esta atitude levou ao controle da sociedade, da educação e dos meios de comunicação que, surpreendidos em primeiro lugar pelo aparente sucesso do Milagre Brasileiro e o susto dos Anos de Chumbo, começaram a despertar em meados

⁷² *Veja*, 15 de novembro 1978.

⁷³ *Jornal do Brasil*, 11 de dezembro 1978.

⁷⁴ *Folha de São Paulo*, 23 de janeiro 1979.

⁷⁵ Cunha, Maria Carneiro da, “O futuro da questão indígena,” *Estudos avançados*, São Paulo, vo.8, no.20, 1994, 121-136.

da década de 1970. Durante esse tempo, o índio, foi visto como uma das principais vítimas de um sistema econômico favorecido pela ditadura, convertendo-se em mártir e símbolo do dano que o autoritarismo causou à sociedade brasileira⁷⁶. Por isso, sutilmente e de forma disfarçada, os meios de comunicação e, posteriormente, os movimentos sociais aproveitaram a despolitização aparente envolvida na questão indígena para transformá-lo em um ponto de fuga de suas frustrações e assim ser capaz de criticar o regime superando a barreira da censura.

A mídia passou de mostrar o índio como parte de uma paisagem a ser desbravada, para a popularização das injustiças sofridas pelas populações indígenas. Estes foram mostrados como a personificação do sofrimento da sociedade brasileira contra o autoritarismo da ditadura. Esse processo foi importante porque articulou uma narrativa do índio martirizado pelas autoridades que ativou um mecanismo que fez o índio passar de figura exótica e estranha, à de ator político com direitos de participação na sociedade e na política nacional.

“Proteger seus territórios e garantir-lhes a posse é essencial à sobrevivência desses brasileiros que ainda não se deixaram escravizar pela máquina político-social do civilizado neurótico, amargurado, estafado pela luta inútil em busca do supérfluo, do artificial, do desnecessário”⁷⁷.

Este artigo do jornalista Claudio Rangel é outro bom exemplo do surgimento definitivo da mobilização social em favor do índio que, a partir das premissas expostas, ocorreu durante o polêmico projeto de emancipação que o ministro Rangel Reis colocou sobre a mesa em 1978, convertendo-se num dos momentos fundadores do movimento indígena no Brasil⁷⁸. O furor social foi tal que se começaram a criar grupos, associações e manifestos contra as injustiças do governo com os povos indígenas. Poderíamos estabelecer como ponto de partida desta organização o Manifesto da Associação Nacional de Apoio ao Índio, publicado em março de 1978⁷⁹ e apresentado pelas organizações do Rio Grande do Sul. Neste manifesto perfilavam-se já as primeiras linhas de pensamento do movimento pró-indígena que estabeleciam as bases do rol que estava ocupando o índio no imaginário social que

⁷⁶ Matos, Maria Helena Ortolan, *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*, PPGAS/UnB, Brasília, 1997.

⁷⁷ *Jornal do Brasil*, 09 de setembro 1978.

⁷⁸ Bicalho, Poliene. “Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas ea sociedade civil no Brasil”, *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 20, no 40, 2019, 136-156.

⁷⁹ *Folha de São Paulo*, 30 de março 1978.

acendia naquele momento. Por isso, criticavam que a legislação partisse do fato de que o índio precisava ser integrado para formar parte da 'comunhão nacional' como se não pertencera a ela por nascimento, considerado por essas mesmas leis um apátrida até que perdesse sua especificidade étnico-cultural. A crítica à FUNAI, a serviço do autoritarismo, e ao governo, à sua vez a serviço do capitalismo mundial, baseava-se em situar o índio como uma população periférica e marginal do mundo, mas que pela sua natureza diferenciada devia viver protegido pelo Estado, numa situação contraditória, chamada tutela.

*"[...] uma vez mais –afirma, ainda, a nota– o órgão tutelar, em sua atuação inconsequente, revela as contradições inerentes a um sistema que pretende conciliar uma política indigenista com o modelo desenvolvimentista, de capitalismo desenfreado, que é fruto da política global oficial, e desfruta dos fatores governamentais"*⁸⁰.

