

## **DIREITO À TERRA E RESGATE DE TRADIÇÕES**

### **RIGHT TO LAND AND REDEMPTION OF TRADITIONS**

*Carolina Ribeiro Santana<sup>1</sup>*

#### **RESUMO**

A intenção não é realizar uma retrospectiva histórica da relação dos índios com o Estado no Brasil, mas sim tentar pinçar alguns fatos que, por meio do direito, evidenciam o tratamento degradante dispensado aos povos indígenas e o caráter etnocêntrico que se deu à legislação indigenista e às ações políticas dos diversos governos. Trata-se da exposição de momentos e fatos que contribuíram com a construção de uma imagem que não reflete a realidade, mas apenas distorce e abafa a riqueza e importância de uma cultura a fim de que se possa dominá-la e sujeitá-la.

#### **PALAVRAS-CHAVE**

Terra. Tradição. Índigena.

#### **ABSTRACT**

The intention is not to conduct a historical review of the relationship with the state of the Indians in Brazil, but try to pinch some facts that, by law, evidence of degrading treatment meted out to the indigenous peoples and ethnocentric character that was given to indigenous legislation and political actions of various governments. It is the exposure of moments and events that contributed to building an image that reflects reality, but only distorts and stifles the richness and importance of a culture so that it can dominate and subdue it.

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Teoria do Estado e Direito Constitucional da PUC-Rio. E-mail: santanakk@yahoo.com.br.

## KEYWORDS

Earth. Tradition. Indigenous.

*Sumário: Introdução. 1. A vida antes do cerco e da cerca. 2. A política indigenista no Brasil: atos relevantes das origens até a EC 1969. Referências bibliográficas.*

## INTRODUÇÃO

Convém ao presente artigo fazer uma advertência quanto à metodologia. Não se trata um artigo estritamente baseados nos cânones da antropologia ou, ainda, com rigores científicos aplicados aos relatos da comunidade indígena em questão. Apresenta-se, doravante, parte de uma pesquisa que está sendo realizada sobre identidade e reconhecimento jurídico baseada nos relatos e sentimentos do povo Krahô-Kanela, nas suas relações com as leis, com o direito, com a violência institucionalizada do Estado, diante do processo de demarcação de suas terras, no Município de Lagoa da Confusão, estado do Tocantins. Nesse artigo apresentarei primeiramente a história desse povo, algumas de suas memórias e sua condição atual. Em um segundo momento apresentarei uma reunião das mais significativas leis e demais atos normativos afetos ao tema, ao longo dos séculos XVI a XX.

A intenção não é realizar uma retrospectiva histórica da relação dos índios com o Estado no Brasil, mas sim tentar pinçar alguns fatos que, por meio do direito, evidenciam o tratamento degradante dispensado aos povos indígenas e o caráter etnocêntrico que se deu à legislação indigenista e às ações políticas dos diversos governos. Trata-se da exposição de momentos e fatos que contribuíram com a construção de uma imagem que não reflete a realidade, mas apenas distorce e abafa a riqueza e importância de uma cultura a fim de que se possa dominá-la e sujeitá-la.

### 1 A VIDA ANTES DO CERCO E DA CERCA

“E tudo era de acordo”, essa é a expressão usada por Argemiro Krahô-Kanela, ex-cacique dos índios Krahô-Kanela, ao falar de como era a vida na terra de que foram expulsos em meados da década de 70.

Descendentes de dois povos, os Krahô e os Kanela, essa população veio para o estado de Goiás depois de um massacre realizado por fazendeiros maranhenses, na década de 20. Na década de 40, já em Goiás, separaram-se novamente em virtude de outro conflito com fazendeiros na região onde hoje vivem os índios da etnia Krahô.

Dessa separação parte da população foi para a região da Mata Alagada próxima ao atual município de Lagoa da Confusão, no atual estado do Tocantins, local que habitaram até meados da década de 70. Explica Argemiro Krahô-Kanela:

“Nós fazíamos festas e comidas como aprendemos com nossos antepassados. Trabalhávamos em comum, tinha criação de porco, cavalo, vaca, galinha pato e peru. Caçávamos paca, cutia, porco do mato e tinha muito peixe e tartaruga. Só existia a

gente, não tinha branco. Tínhamos nossos fregueses que vinham de barco pelo rio Formoso e compravam e vendiam de tudo, assim a gente não precisava ir para a cidade. **E tudo era de acordo.** Tínhamos duas aldeias, todas duas na beira do rio, uma para o inverno outra para o verão, porque no inverno tem uma parte que fica toda alagada. E tinha muita fruta pequi, genipapo, oiti, bacuparí, criuli, cajá, jatobá, tucum, marajá, coco-catoli, coco-babaçu, e além dessas frutas do mato nós tinha as que nós plantava: laranja, lima, abacate, maracujá, goiaba, manga, caju e abacaxi.”

Uma vez expulsos dessa região, na década de 70, por um fazendeiro os Krahô-Kanela passaram a peregrinar e tiveram que se dividir, “porque o fazendeiro tinha medo de nós retornar para a terra”, conta Argemiro.

Durante os 30 anos que passaram, desde a expulsão até receberem a terra oficialmente, esse povo peregrinou por diversos locais levados pelo governo federal; passaram pela periferia de uma cidade, local em que todas as famílias viveram em apenas um barracão; foram levados pela FUNAI para a terra indígena da etnia Javaé, na Ilha do Bananal, local onde sofreram humilhações e maus tratos e foram também levados para um assentamento do Incra, local em que não recebiam tratamento de indígenas, mas de assentados.

Durante toda a sua trajetória os Krahô-Kanela sofreram violências físicas, morais e psicológicas. Conta Noé Krahô-Kanela que quando criança viu sua mãe, Alderez, grávida ter que abrir a mala de roupas do bebê para que fosse revistada por invasores que atacaram a aldeia em que viviam na Ilha do Bananal, bebê este que Noé jamais conheceu devido ao aborto espontâneo sofrido por Alderez após a violência.

A sensação de que o Estado é o distribuidor oficial de identidades é constante entre as pessoas dessa comunidade. Embora sempre se tenham se considerado índios, viverem e seguirem suas tradições, reclamam que apenas após uma análise antropológica exaustiva é que alguém pode ser considerado índio no Brasil. Contrariando a Resolução 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário, o índio ainda precisa passar por um processo quase pericial de certificação de sua identidade índia e sua ligação com a terra se quiser gozar dos direitos garantidos pelo Estado. Pode-se contestar que a perícia, o processo administrativo de demarcação serve apenas para a delimitação e o embasamento do processo de reconhecimento da terra. Ora, a identidade indígena não se separa da relação com a terra, “não é tanto a terra que pertence ao homem, mas antes o homem à terra, onde a apropriação individual parece invenção desconhecida ou disposição marginal”<sup>2</sup>. Assim, apenas formalmente tal argumento pode vingar, uma vez que a relação identitária e o processo de subjetivação do índio se dão na vivência e no reconhecimento da ancestralidade, da cosmologia profundamente ligada à terra.

Em cada mudança os Krahô-Kanela aumentavam a contabilidade das perdas e das muitas coisas deixadas para trás. “A FUNAI dizia que a gente era branco, o INCRA dizia que nós era índio. Recebemos um técnico do Incra que veio fazer o cadastro das famílias, só que nós não sabia o que era cadastro. Um dia chegou um carro do Incra e

<sup>2</sup> GROSSI, Paolo. **História da Propriedade e outros ensaios**. Trad. Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro, São Paulo Recife: Renovar. 2006. p. 7.

nos levou para Palmas para fazer os nossos documentos: carteira de identidade e CPF e nossos documentos antigos foram levados pela Funai”.

Os Krahô-Kanela podem ser classificados como comunidades indígenas “resistentes”, “emergentes”, “novas” ou “ressurgidas”<sup>3</sup>. Emergentes pelas tradições perdidas em decorrência de processos históricos de mudança e contextos específicos de interação social, que agora desejam fazer submergir sua cultura para reencontrar sua identidade. Diversas foram as situações que contribuíram para o processo gradual de desindianização de determinadas comunidades, desde a política indigenista do período colonial, a política nacionalista do governo Vargas, os reiterados massacres nas lutas pela terra, o preconceito dos dias atuais e o legado eurocêntrico que não cessa de renascer.

