



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO

RAFAEL XUCURU-KARIRI
(CARLOS RAFAEL DA SILVA)

RETOMAR O BRASIL:
UM ESTUDO DAS CARTAS ESCRITAS PELOS POVOS INDÍGENAS NOS ÚLTIMOS
50 ANOS

Salvador
2023

RAFAEL XUCURU-KARIRI
(CARLOS RAFAEL DA SILVA)

RETOMAR O BRASIL:
UM ESTUDO DAS CARTAS ESCRITAS PELOS POVOS INDÍGENAS NOS ÚLTIMOS
50 ANOS

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.

Orientador: Prof. Dr. Clóvis Roberto Zimmermann.

Salvador
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

X8 Xucuru-Kariri, Rafael
Retomar o Brasil: um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos. / Rafael Xucuru-Kariri (Carlos Rafael da Silva). – 2023.
224 p.: il.

Orientador: Prof.º Drº Clóvis Roberto Zimmermann
Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

1. Indígenas – Usos e costumes. 2. Cartas. 3. Estado. 4. Política. I. Silva, Carlos Rafael da. II. Zimmermann, Clóvis Roberto. III. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDD: 980.5

**RAFAEL XUCURU-KARIRI
CARLOS RAFAEL DA SILVA**

**"RETOMAR O BRASIL: um estudo das cartas escritas
pelos povos indígenas nos últimos 50 anos."**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em Ciências Sociais, aprovada em seis de outubro de dois mil e vinte e três pela Comissão formada pelos professores:

Prof. Dr. Clovis Roberto Zimmermann (FFCH – UFBA)
Doutor em Sociologia pela Universität Heidelberg (Alemanha).

Profa. Dra. Bartira Ferraz Barbosa (UFPE).
Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP).

Prof. Dr. Felipe Sotto Maior Cruz (FFCH - UFBA).
Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UNB).

Prof. Dr. Felipe Vargas (FFCH - UFBA).
Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Profa. Dra. Maria das Graças Ferreira (UPE).
Doutora em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Profa. Dra. Rita Gomes do Nascimento (FLACSO).
Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Para Suzane Costa e Benjamim Apoena,
minha aldeia.

AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto de encontros, colaborações e muito trabalho coletivo. Como de praxe, reconheço que os erros e as conclusões são de minha responsabilidade, mas não posso deixar de dizer que este resultado material, a tese propriamente dita, foi construído no ‘andar junto’ aos meus parentes, familiares, parceiros e amigos pelas aldeias indígenas, pela universidade, pelos acampamentos indígenas e pelas burocracias estatais do Ministério da Educação. Por isso, agradeço:

Aos povos e movimentos indígenas, especialmente ao meu povo, Xucuru-Kariri, por terem me formado, auxiliando-me a compreender e vivenciar os difíceis, mas também alegres caminhos de ser Xucuru-Kariri.

À minha companheira, minha amada, minha amiga e exemplo de intelectual, Suzane Lima Costa, por cada conversa, cada leitura de texto, cada gesto de incentivo e de valor imensurável para minha formação. Nossa jornada ao lado do nosso Apoena é a maior fonte de alegria em minha vida. Tenho a esperança de que esta tese possa contribuir para a construção diária do mundo que desejamos criar para o futuro dele. Obrigado, te amo imenso.

À minha mãe, Irene Maria, e à minha irmã, Jéssica Torres, fundamentais em minha vida e em cada etapa da minha jornada de estudos, me apoiando com incentivo e torcendo por meu sucesso. Para ambas, direciono um profundo sentimento de amor e carinho, pois reconheço o valor inestimável de suas presenças em minha vida.

Ao meu orientador, prof. Dr. Clóvis Roberto Zimmermann, por sua generosidade, acolhimento e pelas significativas trocas de saberes.

Aos amigos do movimento indígena, Rita Potiguara, Jerry Matalawê, Taquari Pataxó, Gersem Baniwa, Graça Graúna, Ailton Krenak, Juvenal Payayá e Felipe Tuxá que são fonte de força e inspiração em minha vida.

À Universidade Federal da Bahia (UFBA), em especial à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH), pioneira nas ações afirmativas na graduação e na pós-graduação para beneficiar pessoas indígenas (como eu), negras e/ou pobres; pessoas que precisam construir seu lugar na sociedade brasileira cotidianamente. Nesta casa, formei-me há quase uma década na graduação, para retornar agora concluindo o doutorado. Essa jornada não teria sido possível sem os professores e professoras que me formaram e sempre estimularam a conclusão desse caminho. Agradeço aos professores Alvinho Oliveira Sanches Filho, Maria Rosário de Carvalho, Victória Espiñeira, Cloves Oliveira, Paula Barreto, Maria das Graças Souza, Iole

Vanin, João Carlos Salles e, em especial, à Iara Souza, que inundou uma sala com sua generosidade e força, ficando ao meu lado quando ao redor só havia o racismo que tanto combatemos na universidade.

Às professoras e professores que tive fora de São Lázaro, América César, Jurema Machado, Íris Gomes, Bernard Reiter, José Augusto Laranjeiras, Marcos Luciano, Diosmar Santana, Francisco Alfredo Morais Guimarães e Jamile Santos, bem como a todo o grupo de trabalho de história indígena da Bahia, referências para o profissional que busco ser.

À professora Maria Hilda Baqueiro, parceira de militância e amiga nesse trajeto, pela possibilidade não só de construção desta tese, mas de boa parte da minha trajetória acadêmica e profissional na UFBA.