Assim, uma série de associações e grupos surgiram em todo o país, mesmo nos lugares mais remotos. Um bom número, a maioria deles, embora com pouca distância, foi criado e consolidado ao longo da crise da emancipação, especialmente durante o ano de 1979. Isso formou uma forte opinião pública contrária ao governo e à FUNAI, e favorável ao indígena e sua conformação como movimento social, como podemos ver na imprensa no ano de 1979: Manifesto de Repúdio à FUNAI e à Andrezza no dia nacional do índio em A Notícia, 21 de março; Dia do Índio: 4 séculos de sacrifícios em A Crítica, 17 de março; Proibição da FUNAI mexeu com a comunidade católica de Manaus em A Crítica, 27 de março.

O discurso foi-se assentando, as velhas ideias do verdadeiro brasileiro e de se ter uma dívida ancestral com os povos indígenas, uniam a diferença étnica com a nacionalidade comum. O antropólogo Mauro William Barbosa de Almeida, da UNICAMP e membro da Sociedade Pro-Índio de São Paulo escrevia na Folha de São Paulo em 28 de setembro de 1980, uma visão que já, por aquele então, era a do novo índio: *"São brasileiros sem deixarem de ser caiapó, nambiquara ou xavante. E com um modo caiapó, nambiquara ou xavante de usar a terra, de viver em família, de falar e de viver"*. Eram brasileiros, mas diferentes, e diferentes tinham que continuar.

⁸⁰ O Estado de São Paulo, 10 de outubro 1978.



Figura 3 (Ilustração publicada nos Cadernos da Comissão Pró Índio nº 1, São Paulo, 1979; Acervo Armazém Memória <http://armazemmemoria.com.br/>)

Ao mesmo tempo começou-se a gerar uma atitude preocupada diante das consequências, sobre a natureza, das políticas desenvolvimentistas (deflorestação, poluição, extinção etc.). O processo de naturalização do índio como parte da paisagem do Brasil levou a unir, no discurso e no imaginário da época, este com a própria natureza. O deputado, Ruben Valduga, falando em nome da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) de seu estado, Pará, na Assembleia Legislativa⁸¹, defendia esta posição emergente no imaginário comum. Ambos, índio e natureza, originários da América primitiva e que, formados por milhares de anos antes da chegada dos destruidores europeus e sua civilização antropofágica, estavam vendo seu fim acelerado pela cobiça e a violência.

Com a intenção emancipadora de fundo, as organizações sociais em favor do índio e sua luta colocaram como principal inimigo ao Estado militar e seu braço indigenista, a FUNAI. Para aqueles que procuraram na causa indígena uma atividade justa para lavar sua consciência e trabalhar ativamente por uma mudança no país,

⁸¹ *Folha de Londrina*, 25 de março 1981.

a representação do Estado como um inimigo endurecido do índio indefeso, devia ser combatida. Isso levou a profundas decepções em muitos ativistas e muitos outros que até mesmo questionaram abertamente a própria causa indígena quando viram como os líderes e representantes indígenas (em suas próprias logicas de luta e representação) continuaram negociando ou colaborando com as autoridades indigenistas e militares⁸².

Por isso, discursos como aquele da deputada e atriz Bete Mendes⁸³ lendo convencida um comunicado do ANAI de Porto Alegre (uma das células mais ativas do movimento pró-indígena), ajudavam a criar uma diferenciação irreconciliável entre posturas, diferenciando que correspondiam mais a uma visão ocidental e brasileira do que índia e assim a luta indígena devia ser. A deputada sinalizava uma série de ações, subornos, prerrogativas políticas e fomento de conflitos religiosos, no seio das comunidades por parte da FUNAI em Rio Grande do Sul. Estratégias destinadas a debilitar as organizações indígenas que estavam se consolidando na região. Podia se ver uma certa estratégia da FUNAI, que atuava assim diante do perigo do movimento indígena, mas vislumbrava-se também no discurso da deputada que no fundo da mensagem a luta era entre a instituição indigenista e o ANAI pela influência na opinião pública e no próprio movimento indígena, condenando o índio a ser elemento simbólico passivo encerrado nas paredes estreitas da concepção branca do que era o ativismo indígena.

