

“Que o destino dos índios seja entregue a eles mesmos”: Darcy Ribeiro e o surgimento de um movimento indígena nacional durante a redemocratização do país

Spensy K. Pimentel¹
Clóvis A. Brighenti²

Recebido em: 15/11/2022

Aprovado em: 30/11/2022

Resumo: Darcy Ribeiro esteve presente em um momento crucial para a criação de um movimento indígena de caráter inter-regional no país, em seminário que resultou na criação da União das Nações Indígenas, em Campo Grande, em abril de 1980. Em diálogo com as falas do antropólogo nesse evento e na conhecida polêmica de 1979 com Roberto Da Matta, os dois autores, a partir de suas pesquisas sobre a história do movimento indígena no Brasil, discutem o sentido das ações e pronunciamentos públicos de Darcy no período da redemocratização do país.

Palavras-chave: Darcy Ribeiro, movimento indígena, redemocratização, União das Nações Indígenas, ditadura militar.

“Que el destino de los indios se entregue a sí mismos”: Darcy Ribeiro y el surgimiento de un movimiento nacional indígena durante la redemocratización del país

Resumen: Darcy Ribeiro estuvo presente en un momento crucial para la creación de un movimiento indígena de carácter interregional en Brasil, en un seminario que resultó en la creación de la Unión de Naciones Indígenas (UNI), en Campo Grande, en abril de 1980. En diálogo con los discursos del antropólogo en este evento y en la conocida polémica de 1979 con Roberto Da Matta, los dos autores, a partir de sus investigaciones sobre la historia del

¹ Antropólogo e jornalista, professor do Centro de Formação em Artes e Comunicação da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), Porto Seguro, Brasil. E-mail: spensy@ufsb.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7256-9384>.

² Historiador, professor do Instituto *Latino-Americano de Arte, Cultura e História* da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, Brasil. E-mail: clovis.brighenti@unila.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8782-2239>.

movimiento indígena en Brasil, discuten el significado de las acciones públicas y pronunciamientos de Darcy en el período de la redemocratización del país.

Palabras clave: Darcy Ribeiro, movimiento indígena, redemocratización, Unión de Naciones Indígenas, dictadura militar en Brasil.

“May the destiny of the Indians be handed over to themselves”: Darcy Ribeiro and the emergence of a national indigenous movement during the re-democratization of the country

Abstract: Darcy Ribeiro was present at a crucial moment for the creation of an indigenous movement of interregional character in Brazil, in a seminar that resulted in the creation of the Union of Indigenous Nations (UNI), in Campo Grande, in April 1980. In dialogue with the speeches by the anthropologist at this event and in the well-known controversy of 1979 with Roberto Da Matta, the two authors, based on their research on the history of the indigenous movement in Brazil, discuss the meaning of Darcy's public actions and pronouncements in the period of the country's redemocratization.

Keywords: Darcy Ribeiro, indigenous movement, redemocratization, Union of Indigenous Nations (UNI), military dictatorship in Brazil.

Introdução

Em junho de 1979, três anos após o fim de seu exílio ocasionado pelo golpe militar de 1964, a influente revista *Encontros com a Civilização Brasileira* (ECB) publicou uma impactante entrevista com o antropólogo Darcy Ribeiro. Em diálogo com o jornalista Edilson Martins, Ribeiro criticou duramente os antropólogos brasileiros, em particular os ligados ao Museu Nacional, instituição referencial no processo de institucionalização da disciplina no país.

Para ele, as novas gerações de antropólogos viravam as costas para a tradição etnológica construída desde a obra de Curt Nimuendaju e se limitavam a fazer um “trabalho de ilustração de teses estrangeiras”, “de qualquer Lévi-Strauss, de qualquer teórico boboca, francês ou norte-americano. Ilustram essas teses com exemplificações locais” (Ribeiro, 1979, 93). Tratava-se, resume ele, de um “puxa-saquismo” de “teorias da moda”, passageiras, numa lógica de “cavalo de santo”: “Porque são caras por cuja boca está falando Lévi-Strauss, ou qualquer inglês que esteja na moda” (idem, 94).

Ribeiro seguia criticando o que considerava um descaso do Museu Nacional com a etnologia indígena – instituição de referência na pós-graduação em Antropologia, desenvolvida por pessoas com as quais ele tivera extrema proximidade, como é o caso de Roberto Cardoso de Oliveira – seu assistente, nos anos 50. Foi no Museu Nacional que surgiu o primeiro mestrado em Antropologia no Brasil, em 1968 (Laraia, 2008).

O ponto central da crítica, contudo, sinalizava um momento de ruptura geral de Ribeiro não com a antropologia, mas com a academia de forma geral, rumo à carreira política e a educação, como já notaram observadores como Roque de Barros Laraia (2008). Ele cobrava, na entrevista, uma atitude firme dos antropólogos brasileiros frente a uma série de agressões contra os povos indígenas que vinham ganhando força nos meses imediatamente anteriores à publicação.