Atualmente esse povo vive no que eles consideram parte de suas terras originárias, o restante ainda está em poder de dois fazendeiros. A terra a que eles já têm direito alaga quase que totalmente no período das chuvas. “Assim fica impossível fazer aldeia redonda, que nem a nossa tradição”, afirma o cacique Wagner Krahô-Kanela. Dentre tantas coisas que sonham em ter quando conseguirem a outra parte de sua terra está o desejo de construir uma pista para a corrida de toras, também típica de sua tradição para poderem brincar com os parentes Krahôs que os visitam de tempos em tempos.

## 2 A POLÍTICA INDIGENISTA NO BRASIL: ATOS RELEVANTES DAS ORIGENS ATÉ A EC 1969

Muito antes de se falar em globalização, e de se ter uma cultura hegemônica sendo consumida ao redor do globo, o processo de colonização empreendido pelos europeus no período das grandes navegações teve papel fundamental na difusão e imposição da cultura europeia. O pensamento eurocêntrico ainda profundamente arraigado na cultura brasileira faz natural um ponto de vista particular capaz de reduzir a diversidade cultural entre os povos. O direito brasileiro, por exemplo, guarda conceitos profundamente carregados da hegemonia do pensamento eurocêntrico, a noção do sujeito de direito<sup>4</sup> e a propriedade<sup>5</sup> são exemplos. O direito constitui-se, e segue constituindo-se, em bases europeizadas de pensamento, muitas vezes importando-as sem qualquer adequação a estes tristes trópicos<sup>6</sup>. A influência da modernidade europeia influenciou o pensamento

<sup>3</sup> Essa nomenclatura é bastante presente no vocabulário de diversas lideranças indígenas em especial aquelas que buscam resubstancializar a cultura de seu grupo. Para um aprofundamento do tema ver PÉREZ, Antonio. De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas. In: **Revista de Antropologia Experimental** n. 1. Disponível em <[http://www2.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0798-29682006000100005&lng=es&nrm=iso](http://www2.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-29682006000100005&lng=es&nrm=iso)>. Acesso em: 15 dez. 2009.

<sup>4</sup> A esse respeito ver FONSECA, Ricardo Marcelo. **Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica**. São Paulo: LTr, 2001.

<sup>5</sup> GROSSI, Paolo. **História da Propriedade e outros ensaios**. Trad. Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro, São Paulo e Recife: Renovar. 2006.

<sup>6</sup> Referência ao título de uma das obras mais brilhantes do antropólogo Claude Levi-Strauss acerca de sua convivência com o povo Nambikwara, no Mato Grosso.

brasileiro, ao que tange a realidade da questão indígena, de modo a desconsiderar as pluralidades étnica e social brasileiras.

O domínio das ciências naturais<sup>7</sup> criou uma racionalidade global e um conhecimento totalitário que ignorou a heterogeneidade das múltiplas modalidades do ser. Os cientistas das áreas humanas, entre eles os juristas, não passaram incólumes pela disseminação dessa nova metodologia.

No contexto da busca por conceitos exatos e métodos científicos pressupôs-se o indivíduo como anterior à sociedade. Para a modernidade o sujeito nasce dotado de características naturais próprias que determinam sua individualidade, dentre elas a razão. Além disso, o sujeito de direito é aquele que não somente é racional e dotado de vontade, mas também aquele indivíduo que é proprietário. A noção de sujeito de direito, em sua acepção clássica, não dissocia o sujeito do proprietário. Revela-se desde este momento a crença em uma pretensa individualidade pura, ontológica, que induziria a cada pessoa entender-se como diferente dos demais e reconhecível apenas em si próprio e não no outro, na comunidade ou no grupo, ou seja, um projeto de homogeneização da essência humana.

Desde os princípios do contato entre índios e portugueses, a necessidade de justificar a presença europeia no Novo Mundo adiou o questionamento acerca da humanidade desses povos – o que apareceria com força nos anos seguintes - e impulsionou a Companhia de Jesus rumo a um dos grandes pilares da colonização: a catequese das almas a serem salvas. Diante disso a questão da liberdade dos índios sempre permeou a política metropolitana que vacilava entre a necessidade de mão de obra barata ou escrava e a catequese, o conflito entre jesuítas e colonos deu o tom oscilante, contraditório e hipócrita<sup>8</sup> da política indigenista do período colonial.

Por razões de imposição do pensamento europeu somada à dúvida quanto a humanidade dos indígenas, pouco se fala da história pré-colombiana, uma história indígena; assim o período anterior ao “descobrimento” parece ter tido seu significado diminuído. Da história posterior à chegada de Cabral a notícia que se tem é de um “gentio”, habitante das novas terras conquistadas pelo Reino de Portugal, cujas almas necessitavam ser salvas e os hábitos civilizados.

É comum o pensamento de que “o melhor do que foi pensado e escrito é aquilo realizado pelos europeus – entende-se no presente contexto europeus não somente aqueles cuja posição geográfica assim os delimita Europa, mas também aos neo-europeus dos Estados Unidos, Austrália e Canadá<sup>9</sup>. O que de fato importa restringe-se à

<sup>7</sup> Decorrente da Revolução Científica do século XVI.

<sup>8</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 115.

<sup>9</sup> Esses países, ainda que não deixem de ser alvo de representações e estereótipos eurocêntricos, conseguiram conquistar grande parcela de poder e de privilégios nos embates políticos, econômicos e culturais, em certa medida graças à exploração colonial menos opressiva a que foram submetidos. Isso lhes “autoriza”, assim como os países do

Europa, enquanto todo o resto pode ser definido como “movimentos insignificantes de tribos bárbaras em cantos pitorescos mais irrelevantes do globo.”<sup>10</sup> Colonizados que fomos – e seguimos sendo em grande medida – acabamos convivendo com o eurocentrismo de maneira natural, quase que não percebendo sua presença e a “superioridade nata” das culturas e povos europeus.

Questionar o pensamento eurocêntrico e deixar a mostra suas imposições não significa, todavia, uma inversão de valores em que se passa a entender que o que provém da Europa seja ruim, dominador ou naturalmente “mau”. Interessante a advertência de Ella Shohat e Robert Stam ao abordarem o tema:

[...] não se trata, na verdade, de um ataque à Europa ou aos europeus, e sim ao eurocentrismo, ou seja, à tentativa de reduzir a diversidade cultural a apenas uma perspectiva paradigmática que vê a Europa como a “realidade” ontológica em comparação com a sombra do resto do planeta. O pensamento eurocêntrico atribui ao “Ocidente” um sentido quase providencial de destino histórico. O eurocentrismo, assim como a perspectiva renascentista na pintura, olha para o mundo a partir de um único ponto de vista privilegiado.<sup>11</sup>

Tendo tal advertência em mente é preciso ainda entender que se aprofundar nesse questionamento do que seja ocidentalidade significa entendê-la, quando muito, apenas como orientação geográfica, uma vez que a cartografia também possui lá suas ficções<sup>12</sup>.

O eurocentrismo, surgido como discurso justificador do colonialismo, camufla “epistemologias ocultas”<sup>13</sup> e faz crer que somente é possível pensar na Europa, e tudo que dela provém - nosso direito, por exemplo - como a origem da cultura mais avançada de que se tem notícia. A história é vista como linear desde a Grécia clássica, passando por Roma Imperial chegando às capitais metropolitanas da Europa e dos Estados Unidos; o Ocidente progride em direção a instituições cada vez mais democráticas; ignoram-se as tradições democráticas não europeias, esforçando-se para ocultar manipulações típicas da democracia formal do Ocidente e seu papel na subversão de democracias estrangeiras; consideram-se as práticas opressivas do Ocidente como

---

chamado Velho Mundo, a representar o Outro e a si mesmos a partir de um padrão de dominação.

<sup>10</sup> TREVOR-ROPER, Hugh. *The Rise Of Christian Europe*. Nova York: Harcourt Brace Javanovich, 1965, p. 9.

<sup>11</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 20.