“Relembro o que a seção baiana da Associação Nacional de Apoio ao Índio, ANAI, hoje divulgou: ‘No dia do índio não temos muito o que comemorar. Não se comemoram assassinatos de índios, invasões de suas terras, remoção de homens, mulheres e crianças enxotadas de suas terras por grileiros inescrupulosos. Não podemos festejar a inércia, omissão e incompetência da Funai, do Ministério do Interior e do Governo no tratamento da questão indígena, temos, sim, a comemorar a tenacidade, a resistência, a luta, a inteligência e a coragem dos indígenas e também a solidariedade que os brasileiros demonstraram elegendo um líder indígena à Câmara Federal’”⁸⁴.

⁸² Um bom exemplo é trazido por Rita Ramos em seu artigo “O índio hiper-real” (1995), em 1982 as lideranças indígenas convidaram a um encontro o presidente da FUNAI de então, Paulo Moreira Leal, militar associado ao Conselho de Segurança Nacional. Alguns ativistas pro-indígena se sentiram traídos pelas lideranças indígenas que eles tinham ‘ajudado’ a ser escutados.

⁸³ Câmara dos Deputados, 18 de abril de 1983, 2035.

⁸⁴ Câmara dos Deputados, 20 de abril 1983, 2016.

No discurso transcrito acima, a luta indígena está unida a dos trabalhadores do Brasil, onde o índio é definido como o "*mais antigo habitante da terra*". Nele, Haroldo Lima, deputado da Bahia, especificou essa linha e divisão entre o Estado e a FUNAI de um lado, e povos indígenas e sociedade brasileira ansiosos de liberdade do outro. Defender o índio era defender a liberdade; nesse sentido, o índio iniciou sua última travessia através do imaginário, sua última mutação, em oposição a todo o mal que a sociedade ocidental representava. Mais uma vez, em um exercício de instrumentalização do índio como uma oposição ontológica, construiu-se um espelho invertido que serviu de quebra-cabeça para gerar uma imagem contrária à nossa.

Não podemos terminar esta seção sem analisar a ação do CIMI na criação do índio como símbolo de resistência, e como fonte de recursos para os interesses da própria organização religiosa dentro da Igreja Católica. O Conselho Indigenista Missionário foi uma reviravolta na história do indigenismo brasileiro e nunca houve uma entidade desligada da articulação estatal que se propusesse como alternativa e oposição (as missões tradicionais geralmente tiveram um papel fundamental na projeção do poder colonial e nacional nas terras indígenas a serem incorporadas).

Algo que deu muito prestígio à ordem missionária perante a opinião pública e diante dos próprios indígenas⁸⁵. O CIMI, no final da década de 1970, era protagonista recorrente em debates políticos, em reportagens de revistas e em artigos de imprensa. Era difícil não encontrar suas siglas ou sua referência sempre que o tema indígena estivesse em discussão. As reivindicações próprias da entidade missionária foram usadas por aqueles políticos que ofereciam resistência à ditadura civil-militar, confiando na legitimidade da Igreja e na suposta natureza apolítica dos indígenas.

Grande parte dessa simpatia deveu-se ao apoio do CIMI na agência indígena que começava a se mobilizar diante da surpresa de todo o país. Essas reuniões buscavam compartilhar experiências que gerassem identidade e compreensão. E juntos, pressionaram a FUNAI e o governo para atingir um conjunto de demandas, desde exigir a demarcação de terras tribais até a pretensão de punir os que mataram indígenas⁸⁶.

⁸⁵ Oliveira, Roberto Cardoso de, "Movimientos indígenas e indigenismo no Brasil," *América Indígena*, México, v. 41, n. 3, 1981, 399-405.

⁸⁶ Oliveira, Roberto Cardoso de, *A crise do indigenismo*, Editora da UNICAMP, Campinas, 1988.

Entre 1974 e 1988, foram realizadas quase quarenta Assembleias de Chefes Indígenas em todo o território nacional⁸⁷. O CIMI teve uma importante contribuição na logística, facilitando passagens e espaços onde se organizar, assim como diferentes plataformas onde falar, informar e negociar com a sociedade brasileira, a FUNAI e o governo. Em sua política de Pastoral Indígena da Teologia da Libertação, o CIMI propôs uma prática missionária que pretendia valorizar o protagonismo indígena e se ligar a ele para desenvolver a linha ideológica dos marginalizados da terra.