Aos membros da Banca Examinadora, assim como aos da Banca de Qualificação, pelo respeito, leitura atenta e contribuições que ajudaram a desenvolver significativamente este trabalho.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, ao corpo docente que me formou desde o mestrado e aos servidores técnicos. Em todo o curso, Chauna foi, a cada solicitação, uma servidora paciente e exemplar. Agradeço também aos amigos do corpo discente, no qual encontrei apoio, descontração e incentivo, mesmo na distância imposta pela pandemia da Covid-19. É com muito carinho que me recordo de Deise, amiga para os momentos de raiva, mas também para os de alegria, sempre atenta e generosa nas nossas conversas sobre os desafios na pós-graduação.

Aos colegas, servidores da FCCH, em especial, a Márcia Teles e a Cleide Souza, amigas e grandes incentivadoras da minha formação, pelos momentos de escuta e apoio.

Aos amigos Fabio Merladet, Gabriela Messias e José Carlos Tupinambá pela escuta atenta e por tanto companheirismo.

Ao amigo José Roberto Sobral que, mesmo à distância, foi fundamental para que esta tese existisse. Sua leitura, seus conselhos, diálogos e soluções para os problemas profissionais e acadêmicos me ajudaram a chegar até aqui.

À Shoda, Ucha e Marina, minha família escolhida, pelo acolhimento, pelo amor e cuidado que foram decisivos para a conclusão deste trabalho.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que financiaram este estudo.

RESUMO

No Brasil, os povos indígenas escrevem cartas desde o século XVII, mas essa produção epistolar não recebeu a devida atenção dos analistas políticos, cientistas e formadores de opinião. Nesta pesquisa, apresento e analiso um conjunto de 1000 cartas escritas nos últimos cinquenta anos, presentes no site *As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* - primeiro arquivo digital de correspondências entre esses povos e a sociedade brasileira. Caracterizo o conjunto de documentos por meio da análise de conteúdo, utilizada para compreender quem são os indígenas que escrevem as cartas, para quem são destinadas, quais assuntos são abordados e para que os povos escrevem. Percorro o caminho dessas cartas, em diferentes contextos políticos, analisando como o discurso público dos povos indígenas reivindica suas terras com base em concepções próprias de justiça, retomada, Bem Viver e liberdade, diante de um Estado caracterizado como colonial, tutelador da vontade dos indígenas e voltado para um projeto de morte. Para tanto, mapeio a circulação das cartas e as defino como documentos públicos dos povos indígenas sobre si e sobre as sociedades com as quais convivem, buscando compreender como é viver e morrer sendo indígena no Brasil. Trabalho com os referenciais teóricos de Duncan Ivison (2020), sobre as manifestações dos povos indígenas para as democracias liberais contemporâneas, com as concepções de carta pública de Maria José Bergia (2019) e Suzane Costa (2013), aliadas às reflexões de Ailton Krenak (2015) sobre o lugar dos povos indígenas na sociedade brasileira. Finalizo este estudo demonstrando como a retomada do Brasil pela política se manifesta e se potencializa por meio do fenômeno da comunicação pública entre os indígenas e o país.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Cartas; Retomada; Estado; Política.

ABSTRACT

In Brazil, indigenous peoples have been writing letters since the 17th century, but this epistolary production has not received due attention from political analysts, scientists, and opinion formers. In this research, I present and analyze over 1,000 letters written over the last fifty years on the website *As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* - the first digital archive of correspondence between these peoples and Brazilian society. I characterize the set of documents through content analysis, which is used to understand themselves, who the indigenous people who write the letters are, whom they are addressed to, what subjects are covered, and what they write to. I follow the path of these letters in different political contexts, analyzing how the public discourse of indigenous peoples claims their lands based on their conceptions of justice, *retomada*, *Bem Viver*, and freedom in the face of a state characterized as colonial, guardian of the will of indigenous peoples, and focused on a project of death. To do this, I map the circulation of the letters and define them as public statements by indigenous peoples about themselves and the societies in which they live, seeking to understand what it is like to live and die as an indigenous person in Brazil. I work with the theoretical references of Duncan Ivison (2020) on the manifestations of indigenous peoples in contemporary liberal democracies, with the conception of the public letter by Maria José Bergia (2019) and Suzane Costa (2013), combined with the reflections of Ailton Krenak (2015) on the place of indigenous peoples in Brazilian society. I conclude this study by demonstrating how the *retomada* of Brazil is manifested and enhanced through the phenomenon of public communication between indigenous people and the country.

Keywords: Indigenous Peoples; Letters; *Retomada*; State; Politics.

RESUMEN

En Brasil, los pueblos indígenas escriben cartas desde el siglo XVII, pero esta producción epistolar no ha recibido la debida atención por parte de analistas políticos, científicos y formadores de opinión. En esta investigación, presento y analizo más de 1.000 cartas escritas en los últimos cincuenta años en el sitio web *As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* - el primer archivo digital de correspondencia entre estos pueblos y la sociedad brasileña. Caracterizo el conjunto de documentos mediante el análisis de contenido, que sirve para comprender quiénes son los indígenas que escriben las cartas, a quién van dirigidas, qué temas tratan y a qué se dirigen. Sigo el recorrido de estas cartas, en diferentes contextos políticos, analizando cómo el discurso público de los pueblos indígenas reivindica sus tierras a partir de sus propias concepciones de justicia, retomada, Buen Vivir y libertad, frente a un Estado caracterizado como colonial, guardián de la voluntad de los indígenas y centrado en un proyecto de muerte. Para ello, mapeo la circulación de las cartas y las defino como declaraciones públicas de los indígenas sobre sí mismos y sobre las sociedades con las que conviven, buscando comprender cómo es vivir y morir como indígena en Brasil. Trabajo con las referencias teóricas de Duncan Ivison (2020), sobre las manifestaciones de los pueblos indígenas para las democracias liberales contemporáneas, con las concepciones de Maria José Bergia (2019) e de Suzane Costa (2013) sobre las cartas públicas, combinada con las reflexiones de Ailton Krenak (2015) sobre el lugar de los pueblos indígenas en la sociedad brasileña. Concluyo este estudio demostrando cómo la retomada del Brasil por la política se manifiesta y se potencia en el fenómeno de la comunicación pública entre los pueblos indígenas y el país.