<sup>12</sup> O mapa mundi preparado pelo historiador alemão Arno Peters corrige as distorções dos mapas tradicionais. O texto que acompanha o mapa, distribuído pelo Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, Friendship Press, Nova York, observa que os mapas tradicionais privilegiam o hemisfério norte (que ocupa dois terços do mapa). Ademais, neles o Alasca parece maior que o México (que na verdade é maior), a Groenlândia maior que a China (embora a China seja quatro vezes maior), e a Escandinávia maior que a Índia (que é três vezes maior). SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 20.

<sup>13</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 21.

acidentes de percurso e apropria-se sem qualquer constrangimento do conhecimento dos “outros” num movimento de “antropofagia cultural europeia”<sup>14</sup>.

Para uma convivência não etnocida com as sociedade indígenas é preciso, antes demais nada, desconstruir o mito de que há uma Europa pura, descendente direta dos Gregos Clássicos, difusora de sabedoria para o resto do mundo. Ser ocidental significa ser herdeiro de uma imensa colcha de retalhos que vai da influência moura na poesia cortês, passa pela influência africana na pintura modernista, o impacto das formas asiáticas sobre o teatro e cinema europeus, a influência de danças tribais em bailarinos como Martha Graham e George Balanchine, etc.<sup>15</sup> E mais, ser ocidental no Brasil - se é que somos ocidentais no sentido político do termo - significa ser herdeiro e praticante de diversos costumes indígenas que estão profundamente arraigados na cultura nacional, seja em hábitos de higiene, como o banho diário, seja em hábitos alimentares com a mandioca, a massa de tapioca, o beiju, etc.

Ao se pensar o Ocidente, suas práticas e correntes de pensamento, não raro usa-se tratar de costumes apenas europeus.

Uma versão idealizada do Ocidente organiza o conhecimento de modo lisonjeiro para o imaginário eurocêntrico. A ciência e a tecnologia, por exemplo, são em geral, vistas como ocidentais. Do ponto de vista da teoria, presume-se que toda teoria seja ocidental, e que movimentos como o feminismo e a desconstrução, onde quer que eles surjam, sejam ocidentais. Trata-se de uma visão que relaciona o Ocidente ao refinamento teórico da “mente”, e o não-ocidental à matéria prima bruta do “corpo”. No entanto, até alguns séculos atrás, era a Europa que tomava emprestadas a ciência e a tecnologia: o alfabeto, a álgebra e a astronomia vieram de fora.<sup>16</sup>

Não se pode esquecer dos efeitos do fenômeno do colonialismo – também não original<sup>17</sup> – para as culturas tidas hoje como periféricas que foram submetidas a um regime universal de verdade e poder. As palavras colonização e cultura possuem o como radical o mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus* “estabelecendo assim uma constelação de valores e práticas que remetem à ocupação e cultivo da terra, à afirmação das origens e dos ancestrais e à transmissão dos valores herdados pelas novas gerações”<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Idem. p. 22.

<sup>15</sup> DIXON, Brenda. The Afrocentric Paradigm: designs for arts in education, n. 92, jan./fev. 1991, pp. 15-22. e Pieterse, Jean. Unpacking the West, p. 16. Apud. SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 39.

<sup>16</sup> MERSON, J. Road to Xanadu. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1989. NEEDHAM, Joseph. The Grand Titration: Science and Society in East and West. Toronto: University of Toronto Press, 1969. Apud: SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 39.

<sup>17</sup> O processo de colonização já era praticado por gregos, romanos, astecas, incas e diversos outros grupos. O processo europeu inova apenas no sentido de alcançar uma escala global.

<sup>18</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 41.

O impacto do processo de colonização no Brasil e das diversas justificativas para a escravização das populações indígenas pode ser sentido até os dias atuais. As sequelas desse período de escravidão, que durou com justificativas legais até 1833<sup>19</sup>, criou imagens que ainda estão presentes no imaginário da população, fixou modos de tratamento e hierarquias de importância entre raças<sup>20</sup>.

Dentro do processo de apropriação cultural inclui-se o processo de apropriação de conhecimentos tradicionais e imateriais de populações indígenas, que impulsionam e subsidiam pesquisas de grandes laboratórios farmacêuticos e a indústria de cosméticos.

A escravidão indígena foi assunto amplamente debatido durante todo o período em que existiu legalmente, e até mesmo alguns anos após sua proibição, pois a atividade de conversão das almas era incompatível com a necessidade de braços para cultivar a terra e protegê-la de ataques inimigos. A legislação escravocrata indigenista<sup>21</sup> variava de acordo com a “índole” do índio. Tratando-se de índios dóceis, aldeados e aliados dos portugueses<sup>22</sup>, a princípio, a escravidão era proibida, em se tratando do “gentio bárbaro espalhado pelos sertões” a escravidão configurava o mais brando dos fins.

Deles [os índios aldeados] dependerá o sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores. Serão eles os elementos principais de novos descimentos, tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que podem dar. Serão eles também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes das tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Entretanto, em 1850 índios ainda eram vendidos como escravos na cidade do Rio de Janeiro.

<sup>20</sup> Diversos teóricos defendem o equívoco de se falar em raça, seja porque que raça é um critério biológico superado e inexistente (ver Julian S. Huxley), seja porque o critério raça deva ser desconsiderado na distribuição de direitos e obrigações sociais, as quais devem ter um caráter universalizante (nesse sentido ver Peter Fry, Bolívar Lamounier, Yvonne Maggie). Em que pese tais debates e considerações é preciso sublinhar a realidade dos efeitos decorrentes de tal categoria, sendo mais adequado, inclusive, falar em um conceito sociológico, quiçá político, de raça. “Essa designação segue uma regra social e não zoológica”. Como lembra Ellis CASHMORE em seu **Dicionário de relações étnicas e raciais**. São Paulo: Summus, 2000. p. 450.

<sup>21</sup> Leis de 1609, 1680 e 1755. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional

<sup>22</sup> Os índios aldeados eram aqueles que viviam próximos aos grupos de portugueses e, segundo a Coroa, deveriam ser muito bem tratados, uma vez que representavam o sustento e a defesa da colônia. Viviam em aldeias, eram livres e podiam trabalhar em troca de salários. Esses índios eram índios “descidos”, ou seja, trazidos de suas aldeias originais, instalados próximos aos núcleos de povoação, catequizados e civilizados. Os descimentos deveriam ser realizados sem qualquer violência, usando de “persuasão e brandura”, de exclusividade ou com a presença de missionários, “de tal modo que não possa o gentio dizer, que o fazem descer da serra por engano, nem contra a sua vontade”. Alvará de 26/7/1596. A esse respeito ver também a Lei de 1611 e o Regimento das Missões de 21/12/1686. Disponível em Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.

<sup>23</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Op. cit. p. 118.

Foi no século XVI, na Bahia, que começaram os primeiros grandes massacres de índios, sob o governo de Mem de Sá. Diante da resistência dos índios à colonização da região do Paraguaçu foi organizada, em setembro de 1558, uma expedição punitiva na qual invadiram aldeias, queimaram casas, mataram homens e fizeram mulheres e meninos cativos. Em abril de 1561 há registro de outro ataque agora contra os Tupinikim da região de Jacareí, no vale do Paraíba; em 1574 registrou-se a guerra liderada pelo governador do Rio de Janeiro, Antônio Salema, contra os Tupinambá; por volta de 1675 há o registro de um ataque aos Kariri, no médio São Francisco. Poder-se-ia citar muitos outros, todos registrados, como as tantas etnias que somaram quase dois milhões de indígenas mortos no Maranhão, nos dez primeiros anos de conquista, em decorrência de massacres e as chamadas epidemias de contato como sarampo, gripe e varíola. Por fim, apenas para encerrar a exemplificação dos casos mais expressivos, houve a chacina registrada em 1636, na tomada da Redução de Jesus Maria, no Guairá, hoje Oeste do Paraná.<sup>24</sup>

Os índios aldeados, aqueles que por alguma razão decidiam não resistir, eram livres e senhores de suas terras, contudo a legislação metropolitana era muitas vezes descumprida o que fazia com que os índios fossem submetidos às vontades dos portugueses<sup>25</sup>. Convém ressaltar que aos jesuítas cabia o “governo espiritual” dos indígenas e, a partir da Lei de 1611 o governo temporal, que tratava de direcioná-los aos serviços a serem prestados à Coroa ou dentro da própria aldeia, era de responsabilidade do capitão de aldeia, um colono português.