Esta organização constituiu-se como poderoso aliado da autodeterminação indígena e do seu processo de luta. Isso propiciou que a organização indígena, a o início, tivesse uma grande, e por vezes invasiva, influência dos religiosos. Bem, apesar do fato de que o CIMI argumentou que sua intenção não era interferir no discurso indígena, não pouparam esforços nessa tentativa de influenciar, especialmente na hora de tentar pautar alianças e inimigos entre o movimento indígena e os diferentes elementos da sociedade brasileira⁸⁸.

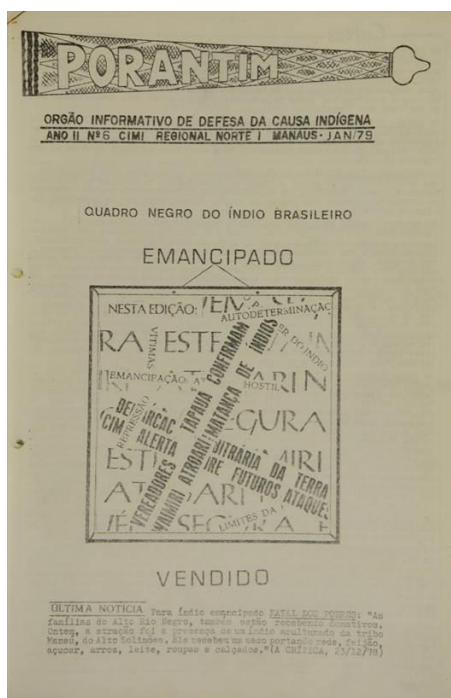


Figura 4 (Capa da publicação indigenista do CIMI, 'Porantim', durante os tempos da emancipação, Manaus, janeiro 1979; Acervo Armazém Memória <http://armazemmemoria.com.br/>)

⁸⁷ Belleau, Jean Philippe, "History, Memory, and Utopia in the Missionaries' Creation of the Indigenous Movement in Brazil (1967–1988)," *The Americas*, Cambridge, vo. 70, no. 04, 2014, 707-730.

⁸⁸ Matos, Maria Helena Ortolan, *O processo de criação*, 1997.

O CIMI lutou incansavelmente para ter o monopólio dos canais de comunicação entre a sociedade nacional e o movimento indígena que crescia com grande dose de sua assessoria⁸⁹. A própria organização missionária teve muita influência em criar uma opinião pública favorável à causa indígena (e missionária), revelando-se como protagonista no indigenismo. Com uma fala temperada sob a retórica da humildade característica do trabalho missionário, ele exerceu um discurso triunfalista perante a sociedade até se atribuir parte importante do sucesso da articulação do movimento indígena⁹⁰.

Dentro de suas limitações, o CIMI encontrou na questão indígena uma importante plataforma simbólica que enraizava nas profundezas da alma brasileira, para promover um programa de visibilidade e prestígio que buscava recuperar a causa católica dentro de uma sociedade cansada do autoritarismo conservador que a Igreja tinha apoiado (com nuances) desde o início. A ala progressista da Igreja Católica, naquela época impulsionada pelo frescor da Teologia da Libertação, lutava, não só para recuperar o protagonismo numa sociedade em mudança e necessitada de novas referências como também para obter a preponderância ideológica e teológica dentro de uma Igreja Católica totalmente resistente a mudanças tão profundas. A questão indígena para o CIMI foi importante como uma plataforma de luta e visibilidade contra o estado autoritário e suas políticas dentro das lógicas da Teologia da Libertação, assim como no enfrentamento com a ala conservadora da Igreja.

