

Quando outros personagens mudam o cenário. Lutas dos movimentos indígenas a partir da Constituição de 1988	Titulo
Hashizume, Mauricio - Autor/a;	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO	Editorial/Editor
2014	Fecha
	Colección
Organización política; Participación; Democratización; Descolonización; Movimientos indígenas; Brasil;	Temas
Doc. de trabajo / Informes	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20141210091418/Quandooutrospersonagensmudamocenario.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Prêmio de Ensaio Clacso - Eder Sader

Movimentos populares, democracia e participação social no Brasil

Maurício Hashizume*

Quando outros personagens mudam o cenário

Lutas dos movimentos indígenas a partir da Constituição de 1988

Em sua clássica obra acerca da emergência de *novos personagens*¹ sociopolíticos na cidade de São Paulo entre 1970-1980, Eder Sader busca refletir sobre um processo mais largo de mudanças nos quadros organizacionais da sociedade brasileira que vinham ocorrendo então. Este ensaio - fundamentado em análises historiográfico-bibliográficas e em pesquisa de campo² realizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima - promove um duplo e simultâneo movimento de aproximação e de afastamento com relação ao trabalho de Sader. De uma parte, há uma convergência nesse sentido supracitado do enfoque em determinadas lutas protagonizadas por organizações específicas como uma espécie de “articulação simbólica” de um processo estendido que não se encontra encapsulado a demandas e interpretações particulares da realidade. De outra, evidencia-se uma dissonância quanto

**Investigador do Projeto ALICE e doutorando em Sociologia (Pós-Colonialismos e Cidadania Global) no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC), Portugal. Mestre em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), no Brasil, concluiu tese (2010) sobre a formação do movimento katarista que tem papel relevante na consolidação dos movimentos camponeses-indígenas na Bolívia. É graduado (2001) em Jornalismo pela mesma USP. Vem atuando há mais de uma década na comunicação (com diversos trabalhos de investigação, reportagem e cobertura, em especial na área social). No campo acadêmico, trabalha com os seguintes temas: movimentos indígenas, culturas sociopolíticas, interculturalidade, descolonização e América Latina. Este ensaio foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação "ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas", coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt) no CES/UC. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7.º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007- 2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].*

¹ Além da alusão ao controvertido debate sobre os “Novos Movimentos Sociais”, o título da obra de referência de Sader (1988) – *Quando novos personagens entraram em cena* - assume, a meu ver, uma noção de temporalidade progressiva e linear e uma sugestão de existência prévia de um “palco” pré-concebido que, como ver-se-á, contrastam com a perspectiva aportada pelos movimentos indígenas.

² Investigação qualitativa que se deu entre os meses de setembro e novembro de 2013, com base em combinação metodológica que considerou elementos do “estudo de caso alargado” (a partir de “observação participante” não verticalizada, com a realização de cerca de 70 entrevistas semi-estruturadas com pessoas e grupos que participam do circuito de inter-relação entre os povos indígenas com instituições estatais, sejam integrantes e lideranças das comunidades, bem como gestores e mandatários do poder público ou membros de outras organizações da sociedade civil). Constitui-se como trabalho empírico para elaboração em curso da referida tese de doutorado. Os excertos citados neste ensaio são parcela bastante pequena de um conjunto que está sendo trabalho para a tese.

às lógicas que subjazem aos respectivos esforços: enquanto Sader se dedica a esmiuçar a “politização do cotidiano” - qual seja, o processo de contestação e conscientização mais geral sobre as injustiças do sistema vivenciado por coletivos avessos às amarras institucionais típicas a partir do enfrentamento de problemas concretos e pontuais que os cercam -, a atuação da parte dos movimentos indígenas poderia ser entendida como “cotidianização do político”, no sentido de que denuncia o caráter etnocêntrico e supostamente “universalista” das estruturas de poder vigentes e reivindica o pleno exercício de seus modos de vida. Ao passo que os ditos *novos personagens* enfatizados por Sader refletiam o surgimento de formas, estratégias e sujeitos não convencionais de atuação e mobilização políticas calcadas nas experiências ordinárias no maior pólo de concentração urbana e principal centro de dinamismo econômico do país, o que se busca destacar aqui é como os *outros personagens*³ indígenas vêm rompendo de forma ainda mais profunda com o paradigma do que comumente se entende como político e como politização. O impulso de “cotidianização do político” consistiria, portanto, na denúncia enfática das lógicas e estruturas que regem o funcionamento de alianças e disputas no interior da “nobreza dirigente” que se descolaram das práticas concretas de democracia e de participação social que se exercitam entre os povos indígenas.

Busca-se aqui, portanto, dar enfoque ao papel dos movimentos indígenas como relevante e singular protagonista nas lutas pela democratização e participação social no contexto sociopolítico dos últimos 30 anos.

A escolha se justifica por três argumentos centrais e interligados, os quais serão desenvolvidos de modo mais aprofundado nas páginas que se seguem. O primeiro deles é o de que os movimentos indígenas passaram a atuar, com maior ênfase e visibilidade a partir do processo de elaboração da Constituição Federal de 1988 (que garantiram, ao menos no papel, direitos coletivos e diferenciados aos povos indígenas no Brasil), como uma força social expressiva e propositiva que contribui para deslegitimar a profunda e renitente matriz colonial da organização social brasileira.

Alvos de violentos e sistemáticos ataques desferidos pelos poderes instituídos (político, econômico e cultural), seguem desfraldando não só o trágico e atroz

³ O adjetivo *outros* não tem aqui a intenção única de sublinhar a “diferença em termos de identidade étnico-cultural” das personagens em tela, mas também de destacar o contraste quanto aos modos de entender e de fazer políticos com base em perspectivas epistemológicas e ontológicas distintas. Devido aos seus intensos graus de “desajustes” para com o sistema capitalista e colonial, tais perspectivas têm propiciado ações diretas que vêm inspirando reconfigurações nas lutas sociais de um modo mais amplo. Vide notas 77 e 78.

descumprimento da própria Carta Magna (e as flagrantes e complementares limitações por trás de conceitos-chave como nação e república), mas também têm construído, ainda que com imensas dificuldades, caminhos e iniciativas autodeterminadas de diálogos interculturais que interpelam e desestabilizam padrões históricos de relações de poder.

Fundadas em demandas associadas aos próprios ciclos de reprodução social e cultural de povos e comunidades, tais interpelações denunciam a fragilidade, a parcialidade e, em especial, a *colonialidade*⁴ das bases em que o Estado brasileiro se ampara. Por meio das lutas dos movimentos indígenas, é possível realçar, portanto, as enormes *ausências*⁵ do projeto discriminatório de Estado-nação⁶ brasileiro, que tende a priorizar as vontades e os interesses de uma minoria branca, masculina, dominante e “esclarecida”. Apesar da exigência de providências concretas por parte de autoridades, colegiados ou órgãos específicos, as mobilizações indígenas não se restringem apenas a pressionar os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário (em seus distintos âmbitos), nem somente a invocar instâncias e/ou agentes da esfera internacional, mas se dirige, em larga medida, ao conjunto da sociedade. Não por acaso, multiplicam-se, por exemplo, por meio das mais distintas plataformas (com destaque para a internet), campanhas públicas, com adesão multiplicada entre cidadãos e cidadãos de centros urbanos, que se dedicam a fortalecer direitos indígenas.

O segundo argumento tem mais a ver com as contribuições diretas das organizações indígenas no que se refere à contestação do sistema liberal-representativo de democracia. Se abundam sinais mais generalizados de que estamos diante de uma grave crise envolvendo as formas de exercício democrático institucionalizado hoje existentes, em alguns microcosmos singulares – como no município de Uiramutã, em Roraima, que fica dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e dispõe do maior percentual de população indígena do país (88%, isto é, 7,3 mil de um total de 8,3 mil habitantes), segundo o Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

⁴ A noção aqui empregada de *colonialidade* está relacionada com as formulações consagradas pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, a quem se atribui a ideia de *colonialidade do poder* (Quijano, 2005) – no sentido da continuidade de lógicas de discriminação e exclusão étnico-raciais, com evidente recorte na questão da “raça”, para além do esgotamento de processos institucionais de colonialismo político.

⁵ Em diálogo com a “sociologia das ausências”, proposta por Santos (2002) para realçar “invisibilidades” intrínsecas a marcos teórico-científicos totalizantes, que também falham no registro de “emergências”.

⁶ Entre as inúmeras críticas que surgiram nos últimos anos acerca da “questão nacional” no bojo dos estudos pós-coloniais e descoloniais, destacaria as reflexões de Fanon (2001), Bhabha (1998) e Chatterjee (2004). Cada um a seu modo, os autores demonstram os riscos e as operações de “hierarquização” e “sublimação” no bojo das nações que se formaram com as independências das antigas colônias europeias.

(IBGE) –, essa falência do modelo dominante e universalizado de representação delegada através do voto individual (um cidadão, um voto) parece ainda mais exorbitante.

Composto de entrevistas e de observações acerca de fluxos, processos e interações sociais (entre outros registros), o trabalho de campo realizado junto a integrantes de comunidades, lideranças e membros do poder público na região de Uiramutã permie o detalhamento dos impasses e gargalos referentes ao “funcionamento” (ou não) da democracia em sua vertente representativa, tal qual ela vem sendo operacionalizada. Pelas análises preliminares de uma pequena parcela do material que compõe a pesquisa qualitativa, vislumbra-se uma série de questões práticas e simbólicas que dão materialidade e, portanto, ajudam a compreender melhor a interface⁷ entre as bases sociais de eleitores/as e aqueles/as que ocupam posições de poder e tomada de decisões (seja em nível local, estadual ou federal). Embora repleto de contingências, o panorama local realça aspectos a serem considerados, de maneira profícua, em variados contextos socioculturais - que não exclusivamente aqueles dos territórios indígenas.

Já o terceiro argumento se volta ao tema da participação social. O poder público, em suas distintas esferas do pacto federativo brasileiro, vem sendo pródigo, ao longo dos últimos anos, em criar instâncias – como grupos de trabalho, comissões, mesas, conselhos, conferências e até secretarias especiais etc. – para estabelecer o almejado “diálogo social” e tentar institucionalizar as relações com setores da sociedade civil. Nesse sentido, sobressaem propostas manejadas mais recentemente pelo governo federal⁸ com vistas a esse ensaio de acercamento com os movimentos indígenas do país que, conforme já se frisou, vêm sendo protagonista de um conjunto múltiplo e intenso de mobilizações para cobrar o respeito efetivo a direitos assegurados por lei⁹.

⁷ Ainda que seja complexa e pouco consistente a interface entre sociedade civil e Estado, como demonstram variados autores que se dedicaram ao tema, entre eles Poulantzas (1985), que propõe a noção de Estado como “relação social”. Tal opção processual escapa de armadilhas fechadas: nem a sociedade civil se encontra por inteiro alheia e “abaixo” do aparato do Estado, como pregam alguns analistas, e nem ambos correspondem exatamente o mesmo, como sugerem outros.

⁸ A Fundação Nacional do Índio (Funai), ligada ao Ministério da Justiça (MJ), é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Tem como atribuições coordenar e executar a política indigenista com o propósito de “proteger e promover” os direitos dos povos indígenas do Brasil. Ocorre que, na prática, muitos outros órgãos do poder público, inclusive (mas não só) do próprio governo federal, executam as suas próprias “políticas indigenistas”, muitas delas em flagrante cerceamento de direitos indígenas.

⁹ Vale ressaltar, em especial, a íntegra do *caput* do art. 231 do Capítulo VIII (Dos Índios), incluído no Título VIII (Da Ordem Social) da Constituição, “São reconhecidos aos índios sua organização social,

Acenou-se, por exemplo, com a criação de uma “mesa de diálogo”, por ordem da presidenta Dilma Rousseff e sob a gerência da Secretaria-Geral da Presidência da República e do Ministério da Justiça, em reunião com lideranças indígenas decorrente das manifestações massivas de rua em meados de 2013¹⁰. A representação indígena, contudo, insistiu para que esse “espaço” fosse integrado aos trabalhos da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), instância criada por decreto em março de 2006 e instalada a partir de abril de 2007, que tem como função justamente estreitar o “diálogo” entre as partes. Mas diante de um rol de questões controversas envolvendo o Executivo federal¹¹ e a ausência de posicionamentos assertivos do governo no bojo da Mobilização Nacional Indígena ocorrida em maio de 2014, toda essa agenda da participação social “de cima para baixo”¹² foi colocada em xeque.

Os movimentos indígenas, no entanto, vêm abrindo outros espaços de participação social “de baixo para cima” na reformulação, aplicação, avaliação e “subversão” de políticas públicas, com iniciativas avançadas que enfrentam o paradigma do capitalismo-colonização-patriarcado na área social (educação e saúde). Nesse campo, projetos levados a cabo pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), que interliga comunidades dentro e fora da Raposa Serra do Sol, colocam em evidência uma constelação de *traduções interculturais* (Santos, 2007) que desafiam modelos pré-estabelecidos de governança pela via da *ecologia de saberes* (Santos, 2009), como se pôde verificar durante o trabalho de campo realizado em 2013.

costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

¹⁰ Há análises, que partem dos movimentos sociais, que inclusive interligam os dois fenômenos.