Palabras clave: Pueblos indígenas; Cartas; Retomada; Estado; Política.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Quantidade de cartas enviadas por ano (1972 - 2022).....32

Gráfico 2 - Quantidade de cartas por assunto.....42

LISTA DE SIGLAS

ACIRNE - Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro.
ADPF - Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental.
AGU - Advocacia Geral da União.
AIP - Associação Indígena Potyra Kapoano.
ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista.
APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.
APOINME - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.
ATL - Acampamento Terra Livre.
CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
CIMI - Conselho Indigenista Missionário.
CIR - Conselho Indígena de Roraima.
CNV - Comissão Nacional da Verdade.
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.
COICA - Coordenadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica.
CTI - Centro de Trabalho Indigenista.
DF – Distrito Federal.
ECO - 92 - Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento.
FFCH - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.
FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.
FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas (também chamada de Fundação Nacional do Índio).
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde.
ISA - Instituto Socioambiental.
MUPOIBA - Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia.
NDI - Núcleo de Direitos Indígenas.
OIT - Organização Internacional do Trabalho.
ONU - Organização das Nações Unidas.
PAC - Programa de Aceleração do Crescimento.
PDT - Partido Democrático Trabalhista.

LISTA DE SIGLAS

PEC - Proposta de Emenda à Constituição.

PL - Projeto de Lei.

PT - Partido dos Trabalhadores.

RIO + 20 - Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável.

SPI - Serviço de Proteção aos Índios.

UFBA - Universidade Federal da Bahia.

UNI - União das Nações Indígenas.

UNIVAJA - União dos Povos Indígenas do Vale do Javari.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Página inicial do site As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil.....	30
Figura 2 – Carta do Povo Pataxó Hã-Hã-Hãe para o Ministro do Interior, em 17 de dezembro de 1986.....	38
Figura 3 – Carta do Povo Guarani para o Presidente da Funai, em 02 de dezembro de 1981.....	39
Figura 4 – Carta dos Tuxaua de Roraima para o Presidente da FUNAI, em 11 de agosto de 1985.....	40
Figura 5 – Carta de Manoel Macial para o Presidente da Funai.....	48
Figura 6 – Carta de Andila Kaingang para o Presidente Ernesto Geisel.....	51
Figura 7 – Carta de Andila Kaingang para o Presidente Ernesto Geisel.....	53
Figura 8 – Carta dos Xavante para o Ministro do Interior, em 06 de maio de 1980.....	60
Figura 9 – Carta dos Xavante para o Ministro do Interior, em 06 de maio de 1980.....	61
Figura 10 – Carta de Megaron Txucarramãe para o Brasil, em 01 de novembro de 1980.....	66
Figura 11 – Carta de Henrique Karipuna para a FUNAI, em 24 de maio de 1984.....	71
Figura 12 – Carta dos Yanomami para o Brasil, em 09 de janeiro de 1985.....	73
Figura 13 – Carta da FOIRN para o Brasil, em 19 de maio de 1987.....	78
Figura 14 – Carta de Cláudia Andujar, Ailton Krenak e outros sobre a situação dos Yanomami em 1990.....	83
Figura 15 – Carta de Davi Yanomami para o mundo.....	84
Figura 16 – Carta do Povo Xerente para o Presidente da FUNAI.....	96
Figura 17 - Carta dos Yanomami para o mundo, em 06 de junho de 1992.....	107
Figura 18 – Foto dos Munduruku na Ocupação do Canteiro de Obras da Hidrelétrica de Belo Monte.....	158
Figura 19 – Carta em inglês de Davi Yanomami para o mundo.....	224

SUMÁRIO

Introdução	15
1. Cinquenta anos de correspondências escritas por indígenas	21
1.1 As cartas escritas pelos indígenas: uma primeira seleção	28
1.2 Correspondências de 1971- 1977: o paradoxo do tutelado	43
1.3 Correspondências de 1978 – 1983: a liberdade radical.....	56
1.4 Correspondências de 1984 – 1989: pela democracia indígena.....	69
2. “Sempre estivemos aqui”: as cartas, a justiça e a retomada	80
2.1 (In)justiça e a história (1990 – 1997).....	81
2.2 Retomada: mudar o passado para construir o futuro (1998 – 2001)	110
3. As Cartas dos indígenas para os Presidentes do Brasil	123
3.1 Entre o sonho e a realidade: as cartas para o Presidente Lula (2002 – 2010).....	124
3.2 O caráter colonial do Estado: as cartas para a Presidenta Dilma Rousseff (2011 – 2015)	155
3.3 A Guerra contra o Governo da Morte: as cartas para Bolsonaro (2016 – 2022)	172
Considerações finais	193
Referências	204

Introdução

“O que (ainda) podem as cartas?” Em 2013, a pesquisadora Suzane Lima Costa nos colocou diante dessa questão em um provocativo ensaio de título homônimo à pergunta (Costa, 2013). A prática de escrever cartas sempre fascinou a autora, que as enviava como correspondente dos indígenas quando estava longe das aldeias. Em suas pesquisas sobre a produção do gênero entre os povos, percebeu um aumento da prática da escrita de cartas públicas pelos indígenas nas últimas décadas (como indica a campanha da deputada eleita Sônia Guajajara, feita por cartas em seu site)¹ e uma maior quantidade de epístolas disponíveis em redes sociais e sites das organizações dos povos indígenas.² Para Costa, a escrita de correspondências entre os indígenas, além de retomada em diferentes roupagens e recriações ao longo da história, sempre esteve ativa no cenário das escritas públicas, principalmente quando o destinatário é o Estado ou a sociedade em geral.