Para ilustrar esse argumento, podemos usar o caso da visita do Papa João Paulo II a Manaus em 1980. Esse momento histórico foi a ocasião perfeita para os missionários do CIMI mostrarem ao Sumo Pontífice a força de seu projeto teológico. Para isso, eles usaram sua bem-sucedida estratégia de mediatizar os problemas para pressionar os rivais e inimigos e para mostrar com vigor a importância de seu trabalho na defesa do índio. Na véspera da visita histórica, eles publicaram uma carta na primeira página de *Porantim*, escrita e assinada por noventa chefes indígenas brasileiros, especialmente amazonenses. O texto da publicação, muito seguido pela imprensa da época⁹¹, estava cheia da retórica e da ideologia libertadora missionária. Nela, Manaus era a última cidade do mundo e do Brasil, como “Belém [foi] de Judá

⁸⁹ Belleau, Jean Philippe, *History, Memory, and Utopia*, 2014.

⁹⁰ Suess, Paulo. *Crônicas de Pastoral e Políticas Indigenista*.

⁹¹ *O Estado de São Paulo*, 09 de julho 1980; *Folha de São Paulo*, 08 de julho 1980; *A Notícia*, 09 de julho 1980.

(Mateus: 2, 6)”, e reconhecia a dignidade papal esperando sua graça como os últimos moradores da Terra: “Por isso, vossa santidade veio de um certo modo a nossa cidade como sucessor do apóstolo Pedro posto também ‘em último lugar, como condenados à morte’ (1º Coríntios: 4,9)”. Também, fizeram referências históricas, como comparar a questão indígena com o Holocausto Judeu e o capitalismo mundial: “ao massacre do povo polonês e judeu pelo imperialismo e racismo nazista [...] este processo de extermínio, que se acelerou nos últimos cinco anos” [foi consequência] “da entrega da Amazônia a grandes empresas nacionais e multinacionais”. Para acabar com uma retórica parecida àquela do CIMI: “faça ouvir a nossa voz fraca na Igreja, que para ser verdadeiramente católica – igreja de toda nação, tribo, povo e língua (Apocalipses: 7, 9) – seja também índia, ameríndia!”.

Essa carta foi reforçada com outras similares escritas por indígenas sob a guia missionária, como aquela do cacique Lino Pereira Cordeiro, indígena Sataré-Maué⁹² ou a que foi encaminhada por Thomás Balduino, missionário do CIMI, em nome dos indígenas do sul do Brasil: “Cristo teria duras palavras a dizer aos chefes deste país. E o senhor, que os católicos dizem que é representante de Cristo, que dirá?”⁹³, e que acompanharam com uma lista dos maiores inimigos dos indígenas entre os que figuravam militares e políticos importantes do país.

O arcebispo conservador Milton Correa Pereira, de Manaus denunciou o uso da visita do Papa por parte do CIMI sob interesses corporativos e ideológicos, dizendo: “que ainda não havia tomado conhecimento da carta aberta (que publicamos abaixo), denunciando o extermínio das populações indígenas no Brasil. Segundo ele, o documento não tem grande significado porque não foi elaborado pelos índios, mas sim pela coordenação regional do CIMI”⁹⁴.

A própria visita terminou com um desentendimento entre o setor conservador das Missões Salesianas do Alto Rio Negro e o CIMI. Os primeiros, liderados pelo próprio arcebispo de Manaus, queriam fazer os índios de suas missões dançarem diante de João Paulo II, algo que o CIMI considerava folclorizar e banalizar o sofrimento indígena. Essa rivalidade e desacordo protagonizados perante a mais alta autoridade da Igreja é indicador de que o CIMI não estava livre do uso da questão indígena para

⁹² *Jornal do Brasil*, 11 de julho 1980.

⁹³ *O Estado de São Paulo*, 4 de julho 1980.

⁹⁴ *A Notícia*, 09 de julho 1980.

afirmar seus interesses ideológicos e eclesiásticos, seja reforçando sua influência no movimento indígena ou confrontando o setor conservador da própria Igreja.

Conclusões – Sem final possível

A instrumentalização da FUNAI pelo Estado militar para trazer ao campo do indigenismo suas agressivas políticas de desenvolvimento e expansão, bem como de repressão, originalmente teve um aparente sucesso. Enquanto essa aparência beneficiou-se do terror e do espanto daqueles anos extraordinários da história do Brasil, incluindo as intensas campanhas e estratégias de propaganda, escondiam uma situação perpétua de crise e luta que atenuavam a imagem triunfalista do Estado militar. É inegável que houve uma utilização política por parte dos militares, da questão indígena na sua dimensão simbólica para legitimar os projetos econômicos e sociais nos interiores 'vazios', com uma estratégia agressiva para confundir integração com 'desenvolvimento', e de estudada convivência com solidariedade humanista. Mas, por outro lado, podemos aventar que nunca foi uma estratégia bem-sucedida, visível na contínua oposição que encontrou e que se generalizou, voltando-se contra eles, quando estiraram a questão até atravessar linhas vermelhas que fizeram acordar massivamente a consciência social a favor dos indígenas.