¹¹ Explicitadas na pauta de reivindicações da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) - https://mobilizacaonacionalindigena.files.wordpress.com/2014/05/cartamj_mni.pdf -, como as exigências: de avanços quanto a processos de demarcação de terras indígenas que dependem apenas da assinatura de autoridades; do repúdio à criminalização de lideranças envolvidas em conflitos fundiários (detenção de indígenas de diferentes povos, como Kaingang e Tenharim); da punição daqueles que cometem crime (inclusive de parlamentares que pregam o ódio) contra os indígenas; do descarte de minutas de portarias com o intuito de rever os processos de demarcação de e a revogação da Portaria 303, da Advocacia-Geral da União (AGU), que procura estender os efeitos das 19 condicionantes definidas no julgamento da Raposa Serra do Sol para outros territórios (detalhes do acórdão em: <http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp?incidente=2288693>).

¹² Tolhida também pelas articulações no Congresso Nacional para o constrangimento deliberado de direitos indígenas, via propostas de emendas e de leis. Enquanto isso, segue estagnado no Parlamento o projeto de Estatuto dos Povos Indígenas, instrumento fulcral para complementar os pressupostos da Constituição Federal de 1988. Vale ressaltar que a mesma Carta, no art. 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADTC), estabelece: “A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição [ocorrida em 5 de outubro de 1988]”.

Um dos espaços privilegiados desse exercício de interculturalidade se encontra no Instituto Insikiran, estrutura criada há mais de dez anos na Universidade Federal de Roraima (UFRR), a partir das demandas dos movimentos, que se dedica a atender centenas de estudantes universitários indígenas. Organizações, alunos e alunas e parte dos docentes têm lutado arduamente para manter a voz e o voto na escolha da direção do Insikiran, que mantém três cursos de graduação: Licenciatura Intercultural, Gestão Territorial e Gestão em Saúde Coletiva. Pouco conhecida, essa forma de participação social desafia o *status quo* das universidades públicas, um dos núcleos estratégicos (e elitistas) da República “dos poucos”.

Quando movimentos indígenas são trazidos para o centro da análise social, comumente se invoca o caráter de *minoría específica* a eles associados. Por suposição, esse traço afasta-os-iam daquilo que se poderia denominar como *popular*. Ocorre que reflexões antropológicas – manifestadas por especialistas como Viveiros de Castro (2008) – têm sublinhado com alguma ênfase o oposto: “no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”¹³. Ou seja, as lutas dos movimentos indígenas, por mais que sejam rotuladas como *particularistas*, guardam correspondências diretas e indiretas com a população dita não-indígena.

Os estudos pós-coloniais/descoloniais - em abordagem interdisciplinar que procura combinar elementos de sociologia, história, antropologia e ciências políticas – consistem nas principais referências teóricas deste trabalho. Parte-se de um preâmbulo colonial, seguido de um vasto panorama acerca da inter-relação dos povos indígenas com as instituições estatais que vai das políticas coloniais até o período da redemocratização - movimentações para a Assembleia Nacional Constituinte que culminaram na Constituição de 1988 -, em que se franqueia espaço a aportes significativos como os de Cunha (1987, 1992), Marés (1994 e 2004), Porto-Gonçalves (2006) e Souza Lima (1995a), tendo o quadro-maior dos povos de Roraima como principal referência. Importa sublinhar que o impulso aos movimentos indígenas, nas

¹³ “Digo que os coletivos caiçaras, caboclos, camponeses e *índios* são índios (...) no sentido de que são o produto de uma história, uma história que é a história de um trabalho sistemático de destruição cultural, de sujeição política, de ‘exclusão social’ (ou pior, de ‘inclusão social’), trabalho esse que é propriamente interminável. Não é possível fazer todos os brasileiros deixarem de ser índios completamente” - trecho extraído de reflexão em entrevista do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro disponível em:

últimas décadas, tem também conexões com normas internacionais¹⁴ incorporadas pelo país.

Este ensaio assume o desafio de se diferenciar de esforços anteriores (alguns deles, aliás, marcos da produção intelectual nacional) em duplo aspecto. Como ponto de partida, adota-se a perspectiva descolonial, nem sempre presente, da formação dos movimentos indígenas como sujeitos cujas demandas, ações e intervenções, se bem voltadas para garantir direitos coletivos diferenciados, acabam por repercutir no conjunto da sociedade. Em outras palavras, o “estudo interno” de comunidades indígenas – que marcou empreendimentos importantes que dialogam com quadros sociológicos como os de Fernandes (1963 e 1970) sobre os Tupinambá, bem como uma miríade de obras mais antropológicas de referência como a de Ribeiro (1970) – dá lugar, nos moldes aqui assumidos, a um estudo relacional, no sentido dos impactos da atuação dos movimentos indígenas em interpelações aos modelos estabelecidos de democracia e de participação social no Brasil contemporâneo.

Esta proposição também se distingue por não se empenhar em outra vertente consolidada da área: o exame pormenorizado das chamadas “políticas indigenistas”. Em vez de avaliar leis e programas lançados pelo Estado, a intenção deste trabalho é seguir os passos dos movimentos indígenas, que passam eles próprios por processos contínuos de (re)construção, nas lutas pela vivência e reprodução da diversidade social, seja em suas dimensões culturais, econômicas e políticas. A pesquisa de campo com o CIR e as comunidades da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, é, portanto, indispensável à tarefa de traduzir e problematizar as jornadas desses “outros personagens que mudam o cenário”.

Prêambulo colonial

Para sedimentar as características, a intensidade e o potencial transformador das demandas que vêm sendo apresentadas pelos *outros* personagens que mudam o cenário a partir de 1988, faz-se necessário um recorrido histórico-historiográfico e crítico-

¹⁴ Merecem menção o Convênio 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), datada de 1989 e promulgada pelo Poder Executivo em 2004 – que determina, entre outros pontos, a consulta livre, prévia e informada acerca de medidas administrativas e legislativas como direito dos povos indígenas e princípio de relacionamento político destes com os Estados nacionais - e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) em setembro de 2007.

analítico da formação da *colonialidade do poder* e do *colonialismo interno*¹⁵ no Brasil. Entre os diversos escritos que se dedicam à história da inter-relação entre povos e comunidades indígenas frente às institucionalidades oficiais em construção¹⁶, destacam-se as obras da antropóloga luso-brasileira Manuela Carneiro da Cunha.

Em sua “Introdução a uma História Indígena”, publicada originalmente em 1992 na já tornada clássica *História dos índios no Brasil*¹⁷, a autora ressalta que “sabe-se pouco da história indígena: nem a origem nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu” (Cunha, 2012: 11). A parcialidade e o grau de fragmentação do que se sabe (ou, melhor, da “extensão do que não se sabe”, como frisa a especialista) permite, contudo, não incorrer em armadilhas. A maior delas é o que ela chamou de “ilusão do primitivismo”¹⁸.

“Na segunda metade do século XIX, essa época do triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades ‘primitivas’, condenadas a uma eterna infância. E, porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história. Como dizia Varnhagen [1854] (1978: 30) ¹⁹, ‘de tais povos na infância não há história: há só etnografia’” (Cunha, 2012: 11)

Em contraponto, a autora recapitula uma série de estudos e trabalhos de diversas áreas do conhecimento para demonstrar, entre outras constatações, que as sociedades indígenas contemporâneas da Amazônia - “igualitárias”, em geral, e “diminutas”, em

¹⁵ Apontamentos complementares podem ser encontrados em Hashizume (2013).

¹⁶ As quais, no período colonial, incluíam a coroa portuguesa, ordens da igreja católica, com destaque especial para os jesuítas, e também os ditos colonos “particulares e privados”, que compunham o empreendimento colonial.

¹⁷ Obra que reúne 25 ensaios acerca de distintos aspectos do tema; alguns deles tratam particularmente da política e da legislação indigenistas, desde o período colonial, passando pelo império até a república.

¹⁸ Para uma ampla e circunstanciada revisão sobre os problemas que envolvem classificações como as de “história estacionária” e “história cumulativa”, bem como as parcialidades, limitações e condicionantes em torno da perspectiva do “etnocentrismo”, consultar Lévi-Strauss (2012).

¹⁹ A autora faz aqui referência ao célebre compêndio *História geral do Brasil*, de autoria do engenheiro militar Francisco Adolfo de Varnhagen (visconde de Porto Seguro), que teve atuação de relevo como primeiro-secretário do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), no início da década de 1840, seguida de carreira diplomática, dedicando-se em paralelo à redação como historiador da citada obra.

termos populacionais - “não são portanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizados pela história” (Cunha, 2012: 14).

E essas histórias, no plural, que não começaram com a invasão europeia (mas foram profundamente afetadas pela mesma) têm como um de seus marcos o morticínio²⁰ impulsionado, segundo a autora, por dois motores principais: ganância e ambição. O massacre indígena, para a analista, não se deveu apenas às circunstâncias geradas pelos micro-organismos trazidos pelas pessoas vindas do Velho Continente, os quais provocam doenças fatais em largos contingentes de nativos. Tem vínculo direto com escolhas e decisões daqueles que ocupavam posições de influência e poder, isto é, com a política indigenista colonial.

No plano político, a antropóloga diferencia o período inicial do domínio português (primeira metade do século XVI), quando predomina a divisão da colônia nas famigeradas “capitanias hereditárias” concedidas a administradores familiares e em que os índios teriam sido “sobretudo parceiros comerciais dos europeus” no escambo de objetos por pau-brasil para tintura de tecidos e animais exóticos, do período posterior (inaugurado com a instalação do primeiro governo geral do Brasil, entre 1548 e 1549)²¹.

Nesta segunda fase, teria passado à centralidade da empresa colonial o controle de mão de obra das populações locais, ou seja, a escravização indígena.

“O exacerbamento da guerra indígena, provocado pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinham de enfrentar os habitantes (...), a exploração do trabalho indígena, tudo isso pesou decisivamente na dizimação dos índios” (Cunha, 2012: 15)

Uma das ações mais determinantes do período foi a concentração da população indígena nos chamados *aldeamentos* religiosos e civis que, além de nefastos (visto que a

²⁰ Segundo Cunha (2012: 17), “as estimativas da população aborígine e da magnitude do genocídio tendem (...) a ser mais altas desde 1960”.

²¹ Fundação da cidade de Salvador e nomeação e envio de Tomé de Souza por parte do rei D. João III para assumir e comandar o processo, que teve no jesuíta Manuel da Nóbrega outro expoente.

disseminação das epidemias foi facilitada pelo adensamento de pessoas nesses núcleos), “jamais conseguiram se autorreproduzir biologicamente”²² (Cunha, 2012: 15).

“Reproduziam-se, isso sim, predatoriamente, na medida em que índios das aldeias eram compulsoriamente alistados nas tropas de resgates para descer dos sertões novas levas de índios, que continuamente vinham preencher as lacunas deixadas por seus predecessores” (Cunha, 2012: 15)

Completava o contexto o sistema “que conferia um poder excepcional à Coroa em matéria religiosa”, chamado de *padroado*, “em que o rei de Portugal, por delegação papal, exercia várias das atribuições da hierarquia religiosa e arcava também com as suas despesas” (Cunha, 2012: 20), vinculada com a obrigação assumida pela realeza de além-mar em promover a evangelização em suas colônias²³.

De fato, a disputa pelo controle do trabalho indígena ocupou a centralidade das relações de poder na época colonial. Existem numerosos trabalhos dedicados ao tema, grande parte deles referenciados em documentações e registros deixados pelos colonizadores (não só ibéricos) vindos da Europa. Aspectos subjetivos (epistemológicos e ontológicos) da relação dos jesuítas com a “inconstância” – termo literal presente nos sermões de Padre Antônio Vieira - entre os Tupinambá foram, por exemplo, meticulosamente destrinchados por Viveiros de Castro (2011), que tematiza a perplexidade diante das formas como os indígenas concebiam a própria ideia de crença. Dessa ideia de “inconstância” deriva uma outra a qual vaticina que, por mais empenho e

²² Nem biologicamente e nem socioculturalmente. Reside aí um dos pontos fulcrais da releitura aqui proposta no sentido de evidenciar as violências contidas tanto na captura de indígenas “rebeldes” como na submissão dos “aculturados” nos aldeamentos. Em nenhum dos casos, é possível identificar, de fato, garantias mínimas dos direitos indígenas, como outras análises, especialmente do campo jurídico, tentam supostamente assinalar. A própria historiografia por vezes incorre na absorção da *colonialidade*, assumindo que a “liberdade” indígena se resumia à incorporação “domesticada” aos aldeamentos. Enfocado em outros estudos (Viveiros de Castro, 2011), o encontro entre católicos e indígenas no século XVI não foi nenhuma bênção a estes últimos, como se chegou a entender no passado.