Ao longo de 1978, a proposta de editar um decreto governamental, estabelecendo o que era chamado pela ditadura de “emancipação” dos indígenas ganhou espaço no debate público nacional. Publicações e eventos organizados pela sociedade civil em geral e também pela academia contestaram aquela proposta que poderia representar um perigo a diversos grupos que, num prazo de dez anos, perderiam seus direitos coletivos às terras. “Na realidade, o que se tentava emancipar eram as terras, que seriam postas no mercado”, escreveu Manuela Carneiro da Cunha, uma das antropólogas que, à época, dedicou-se fortemente a articular a oposição ao decreto (2009: 245).

Entre 1978 e 1980, os povos indígenas do Brasil viviam um período de tensão: em meio ao pleno ocaso do regime militar, os ataques a eles se intensificavam, com assassinatos de lideranças e iniciativas de grande impacto sobre diversas populações, como é o caso das Hidrelétricas de Itaipu e Tucuruí.

A rejeição geral à proposta da emancipação indígena gerou um boom de novas iniciativas de defesa dos direitos indígenas: em 1978, a Comissão Pró-Índio (CPI) e a Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY); em 1979, a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai) e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) (Pimentel, 2015).

Mortes de lideranças indígenas (e também de missionários do Conselho Indigenista Missionário) já vinham ocorrendo desde meados da década de 70. O livro organizado por Souza *et al.* (1981: 37) apresenta os assassinatos de maior repercussão: em Mato Grosso, o bororo Simão Cristiano e, junto com ele, o padre Rodolfo Lunkenbein (15/7/1976); na Bahia, o líder pankararé Angelo Pereira Xavier (26/12/1979); no Paraná, o kaingang Angelo Cretã (29/01/1980).

Os conflitos envolviam, invariavelmente, iniciativas de ocupar as terras indígenas,

utilizar seus recursos, como a madeira, ou instalar empreendimentos como usinas hidrelétricas. Os Parakanã do Pará, por exemplo, chegaram a ser deslocados quatro vezes por conta da construção da Transamazônica e da usina de Tucuruí, sofrendo com epidemias e assassinatos (Souza *et al.*, 1981: 26-7).

A Funai ficava vinculada ao Ministério do Interior, comandado por Mário Andreazza. Era “uma raposa para cuidar de um galinheiro”, segundo Souza *et al.* (1981: 17): o organismo encarregado de defender os povos indígenas subordinava-se ao órgão que articulava as grandes obras de infraestrutura e projetos de colonização. Presidente da Funai a partir de novembro de 1979, o coronel João Carlos Nobre da Veiga fora chefe da segurança da estatal Vale do Rio Doce.

Foi nessa entrevista de 1979 que Darcy Ribeiro formulou a conhecida “teoria do bombardeio em Berlim”: era impossível, alegava ele, imaginar que se poderia estudar os povos indígenas no Brasil, “a frio”, como “cobaias”.

O objetivismo cientificista é tão burro para com o índio, é como se alguém decidisse estudar em 1945 a forma da família alemã e a moral alemã em Berlim. Em Berlim, 1945, debaixo das bombas, destruída dia e noite, não havia condição nenhuma de se estudar a forma nem a moral da família alemã (...). Os índios brasileiros estão vivendo como quem se encontra debaixo de um bombardeio (Ribeiro, 1979, p. 95)

Como sublinha Mattos (2007), a crítica de Ribeiro se inseria numa defesa mais ampla de uma postura intelectual combativa e avessa à acomodação, de uma “ciência engajada” (Ribeiro, 1980, p. 216):

O intelectual dos povos que fracassaram, como o nosso, está desafiado a entender os mecanismos através dos quais nós, brasileiros, nos reproduzimos através dos séculos, na fome e na ignorância, para que uma minoria insignificante que nos maneja e despreza se reproduza na abundância. E estamos desafiados, sobretudo, a incitar o povo a promover a transformação social, tanto urdindo utopias de nossos melhores futuros possíveis, como buscando os caminhos de sua concretização (idem, p. 214).

O antropólogo não somente provocava seus pares, mas realizou, em algumas de suas obras, um escrutínio geral a respeito da intelectualidade brasileira:

a intelectualidade atuando em conivência com os interesses da ordem desigualitária e da manutenção da dependência e tendo como matriz inspiradora a erudição européia, produziu nada mais que uma consciência ingênua, alienada e alienante. Suas criações não são discursos próprios sobre a realidade circundante elaborados à medida que esta vai sendo diretamente percebida e expressa em suas variações. Seu discurso típico é uma reelaboração com materiais exemplificativos locais de compreensões alheias alcançadas em outra parte e concernente a outros contextos (Ribeiro, 1985, p. 156, apud Mattos, 2007, p. 306)

Em setembro de 1979, a revista ECB publicou uma longa carta de Roberto Da Matta, uma das estrelas nascentes do Museu Nacional, em que ele contra-atacava Ribeiro, fazendo uma defesa ferrenha da institucionalidade acadêmica e reclamando do que percebia como “populismo indigenista” e imposição de uma “ideologia”. Da Matta, que afirma não querer ser “político profissional” e acusava Ribeiro de querer “salvar” os índios fazendo um trabalho de “denúncias”:

Por tudo isto, penso que minha Antropologia não depende de nenhuma condição política ou ideológica. Como disse antes, ela é sua própria ideologia. (...) Recuso-me, pois, a aceitar o seu chamamento de submeter minha antropologia à ideologia (Da Matta, 1979, p. 90).