Parece que as autoridades indigenistas nas mãos dos militares confundiram o sucesso inicial da ditadura para silenciar dissidentes, com o sucesso de suas campanhas de propaganda para virar a questão indígena como conquistas históricas da 'revolução de 1964'. Esta confusão tornou-se real na derrota do projeto de emancipação de 1978, cuja importância pode significar como uma das origens do lento final da ditadura, que gradualmente terminou em 1985.

Mas esta situação não deve nos enganar, apesar da derrota das autoridades militares no campo simbólico, o interesse e a força dos militares na questão indígena foi crescendo em toda a década de 1980, culminando com o projeto militar da Calha Norte que transcendeu o fim da ditadura e que assegurou o controle militar da situação, pelo menos nas fronteiras, durante as décadas seguintes.

Do ponto de vista da imaginação comum da opinião pública e da sociedade brasileira (pelo menos aquela que 'conta', a classe média urbana), o projeto de emancipação foi um furor desmedido que faz suspeitar sobre seu uso como válvula de escape das frustrações próprias da sociedade diante da situação autoritária. Isso

é claramente visível porque, apesar da atividade das organizações permanecer relativamente saudável, a sua intensidade desceu logo após ser 'engavetado' o projeto de emancipação. Mário Juruna, sendo eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro, mostrou que a batalha ideológica saltou para a arena política e que o poder da questão indígena em sua dimensão simbólica residia nas classes médias das grandes cidades.

A constituição de 1988 foi o grande sucesso da luta dos povos indígenas pelos seus direitos, mas também serviu como 'lavagem' de consciências para tantas organizações que foram perdendo força e interesse com o passar do tempo. Neste processo, foi-se institucionalizando a representação do indígena ativista, sempre sob o perigo de exceder sua dimensão hiper-real de exotismo, idealismo e ambientalismo, para se tornar um perturbador incomodo que está sempre 'atrapalhando' o bom funcionamento do país.

Além do apoio desde o CIMI para a organização e consolidação do movimento indígena; os missionários tentaram introduzir boa parte de seu argumentário nele para seus próprios interesses políticos no seio da Igreja Católica assim como para fixar o novo paradigma proposto pela Teologia da Libertação perante a sociedade. Sem esquecer o uso da simbologia nascida da questão indígena e o índio para sua própria narrativa mística e teológica, desde o martírio até os sacrifícios pessoais pelos pobres, em nome de uma Igreja que precisava se aproximar a suas origens.

O índio foi um recurso dialético, uma poderosa ferramenta simbólica para usar nas batalhas pelo poder e pela ideologia. Na documentação estudada pôde-se observar como foi instrumentalizado pelo descontento da população oprimida, pelos jornalistas, religiosos, políticos e ativistas sociais que viram no índio a oportunidade de lutar e se opor a um regime autoritário e a um sistema injusto. Tecendo alianças forçadas nas quais fizeram do índio mais uma parte da luta de classe e dos marginais. O índio foi usado pela oposição ao Estado militar como símbolo de liberdade e de resistência ao avanço de um sistema cada vez mais desigual que tinha na América Latina sua encarnação mais crua.

A conjuntura histórica estudada neste artigo, apresenta o momento chave no qual se (des)encontram os epítetos seculares do índio como alteridade (bárbaro, mata, sertão, selvageria, bestialidade, etc.) com aqueles nascidos desta luta

(ambientalista, antissistema, anticapitalista, alternativa, resistência, etc.), atualizando o índio como alteridade exótica com esses novos mimetismos perante uma sociedade contemporânea necessitada de símbolos.