²³ Como realça Cunha (2012: 20), o *padroado* “era a base da partilha entre as duas potências ibéricas [Portugal e Espanha] que o papa Alexandre VI havia feito no Novo Mundo em 1493 e contra a qual outros países se insurgiam”. Nesse trecho, a autora ainda destaca uma certa “independência” da Companhia de Jesus perante o próprio clero. Essa constatação, ainda que fundada em acontecimentos históricos, contribui para o realce do “mito maior” dos conflitos entre as três partes (coroa, colonos e missionários), que tende a invisibilizar o quarto contingente, formado justamente pelos indígenas, bem mais numeroso que os outros. Como destaca a mesma autora em outra parte (Cunha, 1990: 106), a convergência das três partes investidas de poder no sentido da sujeição política (como condição para a sujeição religiosa) da quarta (nativos), seja por meio dos aldeamentos ou das caravanas destinadas à escravização dos ditos “rebeldes”, parece ser uma das chaves da *colonialidade do poder* no Brasil.

recursos que se reúnam, os indígenas jamais foram, são ou serão completamente controlados pela colonização ocidental hegemônica.

Nesse sentido, o conteúdo do “Diálogo sobre a Conversão do Gentio”²⁴, redigido pelo já citado principal da Companhia de Jesus, padre Manuel da Nóbrega, entre 1556 e 1557 (cerca de sete a oito anos após cruzar o Atlântico), condensa aspirações lapidares acerca da relação com os povos indígenas. Mais do que os conhecidos rasgos realçados por Cunha (1990: 105) – em particular, a de que faltaria aos índios “a lei que os tornaria ‘políticos’, membros de uma sociedade civil que lhes conferia a ‘razão’, estirpando-lhes a rudeza e a bestialidade em que vivem”²⁵ -, o “Diálogo” (imaginário) entre dois religiosos (irmãos, que se situam em diferentes postos na estrutura hierárquica dedicada à catequização: um pregador propriamente dito e formado, e outro reles ferreiro) apresenta um “receituário” implícito, em sintonia com o afã pelo controle político dos sujeitos indígenas, surpreendentemente ilustrativo e profético²⁶.

Considerada por analistas ainda como a primeira peça de cunho literário²⁷ do país, o “Diálogo” se sustenta em um arguto jogo argumentativo em que o autor “põe em cena as dúvidas e os preconceitos dos missionários, deixando perceber que a visão jesuíta dos índios não é homogênea” (Cunha, 1990: 104), criando uma atmosfera inicial pessimista²⁸ como trampolim para uma conclusão mais otimista. O derradeiro intento, como se sabe, é um só: convencer os pregadores da época de que a conversão dos indígenas, apesar de todos os pesares e dificuldades, merece o esforço e a dedicação de cada um. Para tanto, contudo, Nóbrega faz um exame minucioso e crítico das situações concretas vividas na colônia e, ao fim e ao cabo, apresenta os seguintes caminhos, que

²⁴ O termo “gentio”, no caso, faz referência direta aos indígenas que viviam no Brasil. De acordo com definições que constam da edição *online* do Michaelis Moderno Dicionário de Língua Portuguesa, “gentio” caracteriza “que, ou quem segue o paganismo” ou “que ou o que não é civilizado”.

²⁵ Que, como recorda Cunha (1990: 97), ganha uma “forma canônica” nas palavras do historiador e cronista português Pero de Magalhães Gândavo, autor de “História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil” (escrita entre 1570 e 1576, considerado o primeiro livro inteiramente dedicado ao país): quando o mesmo sublinha que a língua dos indígenas carece de três letras: F, L e R; ou seja, “não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”.

²⁶ Ainda mais quando o próprio Manuel da Nóbrega é considerado por parcela da historiografia como o primeiro “estadista”, haja vista sua insinuante atuação em diferentes regiões, com presença e participação nas fundações de Salvador, de São Paulo e do Rio de Janeiro (Nóbrega, 2004)

²⁷ Conforme sustenta Gambini (2000), em estudo sobre o tema. Em consonância com outras análises, o referido autor se vale de um arcabouço psicanalítico e reforça a ideia de que os jesuítas destaram contornos negativos e pré-concebidos dos indígenas que eram traços incômodos deles próprios.

²⁸ Em algumas passagens, o “Diálogo” transparece os preconceitos dos europeus com relação aos indígenas de forma violenta, comparando-os, de modo pejorativo, por exemplo, a animais (“são cães em se comerem e se matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”). Também a “inconstância” dos indígenas é sobremaneira criticada na conversa fictícia entre os religiosos.

devem ser seguidos concomitantemente: a integração por meio da educação jesuítica das crianças indígenas, desde muito pequenas, e, literalmente, mais “polícia”, isto é, mais repressão institucional visto que todos são pecadores.

Em vez de corroborar com as impressões que abrem o “Diálogo” de que os indígenas eram “naturalmente” inferiores, o ferreiro Mateus Nogueira, que faz as vezes da “consciência elevada” na obra de Manuel da Nóbrega, aponta para um outro caminho: os indígenas são compostos de um mesmo material (o ferro, a ser metaforicamente moldado pelo calor emanado da fé cristã) e têm vícios que são compartilhados pelos próprios colonizadores europeus. Com investimentos em educação e na coerção, será perfeitamente possível converter nativos em “civilizados” como os gregos (“mais polidos, que sabem ler e escrever, tratam-se limpamente, souberam a filosofia, inventaram as ciências”), até com vantagens dos primeiros sobre estes últimos, visto que a própria “civilização” também traz outros indesejáveis vícios, até mais complicados de serem estirpados. Se o trabalho de conversão emperrava, assim o era por falta de comprometimento dos próprios pregadores.

A conjunção dos fatores acima assinalados reflete os primórdios de uma política deliberada das instituições para com os indígenas, ou seja, as bases de um processo contínuo de *colonialidade do poder* que tem se estruturado até hoje, nos campos simbólico e prático.

“Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de ‘raça’. Essa ideia e a classificação social e baseada nela (ou ‘racista’) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder” (Quijano, 2002: 4)

Assim, por meio da *colonialidade do poder*, o entranhado “receituário” de controle político dos “inconstantes” povos e indivíduos indígenas, fundado no binômio

“rendição ou massacre”, vem conseguindo manter a sua validade e legitimidade por mais de 450 anos através, entre outros mecanismos, do *colonialismo interno*.

“Em uma definição concreta da categoria colonialismo interno, tão significativa para as novas lutas dos povos, se requer precisar: primeiro, que o colonialismo interno dá-se no terreno econômico, político, social e cultural; segundo, como evolui o colonialismo interno ao longo da história do Estado-nação e do capitalismo; terceiro, como se relaciona o colonialismo interno com as alternativas emergentes, sistêmicas e anti-sistêmicas, em particular as que concernem à ‘resistência’ e à ‘construção de autonomias’ dentro do Estado-nação, assim como à criação de vínculos (ou à ausência de vínculos) com os movimentos e forças nacionais e internacionais da democracia, da liberação e do socialismo” (González Casanova, 2006).

Desde o início do processo de colonização, portanto, as lutas dos movimentos indígenas no Brasil têm enfrentado essas tentativas constantes de controle político (que se valem de e, ao mesmo tempo, validam, tanto a *colonialidade do poder* quanto o *colonialismo interno*) das mais distintas formas, em diferentes territórios e nos mais variados contextos. Este é o preâmbulo colonial que marca a entrada em cena dos *outros* personagens na redemocratização do país.

Como referido na introdução, o adjetivo *outros* aparece aqui no sentido de marcar os direitos diferenciados conquistados pelos indígenas e consagrados pela Constituição Federal de 1988, em defesa de seus modos de vida, nessa interface com a chamada sociedade envolvente. Mas de modo algum tem a intenção de “isolar” esses mesmos protagonistas sociais que, como ver-se-á, ganharam e seguem ganhando força por meio de intercâmbios com conhecimentos e experiências “ocidentais e modernas”, em complexos processos definidos pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos como de “traduções interculturais”.

Inserido no âmbito de construção de uma tese de doutorado sobre o tema da inter-relação entre comunidades indígenas e as instituições estatais a partir de trabalhos realizados no Brasil e na Bolívia, este ensaio coloca em primeiro plano as lutas dos povos da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, e da principal organização que as agrega, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), fundado no ano de 1985. Após um largo período de conflitos institucionais e não-institucionais desde a colônia, o

movimento indígena de Roraima desafiou poderosos interesses político- econômicos e conquistou oficialmente o seu território em área contínua²⁹.

Argumento Um – Contribuições para enfrentar a *colonialidade*

Uma série de obras – algumas mais conhecidas e disseminadas no meio “acadêmico”; outras, nem tanto – ajudam a ilustrar a história da inter-relação entre indígenas e não-indígenas em Roraima³⁰, que faz parte da Amazônia brasileira. Sobre o período colonial, Farage (1992) apresenta um vasto painel de intervenções coloniais (tanto de portugueses como de holandeses) em contato direto com os povos indígenas da região do Rio Branco. Para o propósito aqui acolhido, retém-se da obra a centralidade do “controle político” das comunidades - que não se dava apenas em mão única e foi aproveitada também pelos “controlados”, mas que resultava em prejuízos múltiplos de maior monta aos indígenas inferiorizados pela *colonialidade* presente seja nas legislações, nos trabalhos forçados realizados dentro e fora dos chamados aldeamentos³¹, nas expedições para ampliar o número de escravizados etc. – como critério para a definição das “muralhas dos sertões”, ou seja, dos limites estratégicos entre os distintos territórios “nacionais” em formação.

Na região do Rio Branco, mais especificamente, a instalação do Forte de São Joaquim, em 1775, foi a primeira ação mais incisiva de ocupação político-militar empreendida pelos portugueses, receosos de investidas tanto de holandeses³² como de espanhóis.

Diferentemente de outras parcelas do então extenso Estado do Maranhão e Grão-Pará³³ em que a coroa já mantinha iniciativas prévias principalmente no campo do

²⁹ Para detalhes sobre o processo jurídico da referida demarcação, consultar Mota e Galafassi (2009).

³⁰ Iniciativas na linha da história oral das comunidades indígenas, como as realizadas em parceria com a Universidade Federal de Roraima (UFRR) e a Universidade de Brasília (UnB), permitem evidentemente um amplo enriquecimento acerca das perspectivas desta inter-relação.

³¹ Povoações coloniais, inicialmente geridas por jesuítas, formadas com o objetivo maior de facilitar a aculturação e a dominação de grupos indígenas, conciliando objetivos religiosos, econômicos e políticos.

³² Farage e Santilli (2009: 23-24) especificam melhor essa disputa. “Os holandeses atingiram a região através de uma rede extensa e multilateral de trocas de manufaturados por escravos índios, que envolvia povos indígenas desde o baixo rio Essequibo até o vale do rio Branco. A inserção de holandeses nesta rede de trocas lhes valeu a aliança política dos índios, que, mais tarde, seria reivindicada pela Inglaterra como título de domínio territorial (Farage, 1991: 85-119)”.

³³ Como descreve Farage (1992: 23), o Estado do Maranhão e Grão-Pará foi “Instituído em 1621 pela Coroa portuguesa como unidade administrativa separada do Brasil e ligada diretamente a Lisboa” e “correspondia na época a um território muito maior do que o que possuem atualmente os estados brasileiros de mesmo nome: englobava toda a Amazônia portuguesa e anda, até meados do século XVIII, o Ceará e o Piauí”

extrativismo (drogas do sertão, caça de animais etc.), a chegada à região que hoje compreende o Estado de Roraima já se deu sob os auspícios da égide imposta pelas reformas implementadas pelo Marquês de Pombal que, vencida a primeira metade do século XVIII, determinou o “clímax” da política oficial de assimilação da população indígena por meio dos modelos de aldeamentos.

Note-se que, desde a chegada dos colonizadores, uma tensão (mais ou menos aparente e aguda, a depender das circunstâncias vividas) caracterizou a inter-relação entre os estrangeiros e as comunidades indígenas. Para constituir os aldeamentos, os portugueses buscaram firmar alianças com alguns dos líderes indígenas, chamados de “principais”. Esse parcial “convencimento” – que também rendeu vantagens de diversas ordens às lideranças e a seus grupos familiares envolvidos – esteve muito longe de alcançar o conjunto das comunidades indígenas. Muitas delas permaneceram distantes dos aldeamentos, inclusive com resistências à política da metrópole.

Tal divergência se acentuou notadamente com as eclosões da chamada “Revolta da Praia de Sangue”, em referência literal à carnificina que teria tingido de vermelho as águas do Rio Branco. Atribui-se a uma pendenga envolvendo o líder macuxi Parauijamari – o qual, quando levado como preso pela coroa, no ano de 1790, teria reagido e tirado a vida não só do soldado que o escoltava como do soldado diretor do Forte São Joaquim – o ponto alto do conflito entre indígenas e colonizadores portugueses, que já vinha se desenrolando há mais tempo³⁴. Depois do episódio e da subsequente repressão e/ou dispersão dos indígenas, a investida no século XIX³⁵, ao longo da fase do Brasil Imperial, se deu mais no campo econômico, por meio de arregimentações (algumas ainda com base em coerções violentas, independentemente da vigência de leis) de mão de obra indígena para o cultivo da borracha, outras formas de extrativismo e início da expansão da pecuária.