Em sua resposta a Da Matta, publicada na mesma edição da revista, Ribeiro sublinhou o sentido principal de suas afirmações na entrevista anterior. E não se tratava de uma picuinha cortês, como fica claro em vários trechos: o que ele cobrava dos antropólogos era compromisso político com os indígenas naquele momento político tão delicado. As reclamações que ele tinha feito, diz ele, continuavam “todas no ar”:

Sou, talvez, demasiadamente ambicioso, para com os jovens antropólogos brasileiros. Que fazer? Quisera para o Brasil uma antropologia descolonizada. Se possível, uma antropologia tão boa no plano humanístico que trate logo de devolver aos índios o que apreendeu deles (...), uma antropologia sem conivência com o despotismo (Ribeiro, 1979, p. 94).

Contraposta à carta de Da Matta, a resposta de Ribeiro, bem como suas demais declarações públicas no período, mostram que, a despeito de alguns antropólogos

compreenderem o sentido das falas dele como uma espécie de “dor de cotovelo” por ele haver perdido uma posição de destaque na disciplina durante o período em que estivera no exílio (Laraia, 2008), o cerne do que ele propunha estava muito além de eventuais disputas pessoais.

Passados 43 anos da polêmica, é em trechos da entrevista de 1979 que parecem ter passado despercebidos por Da Matta e seus congêneres que podemos perceber o cerne dos rumos efetivamente tomados por Darcy Ribeiro nos anos que se seguiram. Logo após utilizar a metáfora do bombardeio em Berlim, ele repete suas críticas à “atitude anticientífica” de quem não se interessa pelo destino, a opressão ou a condição de vivência dos povos indígenas:

Isso em grande parte se explica porque a ciência é uma atitude charlatanesca, uma postura de gente que escreve discursos uns para os outros, com a finalidade de fazer sua carreirinha, e que o compromisso com a verdade é muito mais formal do que verdadeiro (op.cit., 95).

Qual é a saída, então, pergunta o entrevistador? Ao que Ribeiro responde, inicialmente, que se trata de formar “mais antropólogos com atitudes melhores”, bem como novos missionários com o perfil que o Cimi vinha formando. Mas, pondera o antropólogo, como que pensando melhor, “é improvável” que isso aconteça:

Então a única coisa que pode salvar os índios são os próprios índios. (...) Que o destino dos índios seja entregue a eles mesmos. O caminho é o que o Cimi está fazendo: reunir chefes indígenas para conversar uns com os outros, para tomarem consciência, e assumir suas comunidades. No dia em que isso ocorrer ficará muito incômodo ser funcionário da Funai. Porque um índio estará perguntando: e esse touro que você vendeu? Vendeu por quanto? E o que fará com esse dinheiro? Atualmente nenhum índio pode perguntar isso a ninguém. Porque muitas vezes o funcionário da Funai é um todo-poderoso, que decide que será vendida a floresta tal, ou arrendada a terra tal, e que o dinheiro vai para Brasília e que o sr. general diretor em Brasília decidirá o que fazer.

A essa argumentação sobre a necessidade de articulação política se segue um trecho final sobre a inevitabilidade de a discussão envolver questões financeiras e contratação de funcionários das próprias comunidades. A partir de sua experiência no

Peru, tendo entrevistado 60 professores bilíngues indígenas, segundo ele, Ribeiro argumenta que esse é um dos caminhos que ele enxergava:

Eu acho que em nenhum posto indígena deve haver qualquer funcionário que não seja índio. (...) diante da política da Funai, que destina parte substancial de sua dotação para funcionários civilizados, nada mais justo que o índio também tenha seu salário. Muita gente fica assustada com a ideia, muito romântica, de que o índio tem que ficar lá preservado (...) Lá [no Peru] havia a hipótese também que isso era muito deformante: um índio ter um salário onde ninguém tem salário monetário. Ter um salário fornecia um poder muito grande (...), um capitalismo indígena em que esse índio virava dono da tribo. A conclusão a que cheguei é que os benefícios são maiores que os malefícios. O índio que chegou a uma posição qualquer, de professor, de funcionário, porque tinha uma certa habilidade, é o melhor intermediário com a civilização do que alguém da tribo, que ali se encontra, sem sair. (...) A pessoa mais capaz de defender o índio contra o invasor é o próprio índio. Só o fato de o índio saber fazer conta impede que ele seja explorado de uma forma incrível. (idem: 98-9).

Reação ao bombardeio: a União das Nações Indígenas

Ainda em 1980, as ameaças contra os povos indígenas em todo o Brasil fomentaram uma iniciativa de união em nível nacional. Tudo começou com um grupo de indígenas de várias partes do país que se encontravam em Brasília para estudar – eles propuseram a criação da Unind (União das Nações Indígenas), com sigla posteriormente alterada para UNI, como veremos adiante (Cedi, 1981: 38; Suess, 2012: 27).