Os índios que ficavam confinados em aldeamentos serviam aos interesses colonizadores da Coroa portuguesa, a conversão ao catolicismo era feita concomitantemente à civilização do gentio e a ocupação e defesa do território, além de constituir uma importante reserva de mão de obra.

O trabalho dos índios nas aldeias é, desde início, remunerado, já que são homens livres. O pagamento do salário é afirmado desde a Lei de 1587, reafirmado no Alvará de 1596, na Lei de 1611, no Regimento do governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655 e no Diretório de 1757 [...]

A liberdade dos índios, em que pese tantas leis regulando-a, era sistematicamente violada e os salários deixavam de ser pagos; há vários indícios de que os índios das aldeias acabavam ficando em situação degradante, sobrecarregados, explorados, e sua “vontade”, exigida pelas leis, era simplesmente desconsiderada<sup>26</sup>.

Segundo Beatriz Perrone-Moisés em 1566, para exemplificar, a Coroa nomeou um procurador dos índios a fim de intervir na condição frequente de desrespeito às leis

<sup>24</sup> Outros 500: construindo uma nova história/Conselho indigenista missionário – Cimi. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. p. 42.

<sup>25</sup> Ver, a título de exemplo, a Ordem do Governador da Bahia de 01/08/1682 – Documentos Históricos – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

<sup>26</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 121.

que dispunham acerca da liberdade e utilização de mão de obra aldeada. O Procurador, sempre mencionado<sup>27</sup> como responsável por requerer a justiça a quem não pode fazê-lo por si mesmo, contava com o apoio dos ouvidores gerais, responsáveis por fiscalizar o cumprimento da legislação<sup>28</sup>.

Observa-se nesse período pleitos dos próprios índios apresentados por um representante não especificado, queixas contra missionários e a previsão da capacidade de o próprio índio, quando injustamente cativo, tratar de sua liberdade na forma da Lei 653<sup>29</sup>. Tais garantias são resultado de uma série de políticas de “bons tratos” aos índios uma vez que sua proximidade e “amizade” eram imprescindíveis para o funcionamento do projeto colonizador. Princípios básicos de direito e a busca pelo “bem comum” fundamentam documentos que reafirmam a “necessidade de se manterem os índios aldeados, confiantes e satisfeitos”<sup>30</sup>. Tratam-se, portanto, de ordens que regulamentam a boa relação entre brancos e índios visando, em última análise, a garantia dos interesses metropolitanos, quais sejam: conversão religiosa ao catolicismo – uma vez que se enfrentava grande crescimento do protestantismo na Europa – e interesses econômicos como um todo.

O projeto colonizador alimentou constantemente a crença de que o que se oferece aos indígenas realmente representa o melhor para eles. Esse bem maior oferecido pelo projeto português diz respeito à felicidade decorrente da vida “civilizada” e a sujeição às leis positivas sem as quais o homem permanece primitivo e selvagem. Como visto, apesar dessa grande busca pelo bem dos índios o descumprimento das leis era uma constante, tanto aldeados como inimigos eram, via de regra, tratados como inimigos. Esta foi a razão que levou a Coroa a estender, em determinado momento, a liberdade a todos os indígenas da Colônia como se pode observar nas “grandes leis de liberdade”. Essa ordem metropolitana gerou reações dos colonos:

Para reagirem às leis de liberdade, os moradores não apelam apenas para a premente necessidade de braços sem os quais a colônia não sobreviverá. Invocando os próprios princípios básicos dessas leis, a saber, a salvação das almas e a civilização dos índios, afirmam a impossibilidade de realizá-los através da liberdade, dada a barbárie em que se encontram os gentios. Só o cativo, dirão, permitirá realizar a conversão e civilização dos índios e por isso, principalmente, deve ser legitimado. Alegam também que missionários

<sup>27</sup> Alvará de 26/07/1596, Lei de 09/04/1655 e Regimento das Missões de 1686. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro.

<sup>28</sup> Alvará de 21/08/1587 e Lei de 01/04/1680. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro.

<sup>29</sup> Ver Carta Régia de 13/03/1697; Provisão Régia de 10/04/1658 e “Carta de Alforria de Paula Índia de gentio pitigoar” de 11/11/1628. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro.

<sup>30</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 122; Regimento do governador geral do Maranhão e Grão – Pará de 14/04/1655; Lei de 01/04/1680, Carta Régia de 11/10/1707; Diretório de 1757 e Direção de 1759.

encarregados das aldeias não cumprem sua parte, recusando-se a fornecer índios aos moradores e, aqui também, movem-se no universo jurídico.<sup>31</sup>

Houve ainda a crença de que à determinados índios nem mesmo o cativo possibilitaria a civilidade dado o grau de selvageria em que viviam. Para estes existiam as “justas razões de direitos” como, por exemplo, o direito à guerra justa. Este direito foi o principal caso legítimo para escravidão legal e subsistiu quando se observavam em determinado povo as seguintes práticas: recusa à conversão ou impedimento a propagação da Fé; hostilidades contra portugueses e seus vassallos e quebra de pactos celebrados.

Afirma Perrone-Moisés a respeito da guerra justa:

Sendo a guerra justa possibilidade indiscutível de escravização lícita, pode-se imaginar o interesse que sua declaração tinha para os colonizadores. [...] É inegável que houve guerras movidas por necessidades econômicas e para as quais foram encontradas justificativas *a posteriori*. Mas é igualmente inegável que tais guerras se faziam no contexto de uma discussão acalorada acerca dos fundamentos teológicos e jurídicos da justiça das guerras contra os indígenas brasileiros, e que a questão preocupava bastante a Coroa, permanecendo um ponto controverso<sup>32</sup>.

Para que se pudesse travar guerra contra os índios eram preciso fundamentos teológicos e jurídicos que garantissem a justiça da declaração de uma guerra. Os colonizadores, interessados na licitude de escravização de indígenas contra os quais fosse declarada guerra, procuravam a qualquer custo demonstrar a hostilidade e a inimizade de determinados povos. Contra estes as ofensivas eram pesadas e, nos casos em que não houvesse rendição, os colonizadores entendiam por bem exterminá-los e, em algumas ocasiões, expor os mortos como forma de aviso e exemplo.<sup>33</sup>

A mão de obra indígena era de extrema importância para um lucrativo funcionamento econômico da Colônia, fato que se agravou entre 1625 e 1650, ocasião em que mais de cem mil índios foram capturados pelos Bandeirantes para compensar a suspensão do tráfico negreiro.<sup>34</sup>

O Regimento de 24/12/1654, de uma entrada a ser feita na Bahia recomenda queimar e destruir totalmente as aldeias inimigas, escravizando a todos e matando a quem de algum modo resistir. Uma carta do governador geral do Brasil, de 14/03/1688, sobre a Guerra dos Bárbaros na capitania do Rio Grande recomenda a um dos capitães-mores que os índios sejam degolados e perseguidos até a extinção, de maneira que fique

<sup>31</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 123.

<sup>32</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 124.

<sup>33</sup> **500**: construindo uma nova história/Conselho indigenista missionário – Cimi. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. p. 43.

<sup>34</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 198-9.

exemplo desse castigo a todas as mais nações que não temam as armas de sua majestade.

As recomendações de destruição total dos inimigos são numerosas no século XVII e início do século XVIII, e os documentos falam de guerra “rigorosa”, “total”, “veemente”, a ser movida “cruamente”, fazendo aos inimigos “todo o dano possível”, de preferência até a sua extinção total. [...] tudo leva a crer que muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias<sup>35</sup>.