Parte substantiva da história que se seguiu a partir da Proclamação da República foi condensada em dois outros volumes publicados no formato de cadernos, elaborados

³⁴ Há registros de uma primeira “fase” da revolta liderada por indígenas diante das precariedades de condições de vida que teria ocorrido no ano de 1780, a qual teria sido acompanhada de uma reorganização dos aldeamentos em 1784, seguida de revolta maior em 1790 (Farage e Santilli, 2009: 23).

³⁵ Século em que, com base nas informações do naturalista R. H. Schomburgk, a serviço da Royal Geographic Society, a Inglaterra deu curso a um litígio com o Brasil pela disputa do território que hoje compreende, em grande parte, a Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O imbróglio, que ficou conhecido como Questão do Pirara, seria encerrado em 1904, com a arbitragem do rei da Itália, em decisão favorável ao Brasil e de seu vínculo com indígenas. Para mais detalhes da disputa, consultar Farage (1992) e Farage e Santilli (2009).

pelo Centro de Informação da Diocese de Roraima (CIDR), ligado à Igreja Católica. São eles: *Índios de Roraima*, de 1989, e *Índios e Brancos em Roraima*, de 1990. Um artigo assinado conjuntamente por Nádia Farage e Paulo Santilli, dois analistas familiarizados nos estudos relacionados com os povos de Roraima, também filtra registros de relevo. As três peças trazem panoramas detalhados dos processos históricos registrados e experimentados na fronteira Norte do país, na tríplice divisa com a Venezuela e a Guiana.

A colonização “pela pata do boi”³⁶ na região do Rio Branco por meio da instalação de fazendas “régias” sofreu impactos significativos no final do século XIX³⁷. A representação maior da entrada de particulares foi o arrendamento da Fazenda São Marcos, situada em território historicamente ocupado por povos indígenas, na década de 1890, ao empresário amazonense Sebastião Diniz (CIDR: 1989: 28). O advento da República, como destacado por Farage e Santilli (2009: 28), favoreceu o esbulho generalizado das áreas públicas. Legislações do início do período republicano deram margem para que governos estaduais deliberassem sobre as chamadas terras devolutas. E o governo do Estado do Amazonas se empenhou em atender às pressões dos poderosos de plantão, efetivando, ainda que com sinalizações tímidas de resistência do Ministério da Guerra preocupado tão-somente com domínios fronteiriços, a “venda” de imensas áreas de “fazendas nacionais” correspondentes a territórios indígenas.

Providência mais concreta da gestão republicana foi a transferência da gestão das fazendas nacionais do Ministério da Fazenda, em 1912, para o Ministério da Agricultura, que a descentralizou para a Superintendência de Defesa da Borracha (SDB). Em 1915, as terras foram realocadas para o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910, que fez da Fazenda São Marcos a sua sede local. Segundo relatório do órgão - replicado em CIDR (1989: 28) -, Sebastião Diniz “deixou” a Fazenda São Marcos levando consigo mais de 20 mil rezes de gado e ostentando o título de uma outra propriedade (Fazenda Flechal), cujo perímetro compreendia por

³⁶ “A pecuária não foi ainda uma atividade empreendida por colonos civis. Ao contrário, sua implementação foi uma iniciativa oficial, visando justamente integrar a região do Rio Branco ao mercado interno colonial. Tal iniciativa partiu do Governo da Capitania de São José do Rio Negro, durante a administração de Manuel da Gama Lobo D’Almada, que ali introduziu as primeiras cabeças de gado em 1787” (Farage e Santilli, 2009: 24-25)

³⁷ Em Cunha (2012: 54-97), é possível encontrar um longo ensaio sobre as disputas político-ideológicas que se deram em torno da política indigenista do período, as quais reforçam aspectos tratados em Hashizume (2013) quanto à complementaridade no trato de indígenas “assimilados” e “rebeldes”.

“coincidência” parte da mesma Fazenda São Marcos³⁸. Assim como ele, uma enormidade de produtores privados se multiplicou na região, muitos deles se aproveitando das terras e das criações bovinas viabilizadas com base em empreendimentos estatais³⁹. Ainda no começo do século XX, garimpeiros em busca de ouro e diamante começaram a adentrar as mesmas áreas indígenas: eram simples indivíduos ou pequenos grupos que vinham de outras partes do país com a “ilusão da riqueza fácil. No vilarejo de Surumu, atualmente na Raposa Serra do Sol, tinham o principal núcleo de referência no qual “indígenas eram ‘contratados’ como carregadores e, posteriormente, como braçais, nos lugares de garimpagem” (CIDR, 1990: 11).

O próprio SPI atuou na área como mais um agente econômico privado em busca de viabilizar economicamente a propriedade agropecuária, empregando homens e mulheres indígenas como peões de fazenda e serviçais domésticas. Paralelamente, no início da década de 1910, missionários beneditinos fundaram uma missão à beira do Rio Surumu, que ficava próxima a um depósito das fazendas nacionais e ao ponto de encontro dos garimpeiros. Confirmava-se, portanto, em plena República, o mesmo tipo de competição do período colonial (entre a institucionalidade estatal, a igreja e os colonos) em torno do controle político dos indígenas. Episódios de violência e perseguições teriam determinado o afastamento dos beneditinos da região, Acuados, retornaram a então Boa Vista do Rio Branco (CIDR, 1989: 31), fundada para atrair investimentos em 1890 pelo governador do Amazonas, Augusto Ximeno de Ville Roy.

Na tentativa de estreitar alianças com as comunidades macuxi, o SPI, por sua vez, passou a montar escolas em outras propriedades (quatro foram fundadas em 1924, com cerca de 25 alunos cada uma), a exemplo do que fizera na Fazenda São Marcos. Como fórmula, utilizou a divisão colonial entre “selvagens”, “semi-civilizados” e

³⁸ A disputa entre Sebastião Diniz (e herdeiros, que se converteu posteriormente em pleito da empresa J. G. de Araújo Ltda., que teria “herdado” bens do primeiro, de quem era credora) se estendeu até a década de 1930 e chegou até o Supremo Tribunal.

³⁹ Conforme relata outro famoso etnólogo que esteve na região durante os anos de 1911-1912, o alemão Theodor Koch-Grunberg, outras duas grandes fazendas nacionais da época, São Bento e São José, “estavam praticamente perdidas ao patrimônio do Estado, tal o número de posses já instaladas em seus limites” (Farage e Santilli, 2009: 29). Um relatório do próprio SPI, datado de 1924, chega a confirmar abertamente que a Fazenda São Marcos “emprestava” reprodutores para “melhoramento dos rebanhos” dos invasores privados de terras públicas (CIDR, 1989: 30). Ainda no final da primeira década do século XX, o Governo do Estado do Amazonas editou lei legalizando as posses de fato, apenas reservando área para o domicílio e aproveitamento dos índios Macuxis e Jaricunas (Taurepang), ignorando flagrantemente o grande contingente Wapixana (CIDR, 1989: 30).

“civilizados”. Aos “semi-civilizados” se destinavam os bancos escolares⁴⁰, comprovando a permanência da *colonialidade do poder*.

O acontecimento mais significativo para os povos indígenas viria a se der no final da década de 1920, com a presença do Marechal Candido Rondon na região. Para além do caráter positivista e integracionista que pousava sob suas ideias, o militar foi responsável por um trabalho fundamental: a fixação de marcos de delimitação das terras ocupadas pelos indígenas. O patrono do SPI constatara ainda um quadro de graves violências contra os povos locais.

Finalizada a visita de Rondon, o SPI caminhou paulatinamente para o seu ocaso. Em 1937, o maior garimpo do território⁴¹ é encontrado. Diante da mais nova invasão, o órgão se limitou a recomendar a vinda de mais fazendeiros colonos privados à região (CIDR, 1989: 32). Em setembro de 1943, o presidente Getúlio Vargas assina o Decreto-Lei nº 5.812 e cria cinco territórios federais: Rio Branco (atual Roraima), Guaporé (hoje Rondônia), Amapá, Ponta Porã e Iguassu (ambos extintos três anos depois, em 1946, e anexados respectivamente aos Estados do Mato Grosso do Sul e do Paraná). A conversão em território⁴² implicou no incremento dos investimentos na região, notadamente na construção de residências, estradas, escolas e colônias agrícolas, bem como incentivou a fixação e a interiorização no território com a chegada de migrantes nordestinos (em especial, do Maranhão), beneficiados pela oferta de transporte, terras, apoios técnicos e recursos em dinheiro para a produção agrícola.

Os investimentos governamentais promoveram um grande fluxo de produtores rurais e garimpeiros para a região. Pouco antes do golpe militar de 1964, o território do Rio Branco passou a se chamar território de Roraima. As décadas de 1960 e 1970 foram marcadas por reforços na infraestrutura, acompanhados pela criação em 1967 da Funai,

⁴⁰ De acordo com excerto do relatório do SPI de 1924, transcrito em CIDR (1989: 30), era necessário implantar escolas primárias “nas zonas habitadas pelos silvícolas que se vão adaptando aos costumes da civilização” para “torna-los úteis ao engrandecimento da Pátria e ao bem da família”.

⁴¹ “A partir desta data, espalhou-se, pelo norte do Brasil, a notícia do ‘Novo Eldorado’ e, consequentemente, o afluxo de gente aumentou consideravelmente, transformando a garimpagem individual em pequenas empresas extrativas sob as ordens de um ‘patrão’” (CIDR, 1990: 11).

⁴² No bojo da Igreja Católica, uma outra mudança de rumos na representação local foi consumada em 1948: “os Beneditinos deixaram Roraima e os Missionários da Consolata receberam da Santa Sé o encargo de levar em frente, no lugar deles, a obra de evangelização” (Mongiano, 2011: 23). Como se viria a seguir, a troca trará consequências na inter-relação da Igreja com as comunidades indígenas.

como substituta da deslegitimada⁴³ SPI, e a promulgação do Estatuto do Índio (1973). Todo esse “pacote” de medidas aumentou a pressão sobre os povos indígenas⁴⁴.

“Tornou-se famosa a afirmação do governador Fernando Ramos Pereira (que governou Roraima entre os anos de 1975 e 1979), esclarecedora dessa atitude [que considerava os indígenas como empecilhos ao desenvolvimento do território]: ‘Não será uma meia dúzia de tribos indígenas que impedirá o progresso de Roraima’” (CIDR, 1990: 14).

Nomeado como governador de Roraima em 1979 (ficaria até 1983, nesta sua primeira de quatro passagens pelo cargo⁴⁵), o Brigadeiro da Aeronáutica Ottomar de Souza Pinto buscou imprimir novas bases para a inter-relação com os indígenas, bancando políticas de cunho assistencialista e populista junto às comunidades, na constante tentativa de controle político dos povos de Roraima. De outra parte, desde 1975, o bispo católico Aldo Mongiano, vindo de uma experiência de quase duas décadas em Moçambique, tinha se juntado à atuação de décadas dos missionários da Consolata contra o desrespeito aos direitos dos povos indígenas.

“Em reunião geral dos chefes Macuxi e Wapixana, realizada nos primeiros dias de janeiro de 1977, na Missão de Surumu, os índios denunciaram a situação de injustiça e a opressão em que viviam. Queixa semelhante já tinha sido feita, na década de 1920, quando o General Rondon visitou Roraima. Outras denúncias foram repetidas ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e à Fundação Nacional do Índio (Funai), sem nunca melhorar a situação indígena” (CIDR, 1990: 5⁴⁶)

⁴³ A entidade que teve em Rondon o seu primeiro diretor foi envolvida em escândalos de corrupção.

⁴⁴ A síntese de Cunha (2012: 21), exprime com nitidez tanto a noção de *pacote* como de *pressão*. “Os anos 1970 são os do ‘milagre’, dos investimentos em infraestrutura e em prospecção mineral – é a época da Transamazônica, da barragem de Tucuruí e da de Balbina, do Projeto Carajás. Tudo cedia ante a hegemonia do ‘progresso’, diante da qual os índios eram empecilhos: forçava-se o contato com grupos isolados para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se os índios mais uma vez, primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastrá-los do lago da barragem que inundava suas terras”.

⁴⁵ Ottomar seria governador de Roraima pelo PTB, por vias democráticas, de 1991 a 1995; reassumiu de 2004 a 2006, em virtude da cassação de Flamarion Portela (PT), e retornou como eleito (PSDB) em 2007.

⁴⁶ Trecho de Apresentação da obra assinada pelo bispo Aldo Mongiano, datada de 18 de abril de 1990.

Os conflitos fundiários em terras Macuxi, entre as décadas de 1970 e 1990, são retratados nos cadernos da CIDR (1989 e 1990), em Farage (1991)⁴⁷ e em dossiê especial intitulado “Crime e impunidade em Roraima”⁴⁸, elaborado pela advogada Ana Paula Souto Maior e divulgado Conselho Indígena de Roraima (CIR) em março de 2003, por ocasião do assassinato do indígena Aldo da Silva Mota, dois meses antes, em meio aos conflitos por terra na Raposa Serra do Sol.

Em entrevista concedida ao autor durante trabalho de campo realizado na região de Uiramutã, que fica dentro do referido território, um experiente tuxaua⁴⁹ confirmou o *modus operandi* dos fazendeiros: vinham “como quem não quer nada”, traziam gado, esticavam cercas e iniciavam o plantio de algo. Na sequência, surgiam com forças privadas e/ou policiais de repressão, por vezes até com decisões judiciais, com o propósito de tomar as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, com a recorrente queixa de que os indígenas estavam “invadindo” as propriedades privadas que lhes pertenciam.