A leitura dos documentos e a reflexão consequente materializada neste artigo, acaba por apontar três dimensões interessantes sobre o que foi e o que é a questão indígena no Brasil. Por um lado, este trabalho tratou sobre o papel que teve este tema no seio da sociedade brasileira, a nível simbólico (como pedra angular da brasilidade desejada pela narrativa nacional e o pensamento social) e político (a luta ideológica entre o Estado militar e sua oposição). Demonstrando como para o Brasil, apesar de fazer grandes esforços para dar acomodo aos indígenas como brasileiros de pleno direito, seguia usando-o como potente gerador de símbolos nos quais colocar seus anseios, esperanças, preconceitos e medos. Esse indígena que se debate entre sua dimensão simbólica replicada ad nauseam e a precariedade de sua realidade, segue fortemente arraigado na forma de funcionar do Brasil e sua sociedade.

Por outro lado, assinalar brevemente que a mentalidade de tantos políticos e militares que dirigiram os destinos do Brasil durante aqueles anos de autoritarismo e repressão, nos que o índio como empecilho ao progresso era continuamente sacrificado nos altares do capitalismo e o liberalismo conivente com o etnocídio e o ecocídio, seguem fortemente arraigados na mentalidade das novas gerações de políticos, ao menos em boa parte deles. Um bom exemplo disso podemos encontrar na Comissão Parlamentar de Inquérito FUNAI-INCRA 2 (nº 026/2016) publicada em 2017, documento cheio de justificações da violência, exploração e marginalização dos povos indígenas, com eufemismos e louvores a uma memória colonial ainda presente em boa parte dos poderes e da sociedade brasileira dos dias presentes.

Por último, embora este estudo não se tem centrado no movimento indígena em si mesmo, sim pretende demonstrar que foi o protagonista na trilha de se associar, procurar alianças, definir inimigos e lutar por sua representação, por achar seu lugar na contemporaneidade e na história e, certo, por conquistar seus direitos. Nesse transcurso, podemos comprovar como os povos indígenas não foram alheios a esse processo que estava acontecendo de ressignificação e novos mimetismos de representação sobre o índio que os brancos estavam experimentando. Na sua luta, tomaram a iniciativa de se apropriar de aquelas definições e representações que mais lhes interessavam para incidir nelas, e articular seus discursos e ações ao redor

delas, cientes de que era dentro de aqueles parâmetros que melhor podiam fazer chegar sua mensagem.

Fecha de recepción: 10/05/19

Aceptado para publicación: 03/08/19

Referencias

- Batista, Alexandre Blankl, “O golpe de 1964 e a ditadura civil-militar brasileira no discurso de Paulo Francis,” *Espaço Plural*, Marechal Cândido Rondon, vol. 13, no. 27, 2012, 111-125.
- Belleau, Jean Philippe, “History, Memory, and Utopia in the Missionaries' Creation of the Indigenous Movement in Brazil (1967–1988),” *The Americas*, Cambridge, vo. 70, no. 04, 2014, 707-730.
- Bicalho, Poliene. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas ea sociedade civil no Brasil, *Topoi*, Rio de Janeiro, vol. 20, no 40, 2019, 136-156.
- Cadernos da Comissão Pró-Índio, *A Questão da Emancipação*, nº1, CPI São Paulo, São Paulo, 1979.
- Câmara dos Deputados, *Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito FUNAI-INCRA 2*, Brasília, 2017, Disponible em: <https://www.camara.leg.br/internet/comissoes/comissoes-especiais/CPI/RELAT%C3%93RIO%20CPI%20FUNAI-INCRA%202.pdf>
- Cardoso, Fernando; Muller, Geraldo, *Amazônia: Expansão do Capitalismo*. Brasiliense, São Paulo, 1977.
- Chaves, Maria do Perpétuo Socorro; Barros, José Fernandes; Fabrê, Nídia Noemi. “Conflitos Socioambientais e Identidades Políticas na Amazônia,” *Achegas*, Rio de Janeiro, no. 37, 2008, p. 42-57.
- Coelho, Mária Célia Nunes. *A ocupação da Amazônia e a presença militar*. Atual editora, São Paulo, 1998.
- Comissão Nacional da Verdade, *Relatório: textos temáticos*, Brasília, v.2, 2014. 402 p.-disponível em <http://www.cnv.gov.br/>.
- Cunha, Maria Carneiro da, “O futuro da questão indígena,” *Estudos avançados*, São Paulo, vo.8, no.20, 1994, 121-136.
- De Oliveira, Natália Araújo, “Os Xavante E As Políticas De Desenvolvimento Para A Amazônia Legal Brasileira (Da Era Vargas Ao Final Da Ditadura Militar): De Símbolo Da Brasilidade A Obstáculo Ao Progresso,” *Mediações*, Londrina, vol. 22, no. 2, 2017, 146-178.
- Duarte, Regina Horta. “Turn to pollute”: poluição atmosférica e modelo de desenvolvimento no “milagre” brasileiro (1967-1973),” *Tempo*, vol. 21, no 37, 2015, 64-87.
- Escola Superior de Guerra, *Manual Básico*, Escola Superior de Guerra, Rio de Janeiro, 1986.
- Fico, Carlos, *Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar*, Editora Record, Rio de Janeiro, 2004.