A UNI, por fim, foi criada entre os dias 7 a 9 de junho de 1980, durante reunião indígena em Campo Grande, inicialmente com a sigla “Unind”, tendo como presidente o indígena Terena Domingos Veríssimo (Porantim, 21, 1980, p.5). Porém, foi no final daquele mês, nos dias 26 a 30, que a Unind foi formalizada como organização de todos os povos indígenas no Brasil, durante a XIV Assembleia Nacional de Chefes Indígenas, realizada em Brasília, com presença de “54 líderes de 25 povos.” No encontro fizeram-se presentes diversas mulheres indígenas, dentre elas as kaingang Divaldina Luiz e Ana Maria Jacinto (ambas de Santa Catarina) (Porantim, 21, 1980, p.3).

Entre os dias 26 e 29 de abril de 1981 foi eleita a nova diretoria da UNI. Domingo Veríssimo deixou a presidência da organização, em seu lugar foi eleito Marcos Terena (27 anos, estudante de Administração na Universidade de Brasília – UNB). Álvaro Tukano foi eleito como vice presidente e Lino Cordeiro Miranda, como secretário. O encontro que resultou na eleição foi realizado em São Paulo, com representação de 32 povos. Foi promovido “pelos entes de apoio à questão indígena e coordenado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI)” (Cimi, 1981, p.12).

A União das Nações Indígenas é resultado do acúmulo de forças do movimento indígenas brasileiro, que, desde 1974, havia rompido com as práticas da tutela por meio de atividades políticas coletivas denominadas assembleias indígenas. Outro contexto que contribuiu com a criação da UNI foi o processo de anistia: embora assinada como lei em 1979, já havia permitido o regresso de intelectuais que estavam exilados bem como a criação de organizações da sociedade civil como as CPIs e UNIs, além de movimentos sociais e sindicais.

Se, para a sociedade civil foi permitida criação de associação política, isso não ocorreu com os indígenas. Por força do regime tutelar aplicado a todos os povos indígenas, desde 1916, eles não podiam criar organização civil sem a permissão da Funai. Assim que anunciaram a criação da UNI, os indígenas passaram a sofrer represálias por parte da Funai. Domingos Veríssimo denunciou que “da mesma forma que os operários estão proibidos de criar a Confederação Geral dos Trabalhadores e que a União Nacional dos Estudantes (UNE) está na ilegalidade, já houve repressão e tentativa da FUNAI para desestabilizar os índios alegando que a entidade é ilegal porque só a FUNAI pode representar os índios”. (Verissimo, 1980). O Cel. Ivan Zanoni Hansen, diretor do Departamento de Planejamento Comunitário - DGPC/Funai falou em nome do órgão indigenista afirmando que os indígenas não podiam criar organização: “A entidade é ilegal porque só a FUNAI pode representar os índios” (Porantim, 21, 1980, p.5). A UNI não pôde ser registrada, “foi considerada pelo último governo militar como uma inspiração secessionista e contrária à unidade nacional.” (Pacheco de Oliveira, 2010, p.40).

Os militares no governo já haviam tentado impedir a realização das assembleias indígenas por meio da intervenção direta nos locais de realização delas ou impedindo os indígenas de se fazerem presentes. A VII Assembleia dos Chefes Indígenas, que

ocorreria entre 7 e 9 de janeiro de 1977 na aldeia Surumu (RR), ficou prejudicada porque “a Funai, por meio da Polícia Federal interrompeu e suspendeu a reunião dos tuxauas. A partir daí começou um clima crescente de repressão para impedir a organização dos povos indígenas da região” (Cimi, 2001, p. 127).

A segunda tentativa de impedir a os encontros ocorreu em 1979, no mês de outubro, durante a XIII Assembleia dos Chefes Indígenas, em Sergipe. Inicialmente a Funai tentou impedir a participação dos indígenas no Nordeste. Não conseguindo tal feito, buscou infiltrar-se no movimento. De acordo com o Boletim do Cimi, o coronel Hércio Gomes, da divisão de Segurança e Informação do Ministério do Interior, e os antropólogos da Funai Delvair Melatti e Sidney Possuelo queriam participar da assembleia. Apesar da negativa dos líderes indígenas, assim que os trabalhamos iniciaram, os três sujeitos apareceram.

Depois de uma discussão entre eles é que permitiram sua presença, “*apenas no relato da realidade*”. Posteriormente ficaram sabendo que perto dali estava uma Veraneio de placa AO-0844 Aracaju, com quatro agentes da polícia federal, com um sistema de transmissão que captava e gravava as mensagens transmitidas pelo coronel. “Tudo pronto para uma intervenção na ilha, diziam eles. A espionagem eletrônica e o aparato bélico montado pela repressão denunciam a falsa abertura do regime vigente” (Boletim do Cimi, 63, 1980, p.4).

As assembleias de chefes indígenas tiveram início em abril de 1974 em Diamantino (MT), inspiradas nas assembleias indígenas que ocorriam na região de Cauca, na Colômbia. Até 1980, ano da criação da UNI, ocorreram 35 assembleias em diferentes regiões do Brasil. Na análise das assembleias realizadas até 1984, o tema “terra” aparece 758 vezes, demonstrando ser a principal demanda e a prioridade dos povos. Na sequência aparece o tema “saúde”, com 704 menções, seguido de “educação”, com 474, e, em quarto, o tema da “autodeterminação e organização”, com 152 menções (Moura, 2021).