“Quando a gente foi fazer as roças, que era coisa pequena, ao redor das aldeias, já tinha uns brancos dizendo: você não faz nada daí para cá porque é meu. Só pode daqui para lá. Eles pegavam as áreas mais bonitas e mais seguras. E deixavam as áreas que não eram apropriadas para os povos indígenas trabalharem. Por exemplo, os rios e os lagos. Eles souberam escolher. Conheciam o lago. Durante 50 e poucos anos estiveram aqui”.

Havia ainda o assédio promovido tanto por fazendeiros, como garimpeiros e políticos. Prometiam benefícios diretos aos indígenas em troca de autorizações para facilitar a exploração dos recursos naturais. O mesmo tuxaua fez relatos de prefeitos que ofereciam quantias substantivas em dinheiro para que as lideranças anuissem com a entrada de forasteiros em seus territórios. Havia quem empregava vaqueiros indígenas e exigia que a totalidade da população local o chamasse de “patrão”, galvanizando

⁴⁷ Inclusive com compilação de extratos de um conjunto de denúncias feitas de próprio punho e conflitos fundiários difundidos pela imprensa local (com destaque para o célebre caso da aldeia Santa Cruz, ocorrido em 1987, quando 19 indígenas, incluindo uma mulher grávida, foram espancados por forças policiais a mando de um fazendeiro local).

⁴⁸ A relação de crimes revela uma repetida participação de políticos e de forças policiais e militares nos ataques e violações de direitos indígenas, que incluem uma plêiade de ofensas físicas e morais.

⁴⁹ Denominação que se dá às lideranças nas comunidades indígenas no território da Raposa Serra do Sol, a qual também pode ser encontrada em outras regiões da Amazônia.

relações de poder, ou seja, sustentando as diferenciações de cunho étnico-racial⁵⁰ que perpetuam formas de *colonialismo interno* (Gonzalez-Casanova, 1969)

Esses mesmos gêneros de conflitos estão presentes também na obra de referência de Santilli (2000), que trabalhou pessoalmente como antropólogo membro de sucessivos grupos de trabalho da Funai, desde o final da década de 1980, no processo de reconhecimento oficial da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Na apresentação do livro, ele explica:

“O período recortado se justifica por constituir um momento em que se assistiu ao embate, com redobrada força, entre o reordenamento jurídico e institucional do país – no qual se inclui, necessariamente, o reconhecimento das terras indígenas pelo Estado – e uma violenta investida do capital no campo, que se desdobra, também, em projeto oficial de ocupação da Amazônia, com efeito considerável sobre as terras indígenas. (...) durante os trabalhos da mais recente Assembleia Nacional Constituinte [1997-1988], enquanto se inscrevia na nova constituição um capítulo específico sobre os direitos indígenas a vigir no país, implementava-se, concomitantemente, o Projeto Calha Norte⁵¹, em que se atrelava o indigenismo oficial aos mais variados interesses econômicos e políticos sob o abrigo do Estado. Este contraste vem evidenciar a contradição secular entre uma sociedade que se funda e se expande à custa do genocídio dos povos indígenas e que produz, ao contrário e em profusão, o discurso enaltecedor de prerrogativas jurídicas aos índios” (Santilli, 2000: 9-10)

O largo percurso histórico e historiográfico trilhado desde os primeiros passos do processo colonial até o período específico das mobilizações em torno da Constituição de 1998 e das lutas dos movimentos indígenas deste período, que vem a constituir o núcleo deste ensaio, se deve precisamente à “contradição secular” apontada acima. Aqui, essa lógica permanente materializada no desejo repetido (ainda que ladeado por concessões parciais e pontuais) de controle político dos indígenas, a qual

⁵⁰ Outra porção de episódios como esse podem ser vislumbrados em Mongiano (2011).

⁵¹ Mais detalhes em: <http://www.abrasil.gov.br/nivel3/index.asp?id=246&cod=NRQU>. Apesar da inspiração militar, o Projeto Calha Norte veio à tona em 1985, durante o governo do ex-presidente José Sarney (PMDB), e também fez parte do Avança Brasil, da lavra do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso (PSDB) que englobava uma série de ações de ambições econômico-estratégicas semelhantes.

combina exploração de ordem econômica com discriminação étnico-racial, é tratada como manifestação da *colonialidade do poder*.

Daí que a formação e multiplicação⁵² de organizações indígenas como sujeitos políticos atuantes durante o período da redemocratização passam a desafiar em cheio os fundamentos da *colonialidade do poder*. No caso de Roraima, a constituição⁵³ e a trajetória do CIR demonstram a responsabilidade assumida e a influência irradiada no sentido da descolonização da inter-relação com as instituições estatais e com outros segmentos sociais.

De acordo com a interpretação de Santilli (2000), a inauguração de “uma organização política [indígena] verticalizada [no caso, o CIR]” trouxe:

“como correlato necessário, a constituição de uma unidade territorial ou desencadeou, como tão bem expressou Oliveira Filho (1988), uma nova etapa no processo de ‘territorialização’. Ou seja, a concepção de um território contínuo não estava dada de partida, mas foi sendo, paulatinamente, construída no processo de disputa pela terra”⁵⁴. (Santilli, 2000: 12)

O argumento aqui arrolado é o de que a intervenção descolonial do CIR, no caso das lutas pelos direitos indígenas em Roraima, vai além da “territorialização” e também das “r-existências”, conforme elaboração de Porto-Gonçalves (2006) - nas reflexões que erige sobre a reinvenção dos “territórios”⁵⁵ como aglutinador de dimensões materiais e simbólicas. Ao assumir papel de protagonismo nas lutas sociais, os povos indígenas

⁵² Moog Rodrigues (2002: 501) cita um dado retirado do Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil, publicado em 1999: naquele ano, foram contabilizadas 290 entidades desse tipo, em comparação com apenas 8 em 1986, ao menos segundo uma contagem. Marés (1994: 230-231) apresenta tabelas com dezenas de organizações indígenas atuantes, com as seus respectivos acrônimos e datas de fundação, em quatro regiões do país (que não incluem apenas o Sul).

⁵³ “O período entre as décadas de 1970 e 1990 assiste (...) à emergência de uma política indígena no cenário mais amplo, em contrapartida ao plano político-institucional nacional. No caso específico dos Macuxi, trata-se da criação, nesses anos, do Conselho Indígena de Roraima (CIR), entidade que, baseada na construção de uma unidade étnico-político mais ampla, veio a assumir a interlocução com o Estado e a sociedade civil” (Santilli, 2000: 11-12)

⁵⁴ Na parte de sua obra que trata da construção política do território, Santilli (2009: 94) avalia que “(...) o caso Raposa Serra do Sol (...) assume um valor analítico crucial para essa discussão, por constituir um caso-limite, em que se revelam, de modo mais nítido, os impasses entre o formalismo legal a que se sujeita, em tese, a política indigenista e os interesses econômicos e políticos que, na prática, a perfazem”. Como já frisado, a prevalência das práticas coloniais define precisamente a *colonialidade*.

⁵⁵ Baines (2006: 208) reitera que, no caso da fronteira internacional entre Brasil e Guiana que engloba o Estado de Roraima, os conceitos de território e as etnicidades são construídas “dentro de contextos altamente politizados que refletem as divisões políticas nesta região”.

contribuem para o rompimento de uma matriz histórica de desigualdade e discriminação, que encontra amparo - e, simultaneamente, ajuda a reforçar - a *colonialidade do poder* e o *colonialismo interno*. Em outras palavras, os movimentos indígenas a partir da Constituição de 1988 desmascaram radicalmente o construto da “democracia étnico-racial” em que está assentada a ideia de nação brasileira.

As conquistas traduzidas no já citado artigo 231 da Carta Magna, em especial o reconhecimento de direitos coletivos⁵⁶, são marcos descomuns para a abertura no sentido da descolonização das relações sociais em uma sociedade em que a *colonialidade* encontra abrigo de forma sorrateira e disfarçada: quanto mais é negada, mais se acentua. É ilustrativo o depoimento de Ailton Krenak, liderança que esteve na proa da União das Nações Indígenas (UNI), cujas atividades foram cruciais no contexto da Assembleia Constituinte (1987-1988):

“Em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações, que eles são. Essa relação sempre se baseou num ponto de vista hipócrita. E, por isso, nunca houve o menor esforço para defini-la melhor. Para o governo, para todos os governos que se sucederam através da história deste país, o problema está resolvido: ignora-se o direito à existência dos índios. A própria imagem

⁵⁶ Marés (2004) e Viveiros de Castro (2009) acentuam o reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas, baseados na diversidade cultural, na Constituição de 1988. “Estes novos direitos têm como principal característica o fato de sua titularidade não ser individualizada. Não são fruto de uma relação jurídica, mas apenas uma garantia genérica, que deve ser cumprida e que, no seu cumprimento, acaba por condicionar o exercício dos direitos individuais. Isto quer dizer que os direitos coletivos não nascem de uma relação jurídica determinada, mas de uma realidade, como pertencer a um povo ou formar um grupo que necessita ou deseja ar puro, água, florestas e marcos culturais preservados, ou ainda garantias para viver em sociedade, como trabalho, moradia e certeza da qualidade dos bens adquiridos. Esta característica os afasta do conceito de direito individual concebido em sua integridade na cultura contratualista ou constitucionalista do século XIX, porque é um direito sem sujeito. Ou, dito de maneira que parece ainda mais confusa para o pensamento individualista, é um direito onde todos são sujeitos. Se todos são sujeitos do mesmo direito, todos dispõem dele, mas ao mesmo tempo ninguém pode deles dispor, contrariando-o, porque a disposição de um seria a violação do direito de todos os outros” (Marés, 2004: 94). “O ‘índio’ deu lugar à ‘comunidade’ (um dia vamos chegar ao ‘povo’ – quem sabe), e assim o individual cedeu o passo ao relacional e ao transindividual, o que foi, desnecessário enfatizar, um passo gigantesco, mesmo que esse transindividual tenha precisado assumir a máscara do supra-individual para poder figurar na metafísica constitucional, a máscara da Comunidade como Super-Indivíduo. Mas de qualquer modo o individual não podia deixar de ceder ao relacional, uma vez que a referência indígena não é um atributo individual, mas um movimento coletivo, e que a ‘identidade indígena’ não é ‘relacional’ apenas ‘em contraste’ com identidades não-indígenas, mas relacional (logo, não é uma ‘identidade’), antes de mais nada, porque constitui coletivos transindividuais intra-referenciados e intra-diferenciados. Há indivíduos indígenas porque eles são membros de comunidades indígenas, e não o inverso” (Viveiros de Castro, 2009).

que nos é passada na escola⁵⁷ conta a seguinte história: "quando [o navegador português Pedro Álvares] Cabral chegou, o Brasil era habitado por índios". Aí, fecha rápido a cortina e pronto: 'não há mais índios!' Acontece que há. O Estado prefere continuar ignorando o direito à existência de índios no Brasil, mas eles começam a se fazer representar junto às instituições". (Krenak, 1984: 88)

Sínteses e análises históricas como as de Moog Rodrigues (2002), Marés (1994 e 2004) e Cunha (2012) costumam atribuir as conquistas constitucionais consagradas no capítulo especial dos direitos indígenas a uma aliança entre grupos organizados de ambientalistas e organizações indígenas e indigenistas. Três fatores principais, segundo Moog Rodrigues (2002: 488-499), estariam por trás dessa coalizão que permitiu o que ela descreve como "aumento da capacidade política em demandar e monitorar a implementação dos direitos indígenas de cidadania": a) o benefício de recursos políticos e materiais providos por conexões com coalizões transnacionais de organizações ambientalistas e de defesa de direitos humanos; b) o entendimento crescente da política brasileira da parte os próprios povos indígenas, que se dispuseram a operar dentro do quadro institucional; c) a emergência e consolidação de uma rede doméstica de organizações comprometidas com os direitos indígenas.

Sem deixar de reiterar a relevância das parcerias com outros setores da sociedade civil, as pesquisas *in loco* realizadas no trabalho de campo na Raposa Serra do Sol – um território imenso que, mesmo com todas as pressões e violências coloniais e capitalistas desde a invasão colonial, foi, depois de séculos de lutas, oficialmente confirmado como indígena pela corte máxima do Poder Judiciário - não deixam dúvidas de que aquilo que Marés (2006) chama de "renascimento" dos povos indígenas, ainda que se leve em conta todas os auxílios e estruturas propiciadas por apoiadores importantes como os missionários da Consolata, se deve principalmente à iniciativa dos próprios povos indígenas.

"O civilizado diz que a nossa vida não presta e isto nos dói. Eles têm tudo e não querem que sejamos índios. Eu quero ser índio para sempre e estou cheio de orgulho de ser filho dos meus pais. E não tem civilizado que me possa obrigar a não caçar, ou pescar, a não comer damorida [prato típico indígena], ou fazer o que eles pedem"

⁵⁷ Souza Lima (1995b) traz reflexões sobre a "invenção" do Brasil como "unidade social homogênea".