Quando os indígenas tornam o Estado receptor de suas cartas estão, por assim dizer, convocando a sociedade e seus representantes institucionais, agentes de governo e departamentos estatais, para conhecer os sentimentos, as denúncias, os repúdios, as opiniões e os pleitos de toda uma comunidade - como em 2012, quando circulou nas redes sociais a carta dos Guarani-Kaiowá anunciando seu suicídio coletivo. Desprovidos de suas terras, novamente traídos pela Justiça oficial – que corroborou o roubo de seu território ao expulsá-los -, os Kaiowá vaticinaram o que o país não teve a dignidade de reconhecer: que era melhor que fossem mortos juntos, jogados em uma vala comum, pois só assim estariam em suas terras de forma definitiva e não mais teriam seus corpos violentados na guerra fundiária contra os povos indígenas – uma guerra que nunca cessou no Brasil.

Em 2019, outros documentos históricos escritos por povos indígenas no século XVII começaram a ganhar notoriedade na sociedade brasileira. Isso porque, naquele ano, foi noticiado no telejornal de maior audiência do Brasil – o Jornal Nacional, da Rede Globo de Televisão - a tradução completa das cartas escritas pelos Potiguara no século XVII, feita pelo professor Eduardo Navarro – um trabalho que levou mais de duas décadas para ser realizado e que teve como ponto de partida as epístolas encontradas pelo historiador José Pereira em 1885

¹ No site <https://soniaguajajara.com.br/>, Sônia Guajajara publicou 05 cartas públicas como parte de sua vitoriosa campanha a deputada federal pelo estado de São Paulo.

² O site da maior organização indígena do país, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - <https://apiboficial.org/> -, apresenta expressivos resultados para o termo de pesquisa “carta”.

e traduzidas do Tupi para o português por Theodoro Sampaio, em 1906. No entanto, o próprio Sampaio reconheceu que traduziu apenas trechos, permanecendo o restante como “verdadeiros enigmas” (1906). As pesquisas de Barbosa, Barros e Monserrat (2020) e Navarro (2005) permitiram que textos em Tupi antigo fossem traduzidos para o português, cujo conteúdo sobre a disputa de terras aproximam passado e presente, comprovando que não só os indígenas escreviam, como escrevem - e muito -, sobre suas terras e suas vidas.

Graças ao trabalho de pesquisadores como Costa (2013, 2018, 2019, 2021a, 2021b), Navarro (2005), Bartira Barbosa (2020) e à contínua produção dos povos indígenas de seus textos escritos, em especial, cartas públicas, o tópico desta pesquisa pode ser aceito e interessar a leitores curiosos pela história indígena do Brasil – uma história ainda a ser escrita. Daí a capacidade da pergunta inicial de Costa (2013), reverberada uma década depois, na questão: o que podem as cartas escritas pelos indígenas?

Essa pergunta me colocou de volta às cartas da minha infância, quando observava os muitos líderes dos povos Pataxó, Tupinambá e Pataxó Hã-Hã-Hãe no café da manhã ou no almoço, na ida ou no retorno da escola, produzindo os chamados “documentos” para conversar com o Estado. Nossa casa, em Santa Cruz Cabralia (BA), funcionava como um espaço de criação não só da escrita das correspondências, mas também das organizações de estratégias para o enfrentamento das tantas questões vivenciadas por nós. Passei de observador a também escritor de cartas e participei de muitas rodas coletivas para sua confecção - resultado dos encontros políticos que fazíamos entre lideranças, estudantes, professores, pajés e anciões.³ Daí a importância da pergunta de Costa (2013) como ponto de partida desta tese.

Indagar sobre o fenômeno da escrita pública de cartas foi possível pela importância que os autores e autoras dão para a criação de práticas de documentação para garantir suas existências. Desde a década de 1970, início do período estudado nesta pesquisa, indígenas se comunicavam com as agências estatais para pedir, reclamar, falar de seus sentimentos e expor seu pensamento por meio de cartas, conferindo às correspondências um valor testemunhal, permitido pela linguagem escrita. Como explica o tuxaua Galibi, Manoel Macial (1976): “as minhas palavras mando passar para a máquina, para serem mais bem compreendidas e se tornarem documentos”. A ideia de registrar para documentar já estava presente aqui, do mesmo modo, a ideia do desvalor de suas práticas manuais, do seu corpo, da sua produção oral também.

³ Destaco minha participação em coletivos, tais como o “Fórum de Educação Indígena da Bahia” e o “Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia” (MUPOIBA).

São esses relatos que mais me interessam na pesquisa sobre o que nós, indígenas, escrevemos. Diante deles, indago-me em que medida as cartas representam uma reflexão sobre o fazer político dos povos indígenas e quais os seus significados enquanto declarações públicas. Essas narrativas estão presentes em cartas escritas nos últimos 50 anos, entre 1972 e 2022, reunidas nesta tese a partir do projeto *As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* (UFBA/CNPq) formado por correspondências escritas por indivíduos e coletivos indígenas em um arquivo virtual – <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/> -, do qual tive a honra de participar como pesquisador, coletando, sistematizando, analisando e disponibilizando a maior parte dos documentos. Coordenado pela professora Suzane Lima Costa, também composto por bolsistas de graduação, mestrado e doutorado, considero o arquivo como um produto elaborado junto a esta tese e indissociável das análises aqui feitas.⁴

O arquivo foi construído de forma analítica e, ao mesmo tempo, artesanal. Liamos e relíamos documentos em diferentes fontes, descobrindo neste material inicial indicações de outros repositórios. As cartas originais estão dispersas em muitos sites, grupos de *e-mail*, perfis de redes sociais, canais de comunicação audiovisual, livros, trabalhos acadêmicos e matérias jornalísticas e em arquivos físicos. O principal critério de seleção foi o de pesquisar cartas com fontes abertas, sem restrição de acesso, ou documentos enviados para receptores públicos – imprensa, agências estatais e governantes, partidos políticos e associações civis, organismos multilaterais e internacionais, povos e organizações indígenas e para o público em geral. Mais de cem mil depositórios virtuais foram cuidadosamente consultados e lidos para reunir o material aqui apresentado. Também esclareço que optei por manter todas as cartas citadas nesta pesquisa em suas versões originais, sem alteração de ortografia ou de qualquer correção de norma culta.