Campo Grande, abril de 1980

Para compor o seguinte segmento, baseamo-nos em um relatório do 1º Seminário de Estudos Indigenistas de Mato Grosso do Sul, ocorrido em Campo Grande,

entre 16 e 19 de abril de 1980. Na ocasião, além de lideranças indígenas expressivas da época, como o guarani Marçal de Souza e o xavante Mário Juruna, estiveram presentes intelectuais não indígenas como Darcy Ribeiro, Carmen Junqueira e Affonso Romano de Sant’Anna. Ao final do evento, os participantes decidem pela criação da comissão organizadora do que, nos meses seguintes, viria a resultar na UNI.

O relatório do seminário é um documento datilografado de 88 páginas com transcrições de parte das falas ocorridas no evento e consta do acervo do Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados. Foi localizado, inicialmente, até onde tenhamos notícia, pelo pesquisador Sidiclei Roque Deparis, autor de pesquisa de mestrado em História sobre o surgimento da UNI (Deparis, 2007).

O Mato Grosso, como se sabe, teve importância fundamental na carreira de Darcy Ribeiro em sua primeira fase, quando se dedicou a produzir estudos etnológicos. Em sua conferência durante o seminário de 1980, bem como em depoimentos posteriores (Grupioni; Grupioni, 1997), Ribeiro passou boa parte do tempo desfiando suas histórias sobre os grupos indígenas presentes no sul de Mato Grosso – território que, naquele momento, havia sido transformado no mais novo estado da federação, Mato Grosso do Sul, havia poucos meses.

Nesses apontamentos a respeito dos diferentes povos do sul de Mato Grosso, podemos perceber a consonância com a defesa que o antropólogo vinha defendendo de uma “ciência engajada”. Ele menciona não apenas os dados relacionados a sua experiência de campo, em nível local, e as características etnológicas dos povos, por assim dizer: faz também uma apreciação crítica das péssimas situações vividas por essas populações no contexto regional. Dedicaremos algumas linhas a essa apreciação porque ela se mescla com a exaltação que o antropólogo faz da iniciativa de criação de um movimento indígena articulado nacionalmente.

Em primeiro lugar, Ribeiro saúda efusivamente os Kadiweu, povo que o acolhera pouco mais de 30 anos antes. Digno de nota é o fato de que um dos representantes desse povo presentes ao evento era o líder João Príncipe, figura de destaque nos relatos de Ribeiro sobre suas pesquisas nos anos 40 (cf. Ribeiro, 1950).

Em alusão à então recente criação de Mato Grosso do Sul, desmembrado de Mato Grosso em 1978, Ribeiro provoca os participantes do evento, sobre qual seria o sentido da fundação dessa nova unidade federativa:

Mas eu gostaria de perguntar: um Estado pra quê? Um estado para que a gente daqui continue vivendo tão mal? Um estado pra quê? Pra fazer como estes prédios em Campo Grande, pra ser orgulho deste progresso-reflexo, um Estado para que daqui também o Brasil continue tão atado, tão dependente das multinacionais? Para que um Estado no Sul de Mato Grosso? Eu me congratulo – eu quero que este estado exista, eu quisera que este Estado fosse uma promessa de alguma coisa nova, que este estado tivesse um compromisso com a lealdade, para com as gentes de quem vocês herdaram estas terras e que também tivesse lealdade com a gente mais humilde daqui. Vocês tem 300 Km² – herdaram da invasão portuguesa. Quanto hectares têm os índios, o que herdaram os que abriram as terras, em muito sentido deram ao Brasil, a vocês e ao Estado; o Brasil foi leal a eles até agora? Mato Grosso foi leal aos seus índios? Em que medidas? Numa medida bem curva, numa medida bem medíocre, numa medida bem sorrina. É tempo de começar a mudar, vocês que começam a fazer o novo estado. É tempo de tentar construir uma vida nova, é tempo de ser digno, é tempo de ter vergonha - mas, antes de aprofundar, deixo dizer alguma coisa que vão tornar mais claro o meu discurso e que vocês podem considerar provocativo e que eu acredito que seja apenas incitador. Eu quero aqui uma sociedade solidária, eu quero aqui uma província velha do Brasil, eu quero aqui florestas e vegetações mais defendidas, eu quero aqui a fauna original mais defendida, mas eu quero aqui sobretudo seres humanos vivendo melhor, eu quero aqui a vida mais solidária e é isto que eu estou pedindo nesta noite (...)³

Em seguida, Ribeiro saúda Marçal de Souza e os Guarani, essa gente “misteriosa”, estranha”, “da mais alta espiritualidade”. “Não há nada mais alto que eu conheça que a mente guarani”, diz ele (Relatório, p. 44). Passa, então, aos Terena, ressaltando a injustiça cometida contra eles pelos colonizadores:

Quanta obra há nesse Mato Grosso terá a mão Terena, Guaná ou Terena, que designo o meu povo, que no final é a gente que ajudou a vocês. O que vocês têm no fundo de cada fazenda, quem preparou as pastagens, quem estendeu os aramados, quem construiu as casas foi a mão Terena e ainda hoje é a mão Terena quem constrói a prosperidade deste Estado. E o que é que vocês deram aos Terenas? Vocês sabem que os Terenas que eram donos de tudo isso aqui porque estavam aqui muito antes, ou qualquer um deles

³ A pontuação da transcrição foi adaptada pelo autor do artigo, buscando coerência expressiva.

que estivesse. Vocês sabem que os Terenas têm em média 2 hectares por pessoa, ou seja, alguns se apropriaram desse estado inteiro e converteram os Terenas em proletários rurais que, não podendo viver de um pedacinho de terra – que, em alguns lugares, são 5 Terenas por hectare –, têm que se oferecer por uma mão de obra barata, procurando uma changa em algum lugar para poder sobreviver. Esta gente o fez com o seu trabalho, com o seu esforço, com seu suor e seus músculos. Essa gente está aumentando um número, os Terenas, o que eles já têm não dá para eles.