Depoimento do tuxaua Terêncio, Macuxi, da maloca do Cumaná, década de 1980
(CIDR, 1990: 51)

“O Estado nunca foi muito de dar atenção aos povos indígenas. Nós temos, na verdade, um Estado antiindígena. Temos um Estado em que a atenção aos povos indígenas é muito pouca. (...) O Estado se apresenta como inclusivo, mas, na prática, exclui... Nós brigamos muito para conquistar o que temos. Se for mexer comigo [individualmente], tudo bem. Mas não mexa com o meu povo”. *Depoimento de liderança Macuxi do movimento das mulheres da região de Uiramutã, setembro de 2013.*

Avaliações que priorizam sumamente a “ajuda exterior” trazem embutidas algo da *colonialidade*. O protagonismo indígena foi e continua sendo o principal propulsor do processo de descolonização das relações sociais. Deve-se a eles essa “lição pela diversidade” no enfrentamento concreto e efetivo das desigualdades “abissais” (Santos, 2009), como se detalhará mais adiante. Sem a autonomia política indígena, não é possível construir uma sociedade pós-abissal.

Argumento Dois – Contribuições para democratizar a democracia

Situado no interior da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, o município roraimense de Uiramutã⁵⁸ tem como particularidade o fato de abrigar a maior proporção de indígenas do país: quase 90% da população municipal de 8,3 mil habitantes se declara como tal⁵⁹ (pertencentes às etnias Macuxi e Ingaricó, majoritariamente). Estatísticas oficiais dão conta de que cerca de 86% dos habitantes vivem em áreas rurais, enquanto o restante reside em pequenas “vilas”⁶⁰, como a controversa “sede urbana”⁶¹ municipal.

⁵⁸ Criado a partir de plebiscito realizado em 1995, “coroador” por uma enormidade de manobras e chicanas político-institucionais e jurídicas, as quais foram contestadas pelo próprio CIR (sem que houvesse sucesso) no Judiciário (Santilli: 2000: 121-124), Uiramutã, que pertencia a Normandia, se tornou oficialmente um município emancipado a partir de 1º de janeiro de 1997.

⁵⁹ De acordo com Dados do Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

⁶⁰ Comunidades indígenas recusam a denominação de “vilas” para evitar qualquer confirmação de legitimidade na formação desses pequenos núcleos populacionais. Alguns preferem chamar de “corrutelas”, justamente por associá-las às invasões ilegais, em sua maioria vinculadas ao garimpo.

⁶¹ A exclusão da sede urbana de Uiramutã e de outras áreas da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, consideradas de “interesse público”, foi determinada no Despacho nº 080/1996, assinado pelo então ministro da Justiça Nelson Jobim. Renan Calheiros, quando à frente da mesma pasta, expediu

Desde que foi confirmada como área especial excluída do território, a “sede urbana” de Uiramutã causa incômodo a muitas personalidades e coletividades indígenas (apesar de ter o apoio decidido de outras⁶²) da região. Para os primeiros, mais ligados ao CIR, a existência de uma área excepcional oficializada em que vigora a “lógica dos não-indígenas”, movida por interesses pessoais e econômicos, a partir de onde se irradiam outros “males” como o consumo e distribuição de bebidas alcoólicas, é um problema. A “cooptação” de indígenas (lideranças, famílias, indivíduos etc.) para fins eleitorais é outro fator que traz muitas complicações ao cotidiano das comunidades. Um tuxaua define assim a situação atual:

“Antes, o invasor era o fazendeiro. Hoje, é o político. Esse é o risco maior: essa gente ligada aos governos, como é o caso aqui do Estado [de Roraima]. E não é só aqui. É no Brasil inteiro, em todo o mundo. Vem um lá de São Paulo, vem um lá de Brasília, vem um lá de não sei onde e diz: ‘índio é isso, índio é aquilo’. Aí fazem lei, lei em cima de lei. A política hoje é o principal risco. Eles são bastante unidos. Temos a nossa terra demarcada, e eles não estão satisfeitos. Temos que cuidar. Tomar conta disso tudinho. O que eles queriam mesmo era empregar todo mundo. Não, senhor, ninguém vai ser empregado aqui, não. Aqui é a minha casa” (*Depoimento de liderança Macuxi da região de Uiramutã, setembro de 2013*).

O pronunciamento da liderança local deixa patente os limites da democracia representativa. O mesmo tuxaua se queixa particularmente do desvio de recursos públicos para a viabilização de políticas sociais e de incentivo à produção, que são remetidos para a prefeitura municipal, mas não se convertem em benfeitorias que

um novo despacho (nº 50/1998) que revogou o anterior, e editou, logo na sequência, uma nova portaria (nº 820/1998) confirmado a exclusão da “sede urbana” de Uiramutã e da área do 6º Batalhão Especial de Fronteiras do Exército, que permitia o início aos trabalhos de demarcação física por parte da Funai. O processo, iniciado em 1978, viria a ser suspenso por liminares conquistadas em tribunais. Uma nova portaria (nº 534/2005), assinada desta vez por Márcio Thomaz Bastos, homologou as citadas exclusões, além de outras (faixa de fronteira, estradas, linhas de transmissão de energia elétrica e área do Parque Nacional do Monte Roraima, então submetido à gestão compartilhada ambiental). Para estes e outros lances do processo que culminou na ratificação pelo Supremo Tribunal Federal (STF) da área contínua em detrimento da divisão em “ilhas”, consultar Santilli (2000) e Mota e Galafassi (2009). O desfecho só se deu em outubro de 2013, com o julgamento das 19 condicionantes do caso pelo mesmo STF.

⁶² Uma das estratégias utilizadas pelas forças políticas e econômicas hegemônicas de Roraima foi o estímulo ao funcionamento de entidades indígenas que pudessem “concorrer” com o CIR (maior organização indígena do Estado), que pudessem dar suporte às ações e aos interesses dos poderes regionais. A Sociedade de Índios Unidos de Roraima (Sodiurr), de 1993, é a mais significativa delas.

atendem as comunidades. De acordo com ele, os políticos atuais “estudaram para roubar os outros” e para manter os seus eleitores sob controle político, “dando um dinheiro aqui e contruindo uma ponte acolá”.

O atual prefeito de Uiramutã, Eliésio Cavalcante (PT), se apresenta como índio do povo Macuxi, e foi reeleito nas últimas eleições de outubro de 2012. Quando eleito da primeira vez, em 2008, chegou a declarar publicamente que pretendia adotar as assembleias comunitárias das organizações tradicionais indígenas como modo de deliberação⁶³. Em 2013, vencidos já cinco anos como governante do município que fica a 315 km da capital Boa Vista, o mandatário não se dispôs a partilhar a sua experiência durante as pesquisas feitas por este autor na área. Os depoimentos de diversas lideranças indígenas, assim como de dois secretários municipais e três vereadores (dois deles também indígenas, apenas um diretamente indicado pela comunidade e membro atuante do CIR), atestam, entretanto, que a prometida proximidade entre o poder público municipal e as comunidades não se cumpriu.

Um dos secretários segue afirmando que está em curso um sistema de “gestão participativa” com as comunidades, apesar das inúmeras provas de descontentamento da parte dos indígenas. Prevalece no discurso dele uma sanha pela implementação de “projetos” que possam injetar mais recursos financeiros em Uiramutã. Insistiu, por exemplo, na tese de que o município vivia um “risco eminente de desabastecimento” em termos de gêneros básicos alimentícios, situação essa não confirmada em absoluto pelas incursões no terreno. Nas comunidades indígenas visitadas da Raposa Serra do Sol, mesmo que se concorde que é preciso investir mais em prol de melhorias nas atividades agropecuárias, a produção atende tranquilamente às necessidades das famílias, contrariando quadro interessadamente pintado por veículos comerciais de imprensa de Roraima e até por revista de circulação nacional⁶⁴.

Outra obsessão do secretário municipal é o incentivo à indústria do turismo, uma vez que Uiramutã é pródiga em atrações turísticas naturais – com destaque para cachoeiras e corredeiras exuberantes. Algumas pousadas já atendem esse público e

⁶³ À imprensa de Roraima, Eliésio sublinhou, logo após ser eleito em 2008, a intenção de fortalecer formas de “tradução intercultural” no tocante à deliberação política. “Temos que ouvir cada comunidade, cada tuxaua [liderança, autoridade e/ou articulador entre comunidades] e assim valorizar essa tradição cultural de se resolver as questões através do diálogo”, afirmou. “Temos uma identificação muito forte com as causas indígenas e isso foi levado em consideração pelos eleitores na hora de escolher seu candidato. Uiramutã é um município indígena e tivemos o apoio do CIR para consolidar nossa eleição” (http://www.folhabv.com.br/Noticia_Impressa.php?id=49489)

⁶⁴ Como na peça jornalística intitulada “Uma reserva da miséria”, publicada por Veja em junho de 2011.

operadores particulares atuam livremente na “sede” do município, levando interessados (sem antes deixar de desferir impróprios contra os indígenas) até algumas das atrações com acesso mais facilitado pela estrada, que não exigem travessia por estradas vicinais que ligam comunidades.

A área segue despertando cobiça não apenas por ser rica em minerais, mas também por causa de seu potencial hidrelétrico, que só não foi explorado graças à mobilização das organizações indígenas locais. Enquanto isso, Uiramutã amarga a posição de município com o quinto pior Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)⁶⁵ de todo o Brasil, empatado com Chaves, no Pará.

A resistência⁶⁶, a legitimação e a perseverança das lutas dos movimentos indígenas a partir da Constituição de 1988 deixam expostas, portanto, as fragilidades do modelo canônico democrático entronizado pela modernidade ocidental hegemônica. Se uma prefeitura não é capaz sequer de atender minimamente a contento as comunidades indígenas que compõem quase a totalidade de seus moradores e tem a seu favor fortes laços socioculturais e históricos, algo provavelmente não vai bem com o sistema em si – e não apenas com aqueles que estão momentaneamente ocupando cargos públicos.

Enquanto a *colonialidade do poder* e o *colonialismo interno* se eternizam pela replicabilidade do vetor de controle político dos indígenas - a quem supostamente só caberia o binômio “rendição” (assimilação) ou “massacre” (repressão), conforme a prescrição do “Diálogo Sobre a Conversão dos Gentios”, do padre “estadista” Manuel da Nóbrega -, as instituições que materializam os três poderes basilares (Executivo, Legislativo e Judiciário) do manual republicano de Estado-nação conseguem escapar de qualquer tipo de controle social daqueles que ocupam a base do sistema representativo.

Os materiais empíricos colhidos nos arredores de Uiramutã corroboram a sensação de “baixíssima intensidade” que caracteriza o formato federativo em voga. Em vez de acompanhar as lógicas de organização social existentes e facilitar melhorias

⁶⁵ Segundo estatísticas compiladas pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) a partir de dados do Censo 2010 do IBGE, divulgadas em julho de 2013, o IDH - que combina indicadores de saúde, educação e de renda - de Uiramutã é de 0,453 (muito baixo desenvolvimento humano).

⁶⁶ Como ressalta nota de abril de 2013 do CIR sobre a luta pelo direito à TI Raposa Serra do Sol, são “30 anos de luta pacífica dos povos indígenas de Roraima pelos seus territórios tradicionais, em que a violência e falta de vida digna sempre partiu dos invasores e grupos contrários ao movimento indígena”. “Neste período ocorreram mais de 20 assassinatos de lideranças indígenas e a atuação de milícias armadas a serviço dos fazendeiros e arroteiros, promovendo queima de aldeias, destruição de pontes, lançamento de bombas contra um posto da Polícia Federal, chegando a bloquear os acessos a cidade de Boa Vista por vários dias (...)” (confira íntegra em http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6814&action=read)

através delas, o aparelho estatal ergue um edifício paralelo com regras e valores alheios aos representados, distanciando-se dos mesmos. Em consonância com o argumento anterior deste ensaio (desafio à *colonialidade*), sobressai a censura à interculturalidade imposta pelos paradigmas, estruturas e fórmulas adotadas no exercício da democracia.

Argumento Três – Contribuições para densificar a participação política

Para exemplificar contributos nesse último tópico, recorrer-se-á a um recorte que privilegia dois exemplos de participação do movimento indígena na definição de políticas públicas praticados com a atuação decisiva do CIR, em Roraima, e da APIB, atualmente a principal articulação⁶⁷ de âmbito nacional a reunir organizações indígenas do país.

Desde a década de 1970 (antes da sua fundação formal), o CIR tem se pautado pela defesa dos “direitos dos povos indígenas que devem ser respeitados e implementados de acordo com suas especificidades tradicionais, regionais e, principalmente, culturais”⁶⁸. E a educação superior indígena sempre esteve entre as reivindicações do movimento, especialmente da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), associada ao CIR. Como resolução de assembleia promovida pela OPIR na comunidade Canauanin, em 2001, fez-se a solicitação para que a reitoria da Universidade Federal de Roraima (UFRR) abrisse um núcleo específico voltado para a educação superior indígena. Naquele mesmo ano, foi criado o então Núcleo Insikiran, primeira instituição formal do gênero que já contava com um conselho responsável pela tomada de decisões composto, além da coordenação do próprio núcleo, de membros do CIR, da OPIR, da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) e da Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIR) – todos como representantes das comunidades indígenas -, e ainda integrantes da Funai, do Núcleo de Educação Indígena

⁶⁷ Criada em 2005, a APIB tem organizado mobilizações nacionais indígenas nos últimos anos e reúne a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) – em que está o CIR -, a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ArpinSul), a Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ArpinSudeste), a Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), a Grande Assembleia do Povo Guarani (Aty Guasu) e o Conselho do Povo Terena.