- Fico, Carlos, *O grande irmão da Operação Brother Sam aos anos de chumbo: o governo dos Estados Unidos e a ditadura militar brasileira*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2008.
- Fico, Carlos, *Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil*. Fundação Getúlio Vargas, Editora, Rio de Janeiro, 1997.
- Garfield, Seth. *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil: State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937–1988*, Duke University Press, Durham, 2001.
- Gentili, Victor, “O Jornalismo Brasileiro do AI-5 à Distensão: o “milagre econômico”, a repressão e a censura,” *Estudos em Jornalismo e Mídia*, Florianópolis, vol. 1, no. 2, 2004, 87-99.
- Grosfoguel, Ramón, “Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo: del cepalismo al neoliberalismo,” *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, no. 183, 2003, 151-166.
- Heck, Egon Dionísio, “Os índios e a caserna – políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985”, Dissertação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- Lima, Antônio Carlos de Souza, *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1995, vol. 199.
- Matos, Maria Helena Ortolan, *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*, PPGAS/UnB, Brasília, 1997.
- Morbach, Marise Rocha, *A publicidade no período Médici: os efeitos da propaganda de ocupação da Amazônia*, INTERCOM/UNAMA, Campo Grande, 2001.
- Oliveira, Ariovaldo Umbelino de, “A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária,” *Estudos Avançados*, São Paulo, vo. 15, no. 43, 2001, 185-206.
- Oliveira, Roberto Cardoso de, *A crise do indigenismo*, Editora da UNICAMP, Campinas, 1988.
- Oliveira, Roberto Cardoso de, “Movimientos indígenas e indigenismo no Brasil,” *América Indígena*, México, v. 41, n. 3, 1981, 399-405.
- Ramos, Alcida Rita, “Ensaio sobre o não entendimento interétnico,” *Série Antropologia*, Brasília, vol. 444, 2004, 7-31.
- Ramos, Alcida Rita, “O índio hiper-real,” *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, n 10, 1995, 5-14.
- Ramos, Alcida Rita, “Seduzidos e abandonados, ou, como amansar índios rebeldes”. *Série Antropologia*, Vol. 462, Brasília, 2019, 5-36.
- Ramos, Alcida Rita, *Indigenism: ethnic politics in Brazil*, University of Wisconsin Press, Madison, 1998.
- Rezende, Maria José, *A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade (1965-1985)*. Editora da Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

Santana, Arthur Bernady, “BR-163, ocupar para não entregar, a política da ditadura militar para a ocupação do vazio amazônico;” *Anpuh–XXV, Simposio Nacional de História, Fortaleza*. 2009.

Schneider, Nina, *Brazilian Propaganda: legitimizing an authoritarian regime*, University Press of Florida, Gainesville, 2014.

Schwade, Egydio, *Waimiri-Atroari: a história contemporânea de um povo na Amazônia*, Vozes, Petrópolis, 1992.

Shelton, Davis, *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*, Zahar, Rio de Janeiro, 1978.

Suess, Paulo, *Crônicas de Pastoral e Políticas Indigenista*. Vozes, Petrópolis, 1985.

Valente, Rubens, *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2017.