Ribeiro fala, em seguida, sobre os Guató, ressaltando a peculiaridade de que, hoje, os tesos (aterros agricultáveis, para fugir às cheias) construídos secularmente por esse povo canoeiro no Pantanal estão ocupados pelos fazendeiros, enquanto eles, diante da distribuição generalizada das terras do estado para os colonizadores, terminaram por ficar sem nenhuma terra para si.

Isto não é de matar de vergonha? Se isto não é de matar de vergonha para políticos que começam a atuar em Mato Grosso, Mato Grosso do Sul. Eu espero, eu peço, eu imploro, eu falo e reclamo tudo que é dos Guatós, são seu território. As outras tribos que estavam situadas no território tiveram graças a Rondon, a Altair Barbosa e a outrossim ao velho SPI, seus territórios marcados, ainda que fartos, ainda que pequenos. Os Guatós não pediam nada, porque estavam no seu barco. Os Guatós podiam estar em qualquer lugar, porque Mato Grosso não era terra de ninguém, hoje Mato Grosso é terra de uns poucos que o possuem inteiro, é preciso tomar um pedacinho de Mato Grosso, um pedacinho pequeno para ter os Guatós, para que eles tenham aonde deter o seu barco e plantar um pé de milho e comer a sua espiga de milho. Isso estou pedindo a você, dignidade, lealdade de ser capaz de pressionar os poderosos para que o Guató tenha essa coisa tão pequena e tão essencial que é o seu teso, o lugar onde voltar depois de navegar e pescar, o lugar onde os Guatós dispersos possam se juntar (...)

Ribeiro menciona ainda os Xavante, lembrando que, durante muitos anos, toda a área entre o Araguaia e o Xingu e o Rio das Mortes era de seu uso exclusivo. “Ninguém entrava lá”, conta ele. “Num determinado momento depois de anos de tentativa, de persuasória, eles baixaram as armas e aceitaram o convívio com a civilização” (Relatório, p. 47).

Nos anos seguintes os Xavantes aprenderam a lição terrível que eles foram convertidos em invasores das que sempre viveram naquele território enorme. Mato Grosso começou a dar em lasca de 50, 100 e 80.000 hectares a experientes fazendeiros e eles foram sendo acudados, acudados cada vez mais num território menor, até algum tempo atrás os índios Xavantes decidiram acabar com o brinquedo. E só quando os índios decidem acabar com a brincadeira, só quando os índios deixam de pedir, deixam de implorar, deixam de pensar que podem receber caridade, só quando decidem brigar, quando eles se pintaram de vermelho e preto e começaram a brigar, então o Estado levou a sério e promete agora – ainda uma promessa, uma promessa que o [Mário] Juruna vai cobrar, cobrar seriamente – devolver a eles o que sempre foi deles e reconhecer que o invasor não são eles que sempre viveram ali, o invasor é que tomou suas terras.

E o antropólogo prosseguiu. Falou ainda dos Kadiweu, falou de acontecimentos àquela época recentes, como a morte do líder kaingang Angelo Cretã. Rememorou a luta contra o projeto da “falsa emancipação”, alertou para a possibilidade de surgimento de novas propostas dos governos ainda mais ardilosas. E, pedindo licença, incentivou os indígenas presentes a lutar por seus direitos:

De um lado, para terminar, eu peço aqui, aos índios, que me permitam dizer uma coisa ousada, vocês tiveram a capacidade de sobreviver debaixo de uma guerra terrível, a que outros povos não sobreviveriam. Vocês sofreram guerras de extermínio, escravização, enfermidade, contaminação propositada por varíola, exploração econômica, opressão, desapropriação e sobreviveram. Que direito, e que autoridade tenho eu de dar um conselho a vocês? Vocês é que sabem sobreviver, e vocês vão sobreviver.

Mas uma coisa eu queria ponderar: tenham bem claro que ninguém dá nada ao índio, nada. O que pode garantir alguma coisa ao índio é a Lei, e a Lei está ao lado de vocês. O funcionário da Funai é empregado de vocês, e empregado da nação. Por nosso nome, dar a vocês, o que vocês têm direito, não é nem um paizinho não, não é nenhuma mãezinha não, não faz caridade, ao contrário (...) (Relatório, p. 52)

Na sequência do evento, ganha força a discussão sobre as estratégias para enfrentar as contínuas ameaças que surgem a partir da esfera federal, em Brasília, bem como dos governos estaduais. Um jovem representante da Associação Nacional de Ação

Indigenista (Anai) em Brasília, Gustavo Lins Ribeiro, explica o que significava a iniciativa e qual vinha sendo sua linha de ação. Darcy Ribeiro frisa, contudo, a necessidade de se criar uma entidade própria dos indígenas.