Tantos eram os pretextos para a declaração de guerra que a Coroa chegou a proibir novamente a guerra e a escravidão dos indígenas<sup>36</sup>. Contudo o desejo de escravização dos indígenas era tal que as tentativas de convencimento da Coroa quanto a “ferocidade do gentio” prosseguiram por parte dos colonizadores. Consta da carta do Governador geral do estado do Brasil, de 12/03/1688, a esperança “de que fiquem as armas de sua majestade mais gloriosas na destruição dos bárbaros do que seus vassalos foram ofendidos nas insolências de sua ferocidade”.

“Os moradores procuram, o tempo todo, enquadrar nesses casos juridicamente legítimos de cativo todos os índios, alegando resgates onde há mera violência, construindo inimigos onde não os há”<sup>37</sup>.

Concomitantemente à essa prática de reivindicar a guerra justa contra os índios “brabos” e “ferozes” o século XVIII foi também marcado pela antiga prática dos massacres. Em 1723 registrou-se um ataque contra os Manau, na Amazônia, povo posteriormente perseguido até o extermínio; no mesmo período há registro do massacre do lago dos Guatazes, contra os Mura, resultando em torno de 300 vítimas e em setembro de 1733, sob o comando do Tenente Manoel Roiz de Carvalho, portugueses e paulistas chacinaram os Payaguá no Mato Grosso. Em 1756 houve a batalha do Caiboaté, por ocasião da Guerra Guaranítica na qual os Guarani dos Sete Povos foram atacados por exércitos da Espanha e Portugal; estima-se que 1.500 índios tenham morrido e mais 150 feito escravos.<sup>38</sup>

Documentos importantes dessa época são também o Diretório de 1757 e a Direção de 1759<sup>39</sup> que reiteraram o entendimento da “infância social” pela qual passavam os indígenas e estipulam que os estes são incapazes de se autogovernar instituindo diretores de povoações de índios, e reafirmando a necessidade dos aldeamentos ou escravizações.

Ao longo do século XIX tem-se uma política indigenista que começa com o Brasil ainda Colônia e termina durante a República Velha. Nesse período a questão indígena é menos uma questão de mão de obra que uma questão de terras. Marginalizado o índio

<sup>35</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 126.

<sup>36</sup> Lei de 01/04/1680. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro.

<sup>37</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 129.

<sup>38</sup> Outros 500: construindo uma nova história/Conselho indigenista missionário – Cimi. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. pp. 43-44.

<sup>39</sup> Ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 130.

passa a se manifestar não por meio de representante, uma vez que não mais existia tal figura, mas por meio de rebeliões ou poucas petições ao Imperador e processos judiciais. A discussão acerca da questão indígena, no início do século XIX, gira em torno de o que fazer com as comunidades fixadas no interior, se deveriam ser exterminadas – solução propícia para os colonos tendo em vista que agora o mais importante era a liberação de terras – ou se deveriam ser “civilizadas” e incluídas na comunidade política – opinião benéfica para estadistas que visavam o aumento da mão de obra barata. “Este debate, cujas consequências práticas não deixam dúvidas, trava-se frequentemente de forma toda teórica, em termos da humanidade ou animalidade dos índios”<sup>40</sup>.

O eurocentrismo que permeava, e ainda permeia, as relações sociais no Brasil, fornecia argumentos científicos para confirmar a animalidade dos indígenas. Opiniões de naturalistas, como as do francês Buffon, ganham força nos argumentos em que se busca para tanto. O historiador Varnhagen cita o discurso de Dantas de Barros Leite, senador do Império do Brasil de 1843 a 1870:

No Reino animal, há raças perdidas; parece que a raça índia, por um efeito de sua organização física, não podendo progredir no meio da civilização, está condenada a esse fatal desfecho. Há animais que só podem viver e produzir no meio das trevas; e se os levam para a presença da luz, ou morrem ou desaparecem. Da mesma sorte, entre as diversas raças humanas, o índio parece ter uma organização incompatível com a civilização.<sup>41</sup>

Esta discussão ganha enorme estímulo com o cientificismo crescente do período. A preocupação em diferenciar antropóides de humanos leva Blumenbach, antropólogo físico, a analisar o crânio de um índio Botocudo e a classificá-lo a meio caminho entre um orangotango e um ser humano<sup>42</sup>. Dessa maneira a animalidade dos índios era frequentemente afirmada e ganhava a força da autoridade de experiências científicas<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 134

<sup>41</sup> Varnhagen, 1867, 55-56. Apud. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 134

<sup>42</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 134.

<sup>43</sup> “As ciências médica e biológica do século XIX fizeram um grande esforço para provar que certas características do cérebro e dos órgãos sexuais distinguiriam as civilizações primitivas inferiores, fato esse que daria prestígio científico à infantilização política de mulheres brancas e povos nativos.” Também no campo das ciências a antropologia documentou os rituais de possessão. “A noção de um “corpo em desordem” demarca o objeto do olhar científico em termos sexuais e raciais, bem como as modalidades institucionalizadas de estudos movidas pelo poder. Tal aparato não deixou espaço imaginativo para aquilo que Fanon chamou de “loucura criativa” uma possibilidade sugerida no filme etnográfico Os mestres loucos (Le Maîtres Fous, 1955) de Jean Rouch, que documenta os rituais de possessão dos hauka, um culto da África Ocidental. Aqui o Ritual

A animalização é um tropo essencial do colonialismo, evocava-se uma tradição filosófica e também religiosa para se traçar as fronteiras que separavam o animal do humano. É comum no discurso colonizador a relação dos colonizados como bestas selvagens que não controlam a libido, vestem-se inadequadamente e moram em “habitações outras que não cabanas de barro parecidas com ninhos ou tocas. O discurso colonial estabeleceu um elo entre ‘indivíduos selvagens e animais silvestres ambos criaturas ferozes vagando em terras ‘não habitadas’<sup>44</sup>.

Em paralelo com a discussão acerca o que fazer com as terras indígenas seguiam ocorrendo os massacres, permanentes desde pouco depois do contato. Os séculos XIX e XX possuem a forte característica que aproxima os genocídios de usurpação de terras. Assim, ao se expulsar os índios de suas terras ou dos aldeamentos para onde tinham sido descidos, era possível declarar devolutas suas terras e assim, passíveis de apropriação legal. Pode-se citar os Kanamari, em 1910; os Kaingang, em 1912; os Kanela, em 1913; os Kayapó, em 1942; os Juma, em 1945 além de outros casos mais recentes que serão lembrados ao longo deste trabalho.

O abandono do governo, ao que tange alguma espécie de proteção, e a enorme violência deliberada contra os índios, gerou ao longo dos anos o senso comum de que era possível e “normal” o extermínio desses seres vistos como intermediários entre homens e animais. Assim, viu-se do séc. XVI em diante o emprego de tratamentos hostis e etnocidas a fim de se adentrar ao país para ocupar os territórios e explorar suas riquezas. Quando muito a preocupação política com a questão propagava o entendimento de que os índios seriam seres primitivos, viventes de uma fase já superada pelos brancos ocidentais – o que, em alguma medida, se perpetua até hoje – e que, portanto, era preciso ajudá-los a se integrar com a sociedade dita civilizada. O progresso traria, natural e gradativamente, o fim das sociedades indígenas.

Outro ponto interessante de se abordar é o do uso utilitário da imagem do índio. A partir do século XIX tal imagem ganhou contornos maniqueístas com o índio doméstico, em geral identificado com os Tupi e os Guarani, e os índios bravos, genericamente chamados de Botocudos. Esse índio doméstico e dócil perde seu caráter “feroz” e mantém apenas suas qualidades “infantis” e ingênuas. Passa a ser um emblema da nova nação que se quer construir, uma imagem que foi arquitetada com o

---

de transe testemunha o exorcismo coletivo da dominação estrangeira. A desordem física alegoriza uma desordem política mais ampla. O modo paródico por meio do qual o colonizado imita o colonizador associa os sintomas do colonialismo ao trauma original dos encontros coloniais. Fanon, em uma crítica explícita ao trabalho psicanalítico eurocêntrico de Freud, explica a “perturbação” mental como um sintoma de desordem política e das relações de poderes. Nesse sentido, as desordens do corpo [...] colonizado podem ser consideradas formações de reação, ou até mesmo um ato de exorcismo e transcendência em relação às patologias [...] coloniais”. FANON Franz, Os condenados da terra, trad. José Laurêncio de Melo, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1968 e SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 225.