A partir deste material, com mais de 1000 documentos anexados,⁵ busco responder a 5 questões: Quem escreve as cartas? Para quem são escritas? Sobre o que falam em suas correspondências? Quando foram escritas? Em que medida as cartas representam a constituição de um espaço público de comunicação política dos povos indígenas? Com essas indagações, procurei o que há de comum na diversidade de experiências da relação entre o Brasil -

⁴ Trata-se da criação do primeiro arquivo digital de cartas escritas por indígenas e encaminhadas ao Brasil em três importantes períodos da nossa história literária e política: 1630-1680 (antes do Brasil), 1888-1930 (na nação Brasil) e entre 1972-2022 (no presente Brasil). O projeto é coordenado pela professora doutora Suzane Lima Costa, da Universidade Federal da Bahia e, atualmente, é composto pelos estudantes Rafael Xucuru-Kariri, Érica Damasceno das Mercês, Beatriz Rodrigues de Barros e Natália Simões Lima e pelas pesquisadoras Bartira Barbosa e Maria Hilda Baqueiro. Para mais informações, acessar: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/>

⁵ O acervo continua em construção, totalizando 1065 epístolas em junho de 2023, das quais selecionei 1000 correspondências, enviadas entre 1972 e 2022, para esta pesquisa.

institucionalizado em destinatários como Presidentes, órgãos públicos, imprensa e sociedade brasileira – e os muitos remetentes que lhe escrevem. Não deixo de apresentar a diversidade de formas de narrar dos povos indígenas, mas a pesquisa revelou mais aproximações do que diferenças entre os autores. Por exemplo, o jeito de narrar Yanomami, intimista e informal, não é o mesmo de uma associação Pataxó, mais formal e que se aproxima das comunicações estatais, como o ofício e o memorando. No entanto, o assunto de ambos os povos ser a invasão de suas terras e ambos justificarem a posse de seus territórios com base em suas concepções de justiça e de direito ancestral, indicam similitudes no interior da variedade com a qual os povos indígenas se comunicam com o país.

As indagações acima, com as quais interpelei o arquivo das cartas, embasaram o uso de uma metodologia qualitativa, com foco na análise de conteúdo. Criei uma espécie de arquivo do arquivo, com a formulação de categorias descritivas do conteúdo das cartas: data e local de publicação; autoria individual ou coletiva; tipo de destinatário; verbos e expressões que descrevem ações, sentimentos e reflexões dos autores, dos antagonistas ou parceiros dos indígenas e dos destinatários; objetivos dos remetentes com as correspondências – reclamar, comunicar, denunciar ou pleitear - e os principais assuntos. Centralizando a análise na relação entre as 04 principais categorias, autoria/destinatário/assunto/contexto de produção, busquei construir uma narrativa sobre as expressões, verbos e modos de dizer dos remetentes para falar de sua relação com o Brasil.

A partir dos contextos políticos de escrita – ditadura militar e transição para a democracia; consolidação da democracia e comemorações dos 500 anos de invasão do Brasil; governos de centro-esquerda e governo de extrema-direita - divido esta tese em 3 seções, nas quais descrevo e analiso as cartas. Em cada segmento, destaco elaborações dos povos indígenas para pensar sua relação com o Brasil. No primeiro capítulo, intitulado *Cinquenta anos de correspondências*, apresento o arquivo virtual, *As cartas dos povos indígenas ao Brasil*. De forma geral, relato o processo de construção do arquivo e alguns dados básicos sobre ele, cuja leitura será feita a partir da pergunta central desta investigação: o que (ainda) podem as cartas? (Costa, 2013).

A seção segue com a análise das cartas escritas durante a ditadura militar e a transição para a democracia. Para ler esses documentos, elaboro as concepções de *paradoxo do tutelado*, *a liberdade radical* e *a democracia indígena*, uma vez que as noções de tutela, liberdade e democracia eram constantes nas cartas das décadas de 1970 e 1980. Destaco como os diferentes povos indígenas conseguiram não só sobreviver à política de morte do período, marcado pelo

terrorismo do Estado ditatorial, mas também criar o movimento indígena contemporâneo e participar da refundação democrática do Brasil.

No segundo capítulo, *Sempre estivemos aqui: as cartas, a justiça e a retomada*, examino como os pleitos indígenas da década de 1990 e início dos anos 2000 questionam pressupostos da teoria democrática, em especial, a ideia de justiça. Mesmo com seus direitos territoriais resguardados pela Constituição de 1988, os povos continuam a escrever sobre a invasão e assédio do Estado sobre suas casas. Eles argumentam que a ancestralidade, a história de relação com o Brasil e a legislação justificam seus pedidos pela posse da terra. A partir desses pleitos, dialogo com a formulação de Duncan Ivison (2020) – baseada nas petições públicas dos povos indígenas australianos – sobre quais as possibilidades da teoria democrática absorver as demandas dos povos indígenas em Estados marcados por seu histórico colonial. Na Austrália e no Brasil, quando os povos reivindicam o direito originário sobre suas terras, eles enfrentam as limitações de se discutir justiça para minorias étnicas em Estados cujas instituições foram moldadas por processos de colonização.