Eu acho que é muito importante a idéia de se criar uma Associação indígena, a ideia que eu tenho disso e que eu tenho repetido muitas vezes, é a seguinte: só os índios podem salvar os índios. Não há Funai, não há Anai, não há ninguém. Só os índios, os índios são capazes de assumir o comando de si mesmos, o autogoverno (...). Eu creio que o sentimento indígena, hoje no continente inteiro, é esse sentimento. Eu vi e conversei com índios de todas as Américas, de todos os índios, o que eu sinto é isto: que eles têm que chegar num estado de consciência, de que não podem (...) confiar mais em ninguém. É claro que é desejável que se crie a Associação de Amigos dos índios, estudantis e outras que podem ter algum papel, mas é fundamental que os índios assumam eles mesmos o seu destino, e é preciso para isso que organizem sua própria Associação. (Relatório, p. 64)

Compareceu também ao evento um representante dos estudantes indígenas em Brasília, os quais, dias antes, haviam fundado a associação denominada União das Nações Indígenas (Unind), Idjarrure Carajá. Como ele explicou, então:

(...) fizemos uma reunião para nos unirmos a fim de que combatamos em conjunto, perante a Diretoria da Funai, os problemas que chegam aos nossos ouvidos (...). Foi preciso dar um título a esse movimento, e esse movimento não é causa particular de nós estudantes, mas sim de todos os patrícios índios. Então, assim lançamos o nome como União das Nações Indígenas, com a sigla de UNIND. (...) Mas acontece que não precisamos somente de apoio de entidades e pessoas interessadas. Antes de tudo, precisamos da base sólida, é por essa razão que estamos aqui. Qual seria, no caso, a nossa necessidade? Eu posso mencionar que apoio dos líderes, eu posso mencionar o apoio de cada cacique, para que o nosso objetivo seja desenvolvido com mais intensidade (...). (Relatório, p. 71)

A notícia de que essa articulação tinha se iniciado em Brasília – envolvendo, inclusive, gente de Mato Grosso do Sul, como Marcos Terena e outros quatro estudantes desse povo – reforçou, no seminário, a discussão sobre a criação de uma nova entidade. Marçal de Souza referiu-se diretamente ao tema, em dada altura dos debates, já no último dia do evento, fazendo um apelo para que se chegasse a um encaminhamento:

No final desse seminário, seria em vão que nós, representantes da Nação Indígena do Mato Grosso do Sul, sair desse salão, desse falatório, sem deixar uma solução, uma solução que no futuro muito próximo, venha realmente propiciar condições de sobrevivência ao nosso povo indígena. Por isso pensamos organizar aqui, ao sair desse salão, deixar aqui um marco, um marco, uma organização, uma associação, uma federação indígena genuinamente, autenticamente indígena, dirigida por índio. Por que só o índio, sentando com os seus líderes, debatendo os seus problemas e levando aquele direito que seria então a Funai, ao Presidente da República, ao público brasileiro, para que sinta o problema do índio. Por isso, nós, os representantes das aldeias do Sul de Mato Grosso, tomamos a atitude enérgica de nos organizarmos em associação ou federação indígena. Que venha defender a causa indígena, pelo índio, é o índio que sente o seu problema tal qual é. Vocês no Brasil, no ambiente de vocês, na organização de vocês, vocês têm vereadores, deputados estaduais, têm senadores, deputados federais. Quando realmente sente o problema brasileiro, ele grita, ele fala, ele vai à imprensa, ele clama pelo bem-estar do seu povo; assim nós também queremos falar, pelo direito de falar, não mandar alguém falar por nós o nosso problema. Nós queremos falar, discutir o nosso problema, o destino do nosso povo, o povo indígena. Não adianta nós, meus prezados e queridos irmãos índios, responsáveis pelas suas aldeias, sairmos daqui com a nossa cabeça cheia daquilo que ouvimos aqui, aquilo que nós falamos aqui, transmitimos aos estudantes, as autoridades constituídas desta cidade de Campo Grande. Não adianta nada: isso brevemente o vento e o tempo apagará, e ficaremos a ver navios passar ao longe, não adianta. Espero que os caciques representantes de suas aldeias saiam daqui conscientes de suas responsabilidades, cada um de nós saiamos daqui com o nosso coração batendo mais forte, com a nossa consciência cheia de responsabilidade, com a nossa consciência acusando o porquê nós atrasamos essa ideia, porque nós tardamos tanto em gritar, nos mesmos pelo bem-estar do nosso povo. É o direito que nós temos de restaurar aquilo que foi usurpado, o direito que nos usurparam, o povo estranho à nossa tradição, a nossa crença e a nossa organização social. Levemos conosco, saindo daqui, conscientes de que amanhã, no dia de amanhã, seremos um povo organizado, uma nação organizada, que tem base, que tem força, que tem autoridade, que tem, que mantenha respeito, que seja respeitado por aqueles que nos envolvem, o povo envolvente venham respeitar a nossa pessoa, o nosso físico, a nossa família, a nossa organização, a nossa cultura.