⁶⁸ Confira nota de esclarecimento: (<http://www.cir.org.br/index.php/component/k2/item/262-nota-de-esclarecimento-sobre-o-risco-de-exclus%C3%A3o-das-organiza%C3%A7%C3%B5es-ind%C3%ADgenas-do-conselho-do-instituto-insikiran---ufrf>). Em um dos trechos, o CIR afirma que os “povos indígenas estão conquistando os espaços na Universidade mesmo enfrentando preconceitos dentro e fora dela”.

da Secretaria Estadual de Educação, Cultura e Desportos (NEI-SECD) e da Pró-Reitoria de Graduação da UFRR.

A seleção específica pioneira para o primeiro curso superior do Núcleo Insikiran, de Licenciatura Intercultural, foi, como frisa Baines (2012: 41), realizada em janeiro de 2003. As aulas tiveram início em julho do mesmo ano, com uma turma de 60 estudantes.

“O objetivo principal é a formação de professores indígenas que possam contribuir para o benefício de suas comunidades. O curso foi criado com base em uma reivindicação e um diálogo entre setores da UFRR, instituições públicas e as organizações indígenas do Estado de Roraima. A discussão estendeu-se às comunidades indígenas, que participaram da definição da proposta. O curso de Licenciatura Intercultural tem duração de cinco anos: dois anos de formação comum e três anos de concentração. O objetivo é levar os professores indígenas a construir sua própria educação escolar” (Baines, 2012: 41).

Em 2009, o Núcleo se converteu, por resolução do Conselho Universitário da UFRR, em Instituto Insikiran. E foi mantido o espaço das organizações indígenas na definição dos rumos do Insikiran - que se estende em votos para a eleição da diretoria da instituição e conta inclusive com parecer jurídico da própria universidade ancorado na Convenção 169 da OIT. Além do curso de Licenciatura Intercultural, foram criadas posteriormente as graduações em Gestão Territorial e Gestão em Saúde Indígena, sempre em sintonia com as demandas emanadas pelas próprias comunidades. Tal forma de participação, em que os movimentos indígenas atuam como sujeitos políticos de direitos na definição do desenho de políticas públicas educacionais que atendem a eles mesmos representa um grande passo para as comunidades de Roraima. Não só a elas, visto que a democratização real do acesso ao ensino superior irradia reflexos por toda a sociedade, através do enfrentamento dos vetores da *colonialidade do poder* e do *colonialismo interno*.

As reações ao lampejo de autonomia política do movimento indígena na tomada de decisões em um órgão público da UFRR brotaram algo inesperadas. Em 2012, um grupo de professores universitários do próprio Insikiran entrou com uma ação no Ministério Público Federal (MPF) pedindo a impugnação da eleição para a diretoria do instituto sob a alegação de que o envolvimento das organizações indígenas (CIR, OPIR, OMIR e APIR) no processo, como representantes das comunidades, carecia de

legitimidade. Com base na Constituição Federal de 1988 e na Convenção 169 da OIT, o MPF não acatou a denúncia e arquivou o processo.

Em julho de 2013, em assembleia do Conselho Universitário, o mesmo grupo voltou a questionar publicamente a participação direta das organizações na escolha da diretoria do Insikiran, enfatizando que as comunidades representadas estariam sendo “manipuladas” pelos representantes das organizações. Houve ainda acusações de que os movimentos estariam interferindo nas salas de aula das disciplinas dos cursos, provocando “ingerências”. E até refutações à validade, por falta de regulamentação, da Convenção 169 da OIT. Uma vez mais, o CIR divulgou comunicado em que manifesta indignação diante da postura do grupo de professores, apontando a existência de “interesse por poder” na eleição da diretoria.

Os capítulos em torno do Instituto Insikiran são lapidares no sentido de simbolizar a persistência da *colonialidade do poder* e do *colonialismo interno* no desmonte de experiências de “ecologia de saberes” (Santos, 2009), que movem as linhas abissais que cindem a sociedade. Uma iniciativa diferenciada, na qual os movimentos indígenas têm assumido e exercido um papel de notório relevo, sofre ameaças dos próprios docentes diretamente envolvidos no projeto. E subjaz no pleito dos descontentes a tal incapacidade - que a legislação nacional já igualara no passado, em Código Civil, com a infantilidade - indígena. De novo, aflora a máxima de que estariam sendo as comunidades enganadas pelos dirigentes das organizações que elas mesmas mantêm. De novo, salta à superfície o desejo de controle político dos indígenas, eternos “súditos” sociais⁶⁹.

O outro exemplo da intervenção do movimento indígena na linha do rompimento de padrões de participação política está se dando no processo de interferência na agenda da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), instância em que, como

⁶⁹ Viveiros de Castro (2008) reflete proficuamente sobre as razões da “submersão” das comunidades indígenas nos contextos anteriores à redemocratização: “porque tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas; porque tinham sido colocadas em um liquidificador político-religioso, um moedor cultural que misturara etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado. Como se sabe, as antigas missões que estão na origem de tantas cidades, vilas, vilarejos e arraiais do interior do Brasil foram os lugares privilegiados dessa fabricação do componente indígena do “povo brasileiro”, ao sintetizar os célebres índios genéricos, os índios de aldeamento, catecúmenos do sacramento estatal da transubstanciação étnica: a comunhão nacional... A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização, ao reconhecer que ele não se tinha completado. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante”.

assinalado na abertura deste ensaio, o governo já tentou impor a priorização das desmoralizadas “Mesas de Diálogo”, a principal delas instalada logo após as jornadas de junho de 2013. Por diversos meios e estratégias, representantes da APIB conseguiram fazer com que a CNPI, ligada ao Ministério da Justiça (MJ), passasse a priorizar as discussões e negociações sobre a 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, planejada para novembro de 2015.

Uma das questões relevantes que estão sendo propostas pela APIB é a adoção das assembleias indígenas, no modo como ocorrem normalmente, como espaços de discussão e deliberação no processo de mobilização e construção da Conferência Nacional. Em vez de adotar o sistema de etapas locais e regionais (com a eleição dos respectivos delegados), emulado em praticamente todas as outras conferências temáticas, integrantes do movimento indígena estão exigindo o ajuste da fórmula às realidades e práticas indígenas.

Seja na deslegitimação dos modelos federativos adotados pela democracia liberal-representativa ou no desvio das rotas e rotinas indiferenciadas de participação social, as intervenções indígenas reforçam o sentido já mencionado de “cotidianização da política” em detrimento da “politização do cotidiano” (Sader, 1988). Esta última sinaliza para a pertinência do alargamento dos cânones reconhecidos e consagrados de organizações e lutas dedicadas às transformações sociais (partidos, sindicatos e movimentos sociais “tradicionais” etc.), mas não toca na matriz ocidental do problema.

Grande parte das iniciativas que vêm sendo adotadas no Brasil em torno da “participação democrática cidadã” (conferências, conselhos e comissões especiais focadas em políticas públicas setoriais, por exemplo) tende a seguir o quadro-geral colmatado pela modernidade ocidental hegemônica em que a política tem de ser exercida “oficial e preferencialmente” em instâncias institucionalizadas, burocratizadas e formatadas para este fim. Abre-se inclusive espaço para a diversidade sociocultural, mas o potencial do exercício mais intenso da interculturalidade é limitado pelas amarras de um modelo multiculturalista em que sobressaem as hierarquias “civilizatórias”. Fundamentados em garantias constitucionais de direito coletivo e diferenciado, os indígenas passaram cada vez mais a colocar em xeque esses pressupostos de cidadania modernizante consagrados pelas esferas políticas do Norte global.

Nesse sentido, mais que repetir a “entrada em cena” - como descreve o título da obra de referência de Sader - com as suas histórias e trajetórias, subjetividades e modos

de produzir discursos e de “fazer política” com base no dia a dia, os movimentos indígenas “mudam o cenário” em que se dá o enfrentamento político no Brasil. Com o que temos designado aqui de “cotidianização da política”⁷⁰, fortalece-se ainda mais o sentido de contingência situada dos embates emancipatórios em detrimento de uma essência supostamente universal. O abismo existente entre as formas de organização e as decisões que se tomam nas comunidades e as diretrizes aplicadas no âmbito das instituições estatais demonstraria, assim, um cenário de “descotidianização da política”. Frente a esse desligamento da esfera política oficial diante das realidades vividas pelos povos, as lutas protagonizadas pelos indígenas corroboram para subverter a ordem que estabelece condições e espaços separados e específicos para o exercício dos direitos à cidadania, atravessam essa “linha abissal” e, dessa maneira, desmontam o grande teatro montado pelos marcos moderno-ocidentais hegemônicos. Os gargalos da democracia e da participação social não se resumem, como deixam evidente os indígenas, à abertura de novas “arenas” ou “canais” para que possam ser exercidas por tais ou quais públicos, mas na própria “mudança de cenário” do que se entende como “político” em si.

Ao centrar suas mobilizações sobre o direito ao território (sistematicamente negligenciado pelo Estado), os movimentos indígenas expõem o vínculo intrínseco e estruturante entre capitalismo e colonialismo⁷¹. Por mais que esteja de algum modo presente (ainda que implicitamente) nos estudos de Sader, este vínculo ganha outra escala de projeção com a atuação decisiva de organizações como o CIR. A “re-existência” (Porto-Gonçalves,) dos povos indígenas passa a influenciar o conjunto de movimentos sociais que atuam no campo e se expande até pelas cidades.

As mobilizações de cunho descolonial proporcionadas pelas lutas em questão abrem espaço para a reinvenção da participação social em linha com as reflexões acerca da “tradução intercultural” (Santos, 2007), que podem densificar e conferir mais concretude aos processos políticos, levando-se em conta a sua “cotidianização”, ou seja, o reconhecimento das formas de organização social já praticadas nas comunidades.

⁷⁰ Quanto a essa formulação, vale frisar a sua dissonância em relação às proposições do movimento situacionista surgido na Europa na década dos sessenta do século XX. Apesar de referências à “pluralidade da vida comum”, os situacionistas se voltam particularmente aos modos de vida urbana típicos da modernidade ocidental, enquanto os indígenas apresentam questionamentos profundos em termos epistemológicos e ontológicos, em contraponto com o etnocentrismo e o eurocentrismo.

⁷¹ Também trabalhado intensamente ao longo da história pelos movimentos negros no Brasil. Ressalte-se que o intuito deste ensaio não reside em advogar por exclusividades de determinadas lutas, mas pelo realce da contribuição relevante dos movimentos indígenas, que não se deu de forma isolada de outras.

Conclusão

Na tentativa de enfatizar a “percepção de uma política e uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas”, Cunha (2012: 24) expõe o desenrolar de episódios de *política indígena* de maneira que eles são apresentados separadamente da *política indigenista*.

“Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexos em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura “politicamente correta” foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos”⁷². (Cunha, 2012: 22)

Este ensaio admite como seu objetivo fulcral de realçar o sentido decolonial das lutas que tiveram os movimentos indígenas como protagonistas no contexto do apagar das luzes da funesta ditadura militar que dominou o Brasil entre as décadas de 1960 e 1980. Mencionado por Viveiros de Castro (2009), o fenômeno de “transfiguração étnica”, em que comunidades arquetipicamente “camponesas” reassumem sua condição indígena, está imbuído de algo que transborda (e muito) as fronteiras do Brasil rural.

Ao reivindicar, insistir⁷³ e conquistar direitos coletivos, indígenas deixaram exposta a “fratura” que o paradigma capitalista e colonial se esmera em esconder, com muitos artífícios: a de que o abismo da desigualdade e exclusão social no país não tem a ver apenas com a diferença de renda ou o pertencimento à determinada classe social,

⁷² No que a mesma autora completa adiante: “A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais – a gênese do homem branco e a iniciativa do contato – sejam frequentemente apreendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade” (Cunha, 2012: 24)

⁷³ Moog Rodrigues (2002:495) descreve, por exemplo, a “mais efetiva estratégia de lobby” promovida pelos movimentos indígenas durante a Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988), quando permaneceram em caráter permanente no Congresso Nacional, comparecendo praticamente em todas as discussões e votações de temas de interesse. Ainda que os representantes da etnia Kayapó tenham liderado mobilizações com frequência, pelo menos 35 nações indígenas estiveram representadas pessoalmente ao longo dos debates e negociações que resultaram na Constituição de 1988.

mas também está profundamente baseada em preconceitos, hierarquizações e violências com substrato étnico-racial⁷⁴.