O capítulo continua com a análise das cartas escritas sobre as comemorações oficiais dos 500 anos de “descobrimento” do Brasil. Diante da data oficial, povos de todo o país escreveram cartas na forma de manifestos endereçados para a população brasileira. Neles, os remetentes utilizam do mecanismo discursivo de *dizer a verdade* sobre a história do Brasil, buscando enfrentar o passado, mas a partir da perspectiva dos vencidos, dos esquecidos pela historiografia oficial. Os Mehinaku e Xavante chamam esse procedimento de *retomar a história em nossas mãos* (2000, p.1), para tratar das violências, crueldades e desrespeitos que marcam a história dos povos indígenas e a própria formação política do país. Parto dessa reflexão para analisar os significados do termo “retomada”. Inicialmente associado à recuperação das terras usurpadas dos povos indígenas, esse conceito foi significativamente ampliado para abranger a reconfiguração da relação desses povos com o Brasil. Discuto, desse modo, como “Retomar”, para as comunidades indígenas, é também propor reinterpretações do passado, das línguas, das artes e das suas identidades individuais e coletivas.

No terceiro capítulo, *As cartas dos indígenas para os Presidentes do Brasil*, examino as cartas enviadas aos governos do Partido dos Trabalhadores, nos mandatos do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva e da Presidenta Dilma Rousseff. No governo Lula, as mudanças na política indigenista, principalmente com as políticas sociais e a participação dos povos indígenas nas instituições públicas, não diminuíram o assédio sobre as terras indígenas e suas violentas consequências sobre os corpos e vidas de muitos de nós. Entre o sonho de um governo

efetivamente democrático para as aldeias e a realidade do conflito sobre os territórios, os indígenas, remetentes das cartas, descrevem sua decepção com o aumento da violência na guerra fundiária e os empreendimentos públicos e privados em terras indígenas. Durante o mandato da primeira Presidenta eleita no país, Dilma Rousseff, as correspondências denunciaram o caráter colonial do Estado, que ao executar projetos de infraestrutura elaborados na ditadura militar, mas implantados por governos democráticos, mais uma vez ratifica a histórica e depreciativa imagem do indígena como empecilho para o desenvolvimento da economia nacional.

Na última seção do terceiro capítulo, *A Guerra contra o Governo da Morte: as cartas para Bolsonaro (2016 – 2022)*, busco compreender a narrativa que as cartas nos contam sobre os últimos anos do Brasil, no qual um governo de extrema-direita implantou uma série de medidas denominadas pelos indígenas como projetos de morte. Neste período, a exploração das terras indígenas e a negligência e intencionalidade de difusão de uma pandemia se tornam ações do Estado contra os indígenas. Como resposta, os povos formulam elaborações sobre retomar o Brasil – disputando no debate público as concepções sobre o lugar dos indígenas na comunidade política brasileira – e sobre o Bem Viver, defendendo a ideia de que a boa vida deve ser valorizada, principalmente, quando ela é ameaçada.

Finalizo esta tese expondo minhas considerações sobre a ideia da retomada da política pelos indígenas (ideia que intitula este trabalho) e defendendo a validade teórico/prática dos três fundamentos que nós, indígenas, entendemos como também parte do conceito de justiça: ancestralidade, legalidade e a história da relação com o Brasil. Esses fundamentos estão documentados nas cartas analisadas neste estudo e traduzem os modos como os indígenas criam singulares entradas públicas e políticas na história deste país, reinstaurando, dessa maneira, seus lugares nesta mesma história.

Nas cartas, os povos constroem uma esfera pública de comunicação, *na* qual eles podem falar com o país e com os seus governantes e *da* qual não se sentem excluídos dos processos de decisão sobre suas próprias vidas. Essas vozes estão lá, chamando a todos e todas para uma retomada crítica e política de um Brasil ainda pouco conhecido pelxs brasileirxs. Faço o mesmo chamado aos leitores e leitoras desta tese.

1. Cinquenta anos de correspondências escritas por indígenas

Neste capítulo, apresento o processo de construção do arquivo *As cartas dos povos indígenas ao Brasil*, base empírica da pesquisa. Também analiso o primeiro contexto de produção das epístolas, entre 1972 e 1989. Durante esse período, pessoas e povos indígenas escreveram não apenas para os ditadores, mas também para conversar com o Brasil quando este enfrentou a transição para a democracia. Os autores e autoras das cartas compartilham suas experiências diante do terrorismo de Estado da ditadura militar e as diversas estratégias discursivas para defender suas terras. Dentre essas estratégias, destaco o uso paradoxal da concepção de tutela (Oliveira; Freire, 2006), que os submetia ao absolutismo estatal, mas também era utilizada como condição de comprovação da indianidade e, portanto, de acesso à terra. Além disso, abordo a defesa da liberdade radical e da democracia indígena. Essas ideias serão apresentadas e analisadas em cada um dos seus contextos de produção, nos quais os remetentes posicionaram sua autoria de forma estratégica, escrevendo petições para o Estado ditatorial, mas sem deixar de defender sua liberdade.

As concepções e ideias, assim como a autoria indígena nas cartas, colocam em questão mitos da história passada e presente do Brasil, inclusive nos estudos das ciências humanas sobre o assunto. Tomo como exemplo os líderes dos povos Macuxi, Taurepang, Wapichana, Ingaricó e outros do estado de Roraima. Desde a década de 1970, eles se reúnem em assembleias com representações de aldeias de todo o estado, para discutir temas que afetam suas vidas, principalmente a segurança frente à violência de fazendeiros e mineradores que invadem seus territórios. São lideranças que continuam a se reunir até os dias de hoje, agora sob a organização do Conselho Indígena de Roraima. Ao longo dos últimos 50 anos, em cada evento, esses líderes produziram documentos públicos que eles próprios denominam como cartas. Esses documentos questionam o mito do silêncio indígena na história do Brasil, principalmente no que diz respeito à linguagem escrita. Apesar de os indígenas escreverem – e muito! –, sua produção epistolar continua a ser um fenômeno pouco estudado.