<sup>44</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 200.

auxílio não só da ciência, mas de monumentos, alegorias, pinturas e literatura<sup>45</sup>. Tal “auxílio”, que tinha como pano de fundo o pensamento eurocêntrico sempre, reduziu a imagem cultural do nativo ao aspecto biológico, não só ao animal, mas também à natureza exótica e pronta para ter seus segredos e riquezas descobertos pelo herói colonizador. Já o índio bárbaro foi relacionado à imagem da selva e da floresta, lugares confusos de impulso violento e luxúria anárquica<sup>46</sup>. Os povos colonizados, e no caso o índio domesticável, tinham sua natureza relacionada com corpos, em vez de mentes, e ao universo da matéria-prima em oposição à esfera dos manufaturados e da atividade mental<sup>47</sup>.

Com a chegada de D. João VI, em 1808, a guerra contra os indígenas, que antes se fundamentava na necessidade de defesa, ganha novo contorno: a ausência de qualquer retórica prega que é preciso guerrear simplesmente para liberar terras para a colonização.

Acabado esse período excepcional José Bonifácio traz à tona novamente o debate da questão indígena a fim de contextualizá-la em um projeto político mais amplo.

Trata-se de chamar os índios à sociedade civil, amalgamá-los assim à população livre e incorporá-los a um povo que se deseja criar. É no fundo o projeto pombalino, mas acrescido de princípios éticos: para chamar os índios ao convívio do resto da nação, há que tratá-los com justiça e reconhecer as violências cometidas. É verdade que, se tivesse sido aplicado esse projeto, apresentado pelo autor nas cortes portuguesas e na Constituinte de 1923 onde foi muito aplaudido, teríamos assistido um etnocídio generalizado: a justiça de que fala José Bonifácio consistia na compra das terras dos índios em vez da usurpação direta<sup>48</sup>.

Jamais algum tipo de participação popular foi observado na elaboração das Constituições brasileiras anteriores a 1988. Assim, a Constituição de 1824 obteve alguma contribuição à questão indígena somente por parte de representantes das elites como foi o caso do Padre Francisco Muniz Tavares, Domingos Borges de Barros, o Visconde de Pedra Branca e o já mencionado José Bonifácio de Andrada e Silva que, apesar de seus “Apontamentos para uma Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, não teve qualquer contribuição contemplada no texto de 1824, assim como os demais citados.

<sup>45</sup> A título de exemplo tem-se os romances O Guarani, Iracema e Ubirajara de José de Alencar, as telas O Último Tamoio, de Rodolfo Amoedo; Moema, de Victor Meirelles e Índios da missão de São José. Jean- Baptise Debret, entre outros.

<sup>46</sup> SHOHAT, e STAM. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. *Op. cit.* p. 206.

<sup>47</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 201.

<sup>48</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 137.

Como já dito a política indigenista do século XIX, sobretudo até 1845 é subsidiária de uma política de terras<sup>49</sup> e, em que pese os cinco projetos encaminhados à Constituinte de 1822, a primeira Constituição do Brasil sequer mencionou a existência de índios, somente tratando do assunto por meio do Ato Adicional de 1834, que adicionava à competência legislativa das Províncias a tarefa de dispor sobre a catequese e civilização dos indígenas, conforme o art. 11, § 5°. Nesse período de descentralização do processo legislativo, diversas províncias passaram a tomar atitudes anti-indígenas, como extermínio ou expulsão dos índios de suas terras e vilas.

O direito dos índios às suas terras originárias garantido pela Constituição de 1988, e ainda desrespeitado, já era afirmado desde o século XIX, incluindo o direito às terras dos aldeamentos para onde tenham sido levados.

Tanto é verdade isso que em 1819 a Coroa volta atrás na concessão de uma sesmaria dentro de terras da aldeia Valença, de índios Coroados, e reafirma princípios fundamentais: as terras das aldeias são inalienáveis e não podem ser consideradas devolutas; são nulas as concessões de sesmarias em tais terras<sup>50</sup>.

O avanço de tal legislação, todavia, encontra a resistência e dificuldade de aplicação devido à amplitude territorial do país, ao desejo de se aumentar os espaços habitáveis do interior e converter índios, negros e brancos pobres em mão de obra, o que demonstra que a política de terras não é independente de uma política de trabalho<sup>51</sup>.

Todo o tipo de argumento será usado para que se retroceda quanto a uma política indigenista que reconheça direitos originários a essas populações. Diante da incompreensão do branco frente à relação que os índios estabelecem com a terra surgirão afirmações de que o índio não se apega ao território, não tem noção de propriedade, que vive perambulando sem ter fixação em lugar algum.

O nomadismo de determinados grupos e as diferentes formas de organização social pareciam aos olhos europeus imaturidade política, e indícios de dependência da liderança natural dos brancos. O sedentarismo e a “capacidade” de se adaptarem à lavoura eram vistos como à elevação do patamar social<sup>52</sup>. Por essa razão a imagem da infantilização dos indígenas e de sua incapacidade para se autogovernar reflete-se até os dias atuais como, por exemplo, a questão da tutela estatal da população indígena fixada

<sup>49</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 138.

<sup>50</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 141.

<sup>51</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 141.

<sup>52</sup> Para maiores informações a esse respeito ver OLIVEIRA, Humberto de. Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional (publ. n.º 94 do Conselho Nacional de Proteção aos Índios).

com o Estatuto do Índio, Lei n. 6001/73, e questão bastante controversa e delicada após o advento da Constituição de 1988 e da Convenção 169 OIT.

Bastante ilustrativa a caricatura feita a respeito do autogoverno dos índios – de 1789 a 1845 – que demonstra todo o preconceito da época:

Os índios têm vilas e câmeras; e são nelas juízas, sem saber nem ler, nem escrever, nem discorrer! Tudo supre o escrivão; o qual, não passando muitas vezes de um mulato sapateiro, ou alfaiate, dirige a seu arbítrio aquelas câmeras de irracionais, quase, pelo formulário seguinte: Na véspera do dia, em que há de haver na aldeia vereação, parte o escrivão da sua moradia, se é longe; e neste caso sempre a cavalo; e vem dormir, nessa noite, em casa do senhor juiz, o qual imediatamente se encarrega do cavalo do senhor escrivão [...] Fica entretanto o escrivão descansado, senhor aliás da casa, mulher e filhas do oficioso juiz, que na volta lhe cede o melhor lugar na choupana, para dormir e passar a noite. Logo em amanhecendo começa o juiz a ornar-se com velhos e emprestados arreios da sua dignidade, e a horas competentes marcha para um pardieiro, com alcunha de casa da câmara, onde lidas as petições, que o escrivão fez na véspera, são despachadas pelo mesmo escrivão em nome do senhor juiz ordinário; e pouco depois se desfaz o venerando senado, e aparecem os senadores de camisa, ceroulas, e de caminho para as suas tarefas<sup>53</sup>.

Independentemente de se reputar eficiente ou não do autogoverno dos índios o fato é que se registraram diversos processos em defesa dos direitos indígenas no período, o que não mais ocorreu após seu término, quando os diretores de aldeias passam a exercer a função de procuradores dos índios. Dentre os processos pode-se citar, em 1815, a representação contra a espoliação de suas terras encaminhada pelos índios da aldeia Aramaris de Inhambupe de Cima, na Bahia; há o caso da demarcação das terras dos índios Gamela de Viana no Maranhão, em 1821 e 1822; em 1825, um índio Xukuru, capitão-mor da vila de Cimbres em Pernambuco, denuncia abusos cometidos provavelmente pelo diretor da aldeia e obtém decisão favorável; por fim cita-se o caso, registrado em 1828, do protesto do capitão-mor da vila de Atalaia, em Alagoas, contra a violências e invasão das terras das aldeias<sup>54</sup>.