A atitude de cutucar e chacoalhar este verdadeiro “vespeiro” político-ideológico implica no questionamento de estruturas profundas que organizam a “sociedade nacional”. Tem, por conseguinte, muito mais relevância e alcance do que se possa presumir. A discriminação étnico-racial no Brasil é tão sofisticada que, como salientado por muitas análises, “inexiste”. Até quem defende o “pluralismo e a convivência cultural” e a “igualdade de direitos” acaba aceitando-a, visto que muitas vezes não consegue nem identificá-la e/ou assumi-la pela cortina de fumaça que lhe vem aos olhos pelo sopro da *colonialidade*.

Realçar as contribuições do papel desempenhado pelos movimentos indígenas não significa apostar em culturalismos e essencialismos, como podem acusar alguns, porque a abordagem aqui escolhida em nenhuma passagem louva possíveis virtudes e qualidades “típicas ou tradicionais”. A ausência do reconhecimento desse papel protagonista, por seu turno, alimenta “naturalizações” levianas e imprecisas que classificam os indígenas como eternos manipulados por entidades religiosas ou organizações não-governamentais (ONGs) internacionais.

A resposta a essas “naturalizações” vem aqui no formato de análises de processos históricos, artigos e documentos, bem como de fundamentações em pesquisa de campo realizada junto com os indígenas da Raposa Serra do Sol. Como já foi dito, lá, as lutas encampadas pelas próprias comunidades asseguraram não só o território, mas transbordaram para outros campos dos direitos sociais diferenciados, como a educação superior. A intensificação e multiplicação das intervenções autônomas indígenas na democratização da democracia e na densificação da participação política (via formulação, gestão e avaliação de políticas públicas) abrem perspectivas de descolonização do Estado.

Nas considerações finais da sua obra de referência que, entre outras, inspira este ensaio, Sader (1988: 314-315) decreta que o projeto político dos movimentos sociais

⁷⁴ Não há dúvidas de que o movimento negro brasileiro também se mobilizou e segue mobilizado por bandeiras similares de enfrentamento e combate ao racismo (tanto no plano institucional como nas relações sociais), mas a consagração paradigmática dos direitos coletivos indígenas parece ter pavimentado uma trajetória que vem guiando outros movimentos como o quilombola.

urbanos do fim da década de 1970 (dos quais trata) sofreu uma “derrota política”⁷⁵. Por isso, discorre o autor, as “promessas” desses coletivos acabaram tachadas como “ilusões, mistificações, erros de avaliação”⁷⁶. Apesar disso, são apontados legados, uma vez que “as formas de expressão que eles instituíram, passaram a constituir um elemento da vida política do país” (Sader, 1988: 315) e que as mesmas “promessas, inscritas numa memória coletiva, podem ser atualizadas”. Por fim, ele define esses “alargamentos das fronteiras da política”⁷⁷ postos em prática nas várias iniciativas estudadas (clubes de mães, grupos de fábrica, “sindicalismo autêntico” e comissões de saúde) pela cidade de São Paulo como “condição para a democracia” no país.

Como referido no início, este ensaio se aproxima e se distancia das contribuições de Sader. Compartilha-se, por certo, o foco na atuação de sujeitos políticos capazes de influir de maneira mais ampliada nas disputas políticas de fundo que se dão no país. No caso das lutas dos movimentos indígenas, contudo, são mobilizadas interpelações *outras* que evidenciam a existência e o funcionamento, na definição do próprio núcleo (e não necessariamente nas “fronteiras”) da concepção hegemônica moderna - e, poderia se acrescentar, “descotidianizada” - de “política”, de uma “linha abissal” determinante e legitimadora de profundas desigualdades e injustiças sociais. Pleiteada por “personagens” indígenas que vêm denunciando, encarando e reagindo às violências e às opressões combinadas da *colonialidade do poder* e do *colonialismo interno*, essa “mudança de cenário” tem sofrido muitos ataques (diretos e indiretos), mas também tem angariado suportes via campanhas⁷⁸ e apoios inclusive de organizações urbanas⁷⁹.

⁷⁵ No final dos anos 1980, quando o trabalho é concluído enquanto alvorece a nova Constituição do país. O próprio autor chega a apontar o “grau de formação” dos sujeitos desses movimentos, que não teriam acompanhado o “ritmo da política instituída” e fraquejaram diante das exigências históricas, como uma das razões para essa “derrota política”, a despeito de ganhos no plano mais geral. Não teriam sido capazes, portanto, de se constituir “enquanto alternativas de poder no plano da representação política”. Tais observações aludem à distinção entre o substrato das teorias de modernização de narrativas totalizantes como pano de fundo da análise de Sader (na qual “*novos personagens entraram em cena*”) e o aporte descolonial heterogêneo das lutas indígenas (em que “*outros personagens mudam a cena*”).

⁷⁶ Para o próprio autor, esse tipo de constatação, todavia, é um tanto inescapável, pois “não há como prever a totalidade dos desdobramentos no momento presente da ação que, para os sujeitos sociais envolvidos, fazia sentido enquanto alternativa” (Sader, 1988: 315).

⁷⁷ De algum modo entrelaçadas com a já referida “politização do cotidiano” (linguagens, subjetividades e diversidades), naquilo que Sader (1988: 311) denomina como “nova configuração de classe”.

⁷⁸ Como, por exemplo, a Campanha “Índio é nós” (<http://www.indio-eh-nos.eco.br>), que engloba vários grupos “unidos na resistência contra os ataques às terras e às vidas dos índios no Brasil”, que organiza e divulga conteúdos e eventos, além de promover um manifesto, em defesa dos direitos indígenas.

Referências bibliográficas

- Araújo, Ana Valéria 2006 *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença* (Brasília: MEC, LACED/Museu Nacional)
- Baines, Stephen G. 2006 “A fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas” em *Revista Brasileira do Caribe* (São Luís/UFMA) Vol. II, Nº 13: 197-210.
- Baines, Stephen G. 2012 “O movimento político indígena em Roraima: identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil-Guiana” em *Caderno SRH* (Salvador: Vol. 25, Nº 64: 33-44)
- Bhabha, Homi K. 1998 *O local da cultura* (Belo Horizonte: Editora da UFMG)
- Chatterjee, Partha 2004 *Colonialismo, Modernidade e Política* (Salvador: EDUFBA)
- CIDR - Centro de Informação da Diocese de Roraima 1989 *Índios de Roraima* (Coleção Histórico-Antropológica Nº 1, Boa Vista: CIDR)
- CIDR - Centro de Informação da Diocese de Roraima 1990 *Índios e Brancos em Roraima* (Coleção Histórico-Antropológica Nº 2, Vol. 2 Boa Vista: CIDR)
- Cunha, Manuela Carneiro da 1987 *Os direitos do índio: ensaios e documentos* (São Paulo: Brasiliense)
- Cunha, Manuela Carneiro da (org.) 1992 *História dos índios no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras)
- Cunha, Manuela Carneiro da 2012 *Índios no Brasil: história, direito e cidadania* (São Paulo: Claro Enigma).
- Fanon, Frantz 2001 (1961) *The Wretched of the Earth* (London: Penguin).
- Farage, Nádia 1991 “Terras indígenas no Lavrado: o impasse continua” em Beto Ricardo e Fani Ricardo (orgs.) 1991 *Povos Indígenas no Brasil : 1987/1990*, Aconteceu Especial 18, São Paulo: Cedi: 147-154
- Farage, Nádia 1992 *As muralhas dos sertões – Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*, São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS
- Farage, N.; Santilli, P. 2009, “TI Raposa Serra do Sol: fundamentos históricos”, em Julia Trujillo et alli (orgs.) *Makunaima Grita! Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil* (Rio de Janeiro: Azougue)
- Fernandes, Florestan 1963 *A organização social dos Tupinambá* (São Paulo: Difusão

⁷⁹ Em diversas oportunidades, o Movimento Passe Livre (MPL) tem se juntado a organizações indígenas em cidades como São Paulo, para ações diretas de cobrança dos poderes instituídos com o intuito de assegurar os direitos coletivos dos povos indígenas que constam da Constituição Federal de 1988.

Européia do Livro).

Fernandes, Florestan 1970 *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (São Paulo: Pioneira/Edusp).

Gambini, Roberto 2000 *Espelho Índio: A formação da alma brasileira* (São Paulo: Axis Mundi, Terceiro Nome).

González Casanova, Pablo 1969, *Sociologia de la explotación* (Mexico: Siglo XXI)

González Casanova, Pablo 2006, “Colonialismo interno (uma redefinição)” em Atilio Boron (orgs.) *et alli A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas* (Buenos Aires; São Paulo: CLACSO; Expressão Popular - Coleção Campus Virtual).

Hashizume, Maurício 2014 “Hermenêutica de elite: apontamentos sobre o colonialismo interno no Brasil” em Cabo dos Trabalhos, Nº 10, (Coimbra: CES).

(http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/11.3.3_Mauricio_Hashizume.pdf)

Krenak, Ailton 1984 Depoimento: “Os índios não estão preparados para votar, para trabalhar, para existir...”, Lua Nova, Vol. 1, Nº 1, 86-91 (São Paulo: CEDEC)

Marés, Carlos Frederico 1994, “On Brazil and Its Indians”, em Donna Lee Van Cott (org.) 1994 *Indigenous peoples and democracy in Latin America* (Inter-American Dialogue, New York: St. Martin’s Press).

Marés, Carlos Frederico 2004 “Multiculturalismo e direitos coletivos” em Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Porto: Edições Afrontamento, 71-109).

Marés, Carlos Frederico 2005 *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito* (Curitiba: Juruá).

Mongiano, Aldo 2011 *Roraima entre Profecia e Martírio* (Boa Vista: Diocese de Roraima)

Moog Rodrigues, Maria Guadalupe 2002 "Indigenous Rights in Democratic Brazil", Human Rights Quarterly (Baltimore, Vol. 24, Nº 2: 487-512)

Mota, C.; Galafassi, B. 2009, “A demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos judiciais”, em Julia Trujillo *et alli* (orgs.)

Makunaima Grita! Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil (Rio de Janeiro: Azougue, 73-125)

Nóbrega, Manoel da 2004 *Cartas do Brasil e mais escritos (1517-1570)* (Lisboa : Universitária Editora)

Oliveira Filho, João Pacheco de 1988 “*O Nosso Governo*” - *Os Ticuna e o Regime*

Tutelar (São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq)

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2006), “A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha”, em Ana Esther Ceceña (org.) *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado* (Buenos Aires: Clacso, 151-197).

Porto-Gonçalves, C. W.; Barbosa, A. M. 2014 “Reflexões sobre a atual questão agrária brasileira: descolonizando o pensamento” em Meneses, M. P.; Vasile, I (orgs.) CES Contexto Debates, Nº 5

(http://www.ces.uc.pt/publicacoes/cescontexto/ficheiros/cescontexto_debates_v.pdf)

Poulantzas, Nicos 1985 *O Estado, o poder, o socialismo* (Rio de Janeiro: Graal).

Quijano, Aníbal 2002 “Colonialidade do poder, globalização e democracia” *Novos Rumos* (Marília: Faculdade de Filosofia e Ciências Unesp, Ano 17, Nº 37, 4-37)

Quijano, Aníbal 2005 “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” em Edgardo Lander (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO)

Ribeiro, Darcy 1970, *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira)

Sader, Eder 1988 *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980* (Rio de Janeiro: Paz e Terra)

Santilli, Juliana (org.) 1993 *Os Direitos Indígenas e a Constituição* (Porto Alegre: Fabris)

Santilli, Paulo 2000 *Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito* (São Paulo: Editora Unesp)

Santos, Boaventura de Sousa 2002 “Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências” *Revista Crítica de Ciências Sociais* 63 (Coimbra, CES/UC, 237-280)

Santos, Boaventura de Sousa 2007, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social* (São Paulo: Boitempo Editorial)

Santos, Boaventura de Sousa 2009 “Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes” em Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul* (Coimbra: Editora Almedina, 23-71).

Souza Lima, Antônio Carlos de (1995a) *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil* (Petrópolis: Vozes)

Souza Lima, Antônio Carlos de (1995b) “Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do *Brasil*”, em Aracy Lopez da Silva e Luiz Donisetti Benzi Grupioni (orgs.), *A questão indígena da sala de aula. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus* (Brasília: MEC: 407-419)

Souza Lima, A. C.; Barroso-Hoffmann, M. (orgs.) 2002a, *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista* (Rio de Janeiro: Contra Capa)

Souza Lima, A. C.; Barroso-Hoffmann, M. (orgs.) 2002b, *Estado e Povos Indígenas: bases para uma política indigenista II* (Rio de Janeiro: Contra Capa).

Viveiros de Castro, Eduardo 2008 “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é” em *Eduardo Viveiros de Castro: Entrevistas* (Rio de Janeiro: Azougue).

(http://piib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)

Viveiros de Castro, Eduardo 2011 *The Inconstancy of the indian soul – The encounter of catholics and cannibals in 16th-century Brazil* (Chicago: Prickly Paradigm Press).

Yokoya Simoni, Maria 2010 “O reconhecimento dos direitos dos povos indígenas sob a perspectiva internacional e a brasileira”, *Boletim Meridiano* 47, (Brasília, Vol. 10, 105: 37-42).