Cartas como *corpus* empírico não são propriamente novidade nas pesquisas sociais e históricas. Inclusive, parte da compreensão sobre o país se dá com base nas investigações de epístolas sobre os indígenas, como os relatos da Carta de Caminha e de viajantes, religiosos e cronistas do período colonial. No entanto, há uma lacuna nas pesquisas quando os indígenas são os remetentes dessas cartas, autores dos documentos históricos (Costa, Xucuru-Kariri,

2018). O mesmo ocorre quando pessoas comuns escrevem ao longo da história, uma vez que seus textos não são investigados devido à crença de que não tinham a capacidade de escrever (Lyons, 2007), ou devido ao interesse exclusivo na chamada “história dos notáveis”, de pessoas reconhecidas como participantes das elites econômicas, culturais e políticas (Camargo, 2009).

Por que, então, existem tão poucos estudos nas ciências sociais sobre a escrita ordinária nas aldeias, mesmo quando há documentação disponível para a pesquisa? Talvez isso ocorra porque aceitamos facilmente o mito de que os povos indígenas foram ou ainda são sociedades sem contato com a linguagem escrita.

Na procura sobre a escrita indígena na pesquisa inicial que fiz para esta tese, encontrei 56 artigos sobre cartas.⁶ Os artigos encontrados estão, em sua grande maioria, nas áreas da História (34) e Letras (7 em Literatura e 3 em Linguística). Não encontrei resultados na Sociologia ou Ciência Política, mas 04 na Antropologia, enquanto o Direito apresentou 03. Comunicação, Ecologia, Educação, Geografia, Relações Internacionais e Saúde Pública apresentaram um artigo cada uma. As pesquisas abordam diferentes momentos da produção epistolográfica indígena. No período colonial, entre os séculos XVI e XVIII, encontrei 19 estudos; 12 no século XIX; 10 no século XX e 15 no atual. A temática também é muito recente, como indicam os anos de publicação dos artigos. Com exceção de apenas um texto, todos foram produzidos nas décadas de 2000 e 2010.

Apesar do pouco número de investigações sobre o tema da escrita epistolar indígena, os autores e autoras dos estudos argumentam que as cartas são textos com potencial para transformar as narrativas passadas e contemporâneas dos países nos quais foram escritas. Elas oferecem uma perspectiva nativa, com informações e cosmovisões até então não estudadas ou negligenciadas pelas historiografias oficiais. Por exemplo, a maior parte das narrativas sobre os Guarani do sul do continente americano no século XVIII é genérica e descreve atitudes padronizadas. No entanto, as cartas e outros documentos indígenas revelam comportamentos, sentimentos e relações até então desconhecidos (Neumann, 2004).⁷

⁶ Empreendi minha busca no Portal de Periódico da Capes, em julho de 2022, com as expressões “carta e indígena”, “povos indígenas”, “indigenous people e letter”, “aboriginal people e letter”, “first nations e letter”, “first people e letter”, “native people e letter”. Usando esses critérios, encontrei 4.032 resultados, dos quais 52 falavam sobre cartas indígenas.

⁷ Diante de um acordo entre a coroa portuguesa e a coroa espanhola, realizado em 1750 (Tratado de Madri), as terras dos Guarani estavam sob ameaça. A reação, conhecida como Guerra Guaranítica (1754 – 1756), ocorreu como conflito armado, mas também pela escrita. Ao estudar as cartas escritas no período, Neumann utiliza a expressão do jesuíta Thadeo Henis para exemplificar o uso das correspondências: *mientras volaban correos por los pueblos* (2004, p. 94). Enquanto as cartas voavam entre as aldeias é a frase utilizada pelo autor para caracterizar o uso regular, contínuo e abrangente que os Guarani fizeram da escrita.

As cartas, encontradas no continente americano desde o primeiro século de invasão europeia até o presente, narram a relação entre os povos indígenas e os Estados como mais multifacetada e complexa do que a visão contemporânea com a qual esses povos são geralmente apresentados no senso comum e em parte da literatura sobre o tema. Negociações, conluíus e enfrentamentos são observados, substituindo a visão que apenas focou na submissão, na violência e na guerra.

As representações que os povos indígenas fazem sobre si e seus interlocutores nos apresentam, mesmo para períodos recentes, a outras interpretações sobre as relações que esses coletivos têm com o Estado e setores da sociedade brasileira. Em uma revisão do tema da escrita pública na América Latina, Bergia (2019) argumenta que as cartas contam a “história vista desde baixo”, tornando-se uma preocupação recente dos historiadores, mas que já apresenta potencial de reinterpretção sobre períodos históricos, novos métodos de pesquisa e conclusões sobre as relações entre os escritores que “andam a pé” e o Estado. Nos estudos de Bergia, baseados na escrita de pessoas iletradas e pobres da primeira metade do século XX, não há referência sobre as cartas escritas por povos indígenas. Apesar disso, interessa-me no texto da autora a defesa de pesquisar cartas públicas como uma forma de compreender a relação de determinados coletivos com o Estado.