Também da incompreensão por parte dos europeus e da incapacidade de respeitar a vida indígena pôde-se observar notas de imposição da hegemonia eurocêntrica que ressoam até os dias atuais na política indigenista. A missão de civilização não foi mais que um eufemismo para que fossem submetidos os índios às leis e ao trabalho; a política oficial de mistura de brancos e índios visava a substituição das línguas indígenas pelo português e a “elevação” das aldeias à vilas substituindo-se seus nomes originais por nomes portugueses.

<sup>53</sup> Autor pernambucano citado por ABREU, Capistrano. 1907. p. 171. Apud: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 152-3.

<sup>54</sup> CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 152.

A Constituição de 1891, na mesma esteira de 1824, sequer mencionou a existência de indígenas no território brasileiro. Destaque-se a proposta, não contemplada, do Apostolado Positivista que pensava em dividir o *status* jurídico dos índios em “Estados Ocidentais Brasileiros” e “Estados Americanos Brasileiros”, estes compostos por “hordas fetichistas” e aqueles por grupos miscigenados.

Diante do exposto observa-se que o século XIX teve duas posições frente à política indigenista: uma defendia a inviabilidade dos povos indígenas e a necessidade de sua sujeição à força em benefício da consolidação das fronteiras do Império, cujo maior defensor foi Francisco de Vernhagen, o Visconde de Porto Seguro; a outra também defensora da inviabilidade dos povos indígenas pregava a obrigação moral do Estado de integrá-los a unidade nacional brasileira e tinha em José Bonifácio seu defensor maior. Embora divergentes em seus propósitos imediatos, ambos comungavam o entendimento de que os povos indígenas, em suas identidades e modos próprios de vida, representavam formas de existência inferiores e, por isso, fadadas ao desaparecimento<sup>55</sup>.

O início do século XX foi marcado por uma etapa de proteção que apostou em um aparelho de poder governamentalizado. Em 1910 é criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) ligado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Além da proteção dos índios teria como função fixar no campo mão de obra rural não estrangeira e fornecer treinamento técnico para a força de trabalho rural. O fato de o SPI integrar o referido ministério reflete, em alguma medida, o caminho a ser trilhado qual seja, inserir o índio na sociedade como trabalhador rural. Tratava-se de um Ministério que entre outras atribuições ocupava-se de pensar uma política para a mão de obra, agora livre, após anos de repressão e submissão paralelamente ao um processo de regeneração agrícola do país.

A imagem de “atraso” criada para implementar o “progresso” no meio rural levou o Marechal Cândido Rondon, militar com experiência em construção de linhas telegráficas de caráter estratégico, à dirigir o Serviço. O Apostolado Positivista do Brasil possuía um sem número de seguidores militares aficionados pela ideia de organização e progresso que, juntamente com Rondon empreenderam a jornada de transformar índios em pequenos produtores rurais capazes de se autossustentarem e, por meio de um processo tautológico, superarem a condição transitória de indígenas. Em 57 anos de existência o passaram pelo SPI 20 diretores dentre os quais 10 militares.

Foi com o SPI que surge o regime de tutela do Estado sobre o *status* do índio e solidifica-se com a promulgação do Código Civil de 1916:

Pretendido desde o início, o estatuto jurídico específico para o índio atingido com o Código Civil e o Decreto [nº. 5484 de 27/6] de 1928 facultaria ao aparelho o monopólio legal da força necessária à sua atuação em face de outros aparelhos de poder, às ordens religiosas em especial, e a outras redes sociais não necessariamente aparelhadas [...] Por outro lado, o controle jurídico sobre os índios – a partir de então termo designativo de um *status*

<sup>55</sup> LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte**: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 13.

legal distinto e não meramente categoria de senso comum – facultaria a possibilidade de maior controle sobre porções do espaço sob a jurisdição dos Estados e não da União<sup>56</sup>.

Visava-se, portanto, a preparação das terras e da mão de obra para a abertura de novas fronteiras econômicas a serem, depois de abertas por índios e camponeses, implementadas pela população branca.

As ideias do positivismo heterodoxo e do Exército como força salvadora da Nação eram incutidas na população também por meio de manipulação de imagens. Fotos da época sugerem duas realidades: uma com os índios nus sugerindo os primeiros contatos, exibindo emblemas nacionais e aludindo à necessidade de civilização; outra de índios vestidos, junto à bandeira nacional e símbolos de progresso fazendo referência ao caminho certo que estava sendo aberto pelo Exército.

A imagem de Rondon e sua equipe era visivelmente associada ao herói progressista desbravador preocupado com a defesa do território, suas fronteiras, povoação e desenvolvimento econômico. Tal imagem de pioneirismo é típica de discursos colonizadores, o descobridor, *the finder keeper*, é associado em geral a um cientista que domina uma terra “abandonada”<sup>57</sup> e com sua sabedoria descobre seus tesouros, de valor ignorado pelos povos nativos. Tal construção da consciência do “valor” como pretexto para a propriedade (capitalista) legitima o ato de apropriação do colonizador.

O desbravador salva a sociedade primitiva, seu conhecimento ocidental resgata tesouros que caíam no esquecimento, como ouro, petróleo, diamantes. Trata-se do enaltecimento de um pioneirismo produtivo e criativo – em busca da revelação de alguma “verdade perdida” – do qual os “povos primitivos” não são capazes, possuindo apenas o “irracionalismo e seus instintos perigosos”.

Voltando ao SPI, observe-se que seu lema abrangia civilizar os sertões, tornar o território economicamente explorável e demarcar as fronteiras da Nação, que ganhava o status de um indivíduo coletivo e homogêneo do qual as diferenças deveriam ser excluídas. Também a atuação do SPI efetivou-se em conformidade com os interesses econômicos do momento, uma vez que seus postos e delegacias eram distribuídos de acordo com as verbas e interesses da expansão da fronteira agrícola.

Nesse período muitos índios tiveram seu reconhecimento como indígenas negado e suas aldeias transformadas em centros agrícolas. Além disso, os bens indígenas (terras, recursos naturais e mão de obra) ganham, desde o início, uma dimensão de suporte do aparelho governamental.

---

<sup>56</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 160.

<sup>57</sup> Haja vista filmes como Ave do paraíso; A queridinha do vovô; Narciso Negro; O rei e eu e Lawrence da Arábia.

Em 1931 o SPI é anexado ao recém criado Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (Decreto 19670 de 4/1/1931) e teve suas atividades reduzidas, em especial quando passou a integrar a Inspeção Geral de Fronteiras.

Em 1934 implementa-se na questão indígena a nova Constituição que de nova tinha somente a data, uma vez que continuou a refletir os interesses de formação de uma unidade nacional negando qualquer tipo de diversidade que pudesse ameaçar tal unidade. Nesta data tem-se a primeira menção constitucional à existência de índios no país, a qual dispõe que compete privativamente à união legislar sobre a incorporação de silvícolas à comunhão nacional (art. 5º, XIX, m).

A expressão silvícola, ou seja, habitante da selva, havia sido introduzida pelo Código Civil de 1916 (Lei n.º 3.071, de 1º de janeiro de 1916), como representação de um conceito de “índio” ainda não assimilado à sociedade envolvente. Na qualidade de “silvícolas”, os índios eram incluídos entre os “incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer”, posição onde também se encontravam os pródigos e os jovens entre 16 e 21 anos (art. 6º).<sup>58</sup>

A incapacidade, portanto, seria transitória assim como a condição de indígena que era tida como uma identidade transitória que progrediria ao trabalhador rural e quiçá ao cidadão urbano.

Em 1936 um Regulamento<sup>59</sup> do SPI sistematizava as ideias que orientavam a atuação do Sistema: “nacionalizar os selvícolas” e incorporá-los à Nação como guardas de defesa de fronteiras; implementação de um regime de “evolução mental” para melhor aproveitar “os dotes naturais da raça no que diz respeito à qualidade do seu caráter; educação para incorporação; desenvolver nos índios, em especial os habitantes de áreas de fronteira, sentimentos morais e cívicos de nacionalidade brasileira (art. 1º, b; art. 2º e das Disposições Gerais art. 44).

Tal Regulamento ressalta que ainda não estava superada a noção de que com o contato com os brancos os índios progrediam em seu estágio social e se aproximavam da civilização ocidental à sua direita na linha evolutiva – todavia, sabe-se que tal evolução nunca seria equiparada à branca, mesmo porque não se poderia correr o risco de ter que entregar-lhes definitivamente suas terras.