O evento terminou sem que um nome definitivo fosse dado à nova entidade. Conforme sugestão dada por Ribeiro, ficou acertada a criação de uma comissão de organização – 13 pessoas foram designadas para participar desse grupo, entre representantes terena, guarani, kaiowa, kadiweu e guató.

No decorrer das discussões, Ribeiro havia sugerido o nome “Irmandade Indígena”, mas o que prevaleceu, nos encontros seguintes, realizados ao longo de 1980, foi União das nações Indígenas (UNI) (Deparis, 2007).

Pouco mais de dois anos depois do evento de Campo Grande, Darcy Ribeiro seria colaborador de mais um fato político de relevância histórica – pela primeira vez, um indígena foi eleito deputado federal. Apesar da vinculação de seu povo ao Mato Grosso, o xavante Mário Juruna candidatou-se pelo estado do Rio de Janeiro, pelo PDT, partido de Darcy Ribeiro, eleito vice-governador, em chapa conjunta com Leonel Brizola. “Depois de Rondon, os índios do Brasil têm pela primeira vez um representante incontestável: Mário Juruna”, escreveu Ribeiro, em prefácio a livro que apresentava o líder indígena (Juruna *et al.*, 1982, p. 7-8).

Referências

- Brighenti, Clovis A.; Heck, Egon D. (org.). O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EdUnila, 2021.
- Carneiro da Cunha, Manuela. “Três peças de circunstância sobre direitos dos índios”. In Cultura com aspas – e outros ensaios. São Paulo, Cosac & Naify, 245-58, 2009.
- Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi). Povos Indígenas no Brasil 1980. Rio de Janeiro/São Paulo, 1981.
- Boletim do Cimi. XIII Assembleia Indígena. Brasília. Ano 9, nº 63, abril de 1980.
- Boletim do Cimi. São Paulo: Os índios se encontram, Brasília, ano 10, n. 71, abr./maio 1981, p.12. Cimi. Outros 500. Construindo uma nova História. São Paulo: Ed. Salesiana, 2001.
- Da Matta, Roberto A. Carta aberta a Darcy Ribeiro. Encontros com a Civilização Brasileira n. 15, set. 1979, p. 81-92.
- Deparis, Sidiclei R. A União das Nações Indígenas (UNI): Contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988). Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.
- Diniz, Eugenio. Um diálogo de surdos: o projeto Calha Norte. Lua Nova 34, 1994.
- Grupioni, Luis Donizete B.; Grupioni, Maria Denise F. Entrevista com Darcy Ribeiro. Horizontes Antropológicos, v. 3, n. 7, 1997.
- Jornal Porantim. 14ª Assembleia de chefes indígenas: uma lição de democracia. Manaus: Ano III, n. 21, ago. 1980.
- Jornal Porantim. Uma raiz nasce no fundo da terra: União das Nações Indígenas contra o capitalismo. É a lei da natureza. Manaus: Ano III, n. 21, ago. 1980.
- Juruna, Mário; Hohlfeldt, Antonio; Hoffmann, Assis. O gravador do Juruna. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.
- Laraia, Roque de Barros. Roque de Barros Laraia (depoimento, 2008). Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getulio Vargas (FGV).

Mattos, André Luis Lopes B. Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982). Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas, Campinas, 2007.

Moura, Marlene Castro Ossami de. As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984). In: Brighenti, Clovis A.; Heck, Egon D. (org.). O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EdUnila, 2021.

Pacheco de Oliveira, João. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, D. A. Tradições e modernidades. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

Pimentel, Spensy K. Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani. Tese (doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Pimentel, Spensy K. Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowá e guarani: os indígenas de MS e a luta pela redemocratização do país. In: Chamorro, Graciela; Combès, Isabelle (org.). Povos Indígenas no Mato Grosso do Sul, Dourados: Ed. UFGD, 2015.

Ribeiro, Darcy. Religião e mitologia kadiuéu. Rio de Janeiro: SPI, 1950.

Ribeiro, Darcy. Antropologia ou A Teoria do Bombardeio de Berlim. Entrevista por Edilson Martins. Encontros com a Civilização Brasileira n. 12, jun. 1979.

Ribeiro, Darcy. Por uma Antropologia melhor e mais nossa. Encontros com a Civilização Brasileira n. 15, set. 1979, p. 93-96.

Ribeiro, Darcy. O papel reservado ao intelectual e à ciência nos países pobres. Encontros com a Civilização Brasileira n. 25, jul. 1980, p. 213-216.

Relatório do Iº Seminário de Estudos Indigenistas. Campo Grande – MS, 1980. Arquivo do Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados /UFGD: Dourados – MS

Souza, Márcio; Bessa, José Ribamar; Juruna, Mario; Megaron; Terena, Marcos. Os índios vão à luta. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1981.

Suess, Paulo. Em defesa dos povos indígenas – documentos e legislação. São Paulo, Loyola, 1980.

Vidal, Lux (coord.). A questão da emancipação. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP n. 1, ago. 1979.

Veríssimo, Domingos. Entrevista ao Jornal Porantim. Jornal Porantim. Manaus: Ano III, n. 21, ago. 1980.