O sucesso de contato com um grupo era mensurado, entre outras evidências, pelo caráter não bélico dos povos e pela possibilidade de manipulação de sua situação de infância social. Porém,

É interessante notar a ambigüidade de tratamento, já que os imbeles eram também os potenciais guardas das fronteiras porque dotados de características

<sup>58</sup> LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte**: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 13.

<sup>59</sup> Regulamento aprovado pelo Decreto n.º. 736 de 06 de abril de 1936. Apud LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 162.

guerreiras inatas. Uma hipótese possível é a de que o Exército não contasse à época com os meios de penetração nas regiões interioranas de acordo com suas pretensões de controle territorial, e que a militarização do SPI viesse a servir também a um mais estreito trabalho de territorialização dos poderes de Estado.<sup>60</sup>

Os índios passavam por sessões de culto à bandeira e ensinamentos de história do Brasil realizados por núcleos militares que tinham a tarefa de nacionalizar as fronteiras além de desenvolver e policiar os sertões habitados por índios.<sup>61</sup> Havia também os militares de postos de fronteira responsáveis por atrair para o território brasileiro povos indígenas que habitassem regiões limítrofes entre os países. Tal atração – com fins de potencializar a atividade de defesa das fronteiras a ser realizada pelos próprios índios – era atingida, entre outros métodos, com a distribuição de presentes.

Essa prática foi difundida não somente na região de fronteiras como também na atração de índios “arredios” para regiões estratégicas no quesito povoamento.

Dádivas para o domínio, seu fornecimento [dos presentes] seria sustado na medida da aproximação às unidades locais do SPI e do estabelecimento de relações clientelísticas com a administração, revertendo-se aos índios o ônus de sustentar suas novas necessidades.<sup>62</sup>

A Constituição de 1937 não escapou às influências ultraconservadoras do nazismo e do fascismo e, em que pese prever tratamento às terras indígenas, deixou no vazio o tratamento às populações indígenas. A Constituição não tratou da identidade dessas populações sequer quanto a incorporação e busca de uma identidade branca, como em 1934. De maneira paradoxal a ausência foi ao que se prestou esta Constituição quanto ao reconhecimento jurídico das identidades próprias indígenas, é preciso que se diga, entretanto, que a ausência de qualquer disposição também é uma posição ainda que não declarada.

O decreto-lei 1.736 de 03/11/1939 subordinou o SPI ao Ministério da Agricultura e intensificou ainda mais a política de tornar os índios úteis para a agricultura do país. A Fundação Brasil Central, criada em 1943 e empenhada neste objetivo, tinha o caráter de restabelecer ao SPI o ideal de localizar trabalhadores nacionais espalhados pelo sertão. Além desse objetivo o período pós década de 40 ficou marcado pela vinculação dos militares aos setores interessados em prospecção mineral.

A visão do assimilacionismo indígena pairou sobre as décadas de 40, 50 e 60. Foi pano de fundo para Constituição de 1946 que, por sua vez, simplesmente repetiu a Constituição de 1934 e, em 1957, permeou o primeiro instrumento internacional, a

<sup>60</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 166.

<sup>61</sup> A esse respeito ver Decreto 24.700 de 12/07/1934.

<sup>62</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 167.

Convenção 107 da OIT, visando o mesmo objetivo de proteger e assimilar os povos indígenas e tribais de países independentes.

Com a criação do Parque Nacional do Xingu em 1961 observa-se uma mudança na ação fundiária protecionista com relação ao índio. Ainda que a ideia se apoiasse na criação de uma reserva onde fosse possível aos índios uma aculturação paulatina é possível dizer que surgia um novo padrão no modelo de terras para os grupos indígenas no qual porções maiores de território estavam relacionadas a um direito imemorial passível de demarcação física. Tudo isso, é claro, competindo injustamente com a fronteira agrícola que não cessava de crescer e reivindicar terras.

Em 1967, momento politicamente obscuro para o país, o SPI é substituído pela Fundação Nacional do Índio – Funai, ocasião em que se preparava um novo fluxo de expansão econômica e agrícola rumo ao interior.

Na Constituição de 1967, embora esteja repetido o art. 5º do texto de 34, há uma grande garantia ao incluir as terras indígenas entre os bens da União Federal e reconhecer aos índios o direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes (art. 4. inc. IV e art. 186).

A Emenda Constitucional de 1969 tornou inalienáveis as terras habitadas pelos indígenas bem como nulos e extintos os efeitos jurídicos que tivessem por objeto o domínio, posse ou ocupação de terras indígenas. Curiosamente foi durante a ditadura militar que se observam os maiores avanços até aquele momento. É certo, contudo, que tais avanços refletem os militares direcionando seus interesses menos aos povos indígenas do que ao domínio de suas terras.

Aliás, a política de criação de “reservas” não estava preocupada com a proteção dos indígenas tanto quanto estava com a liberação de suas terras. Não à toa o sistema de confinamento dos índios em reservas bastante menores que suas terras originárias – tendência difundida em especial com o antigo Serviço de Proteção ao Índio – reduziu o limite de diversas terras indígenas visando o velho interesse de implantar novas fronteiras de expansão econômica para o interior e Sul do Brasil.

Em 1973 os legisladores do Estatuto do Índio não pensaram de maneira diversa ao manter viva a política de transitoriedade da condição indígena. A doutrina do assimilacionismo viu-se “aperfeiçoada” diferenciando os índios em “isolados”, em “vias de integração” e “integrados”. Observe-se que tal classificação pressupõe um forte pensamento etnocêntrico. Ao se referir ao índio isolado – classificação ainda utilizada, embora já se fale em índios autônomos – é preciso entender traçar uma perspectiva que indique do que o índio se isola, no caso é a sociedade brasileira ocidental civilizada. Ao se pensar uma política pública para essas populações visando assimilá-las à comunhão nacional pressupõe-se que o isolamento é involuntário e que o Estado fará o melhor para que tais comunidades possam compartilhar de toda a modernidade e progresso que desfrutamos.

Enquanto não integrados os índios eram sujeitos ao regime tutelar a ser exercido pela União através do órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio (Funai). Para a liberação do regime tutelar, que poderia ser requerida judicial ou administrativamente pelo próprio indígena, o Estatuto estabelecia como requisitos a idade mínima de 21 anos, o “conhecimento”(e

não o domínio) da língua portuguesa, a habilitação para o exercício de “atividade útil” (em que consistiria?) na sociedade brasileira, e uma razoável compreensão” dos usos e costumes da comunhão nacional (art. 9.º, incisos I a IV)<sup>63</sup>.

O Estatuto ainda previa a educação indígena voltada para a integração nacional, desconsiderando sua língua e sua cultura o que foi feito também em relação à saúde em que foram desconsideradas suas tradições em processos de curas assim como suas crenças frente à saúde e às enfermidades.

Via de regra os índios eram vistos como naturalmente incapazes, inativos e sem voz, além de o seu desaparecimento também ser entendido como natural. No interior do país os massacres realizados por fazendeiros, seringueiros e mineradores continuavam e nos grandes centros o discurso da integração indígena era visto como a atitude mais correta a ser levada a cabo, de sorte que o desaparecimento seria inevitável.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Conselho indigenista missionário – Cimi. **Outros 500: construindo uma nova história**. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

COCCO, G. e NEGRI, A. **Glob(AL): biopoder e luta em uma América Latina globalizada**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica**. São Paulo : LTr, 2001.

GROSSI, Paolo. **História da Propriedade e outros ensaios**. Trad. Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro, São Paulo Recife: Renovar. 2006.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988**. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 13.

PÉREZ, Antonio. **De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas**. In: Revista de Antropología Experimental n. 1. Disponível em <[http://www2.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0798-29682006000100005&lng=es&nrm=iso](http://www2.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-29682006000100005&lng=es&nrm=iso)>.

SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

TREVOR-ROPER, Hugh. **The Rise Of Chistian Europe**. Nova York: Harcourt Brace Javanovich, 1965.

<sup>63</sup> LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988**. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 16.