Pretendo nesta tese acrescentar aos estudos sobre a temática uma análise sobre as cartas escritas nos últimos 50 anos, entre 1972 e 2022. As cartas são retiradas do Projeto *As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* (UFBA/CNPq); são públicas e direcionadas, em sua maioria, para o Brasil, representado por suas instituições políticas, pela imprensa e por sua sociedade. Nelas, os diversos autores e autoras falam dos seus modos de viver e morrer sendo indígena no país. As epístolas analisadas aqui foram escritas individualmente ou a partir de coletivos que intencionam pleitear ao Estado uma série de direitos e formas de relação. Nessas cartas, os autores e autoras argumentam sobre seus pleitos, justificando suas demandas a partir da sua relação com a sociedade brasileira e, principalmente, suas formas de ver a vida neste país.

O arquivo *As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* foi projetado e criado pela professora Suzane Lima Costa. Interessada nas narrativas (auto)biográficas dos povos indígenas, ela percebeu que havia uma quantidade e densidade de temáticas abordadas nas cartas públicas escritas por povos indígenas e encaminhadas à sociedade brasileira, por meio dos nomes próprios de seus representantes políticos – como o Presidente Lula, a Presidente Dilma e o Presidente de extrema-direita Bolsonaro -, que permitia criar epistolário da produção indígena.

No primeiro momento de montagem do arquivo, em 2013, Costa buscava compreender a autoria (auto)biográfica indígena, tema abordado por ela em um belíssimo texto sobre Mario Juruna (Costa, 2017), em amplo diálogo com as reflexões de Oscar Sáez, que indagou os porquês da biografia escrita por ou sobre indígenas estar ausente na bibliografia brasileira (2006). Ao mesmo tempo, iniciei minha participação no projeto com o objetivo de sistematizar as avaliações e proposições de políticas públicas presentes na documentação, numa leitura dos povos indígenas como escritores de teorias políticas.

A união desses dois interesses nos levou a pesquisar o material a partir de quatro condições necessárias sobre o que seriam cartas públicas. A primeira era a sua disponibilidade gratuita e livre na internet. Suzane Costa havia percebido que a escrita de correspondências se tornou uma prática comum entre indivíduos e povos originários, que utilizavam suas redes sociais e sites para difundi-las. Assim, buscamos epístolas cuja difusão fosse autorizada por seus autores e autoras, mas também de acesso livre. Essa escolha evitou questões sobre como definir a propriedade da carta estudada e a necessidade de autorização prévia dos indivíduos e coletivos, como ocorre com documentos cujo acesso é restrito ou de caráter privado – isto é, que exigem senhas, pagamentos, solicitações ou qualquer outro mecanismo que torne o acesso ao documento pendente da aprovação prévia de seu criador ou de seu curador.

A segunda condição foi a de serem correspondências destinadas ao espaço público. Isso, claro, a partir de uma dimensão ampla sobre o que se considera como público, evidentemente a partir das definições dos próprios autores sobre quem seriam seus interlocutores. Não realizamos uma definição rigorosa do termo, principalmente diante das muitas discussões teóricas sobre os processos de validação das formas de comunicação em uma coletividade (Habermas, 2022), que nos interpelam sobre quem tem a legitimidade para falar em nome de uma coletividade, e da reflexão sobre como considerar legítimos espaços públicos que não discutem raça, gênero e etnicidade (Avritzer, 2023). Ciente disso, consideramos como destinatário público as pessoas e organizações do Estado e da sociedade civil que discutem, são responsáveis ou refletem sobre assuntos públicos, isto é, referentes às coletividades indígenas e brasileira. Além de explicitar receptores do Estado – governantes, repartições públicas e agências estatais, dirigentes políticos e burocratas – e da sociedade civil – imprensa, organizações e associações civis, como as organizações indígenas e indigenistas -, também incluímos os destinatários indígenas, que englobam lideranças, aldeias, terras, organizações próprias, movimentos sociais e povos.

Os remetentes complexificaram ainda mais a definição do que seria um interlocutor do espaço público. Além de destinarem suas cartas para o Estado e seus agentes, os indígenas escrevem para a sociedade civil, mas também para receptores individuais e coletivos não identificados nas revisões de literatura sobre o tema das cartas públicas, como nas propostas por Lyons (2007), Bergia (2019) e Stotsky (1996). Esses destinatários incluem ancestrais, filhos e filhas, não humanos e o futuro. Tais receptores indicam a constituição de uma esfera pública pelos povos indígenas que compreenda os assuntos e as pessoas e entidades com as quais querem conversar, para além do que se define como esfera pública no debate contemporâneo. Os não humanos, as paisagens e territórios, além das entidades espirituais como os encantados, são incorporados ao repertório do que poderíamos considerar como um receptor público.

A terceira condição advém da concepção de carta desenvolvido por Suzane Costa (2013; 2023), focada na dialogia, e nos estudos de Liz Stanley (2015), que discutem as limitações de se pensar a carta enquanto gênero. Utilizei a concepção das duas autoras para classificar como uma epístola documentos que, aparentemente, não teriam as características de uma correspondência. Apesar de ser um documento presente em boa parte da história humana, a carta está relacionada a certos aspectos, quando a definimos como gênero. A presença de um remetente e destinatário explícitos, um assunto abordado, datação, endereçamento e um suporte para o envio da mensagem seriam elementos básicos. Porém, na perspectiva da missiva como gênero, perde-se uma miríade de mensagens não enquadradas nessas características. Liz Stanley conceitua um texto a partir não de sua definição enquanto gênero de escrita, mas pelas características que estariam presentes, denominadas por ela como *letterness* (2015).⁸

Stanley considera que pensar a carta como gênero corrobora com a sua anunciada morte contemporânea, afinal, não as enviamos com a frequência e importância anterior ao advento das trocas eletrônicas. A autora pensa as correspondências como formas de comunicação humana, cujo estudo pode contribuir para a compreensão dos códigos de relacionamento entre as pessoas ao longo da história. Assim, antes de um formato pré-estabelecido, as cartas seriam definidas por uma relação entre um “eu” e um “você”, que se comunicam por meio da mensagem; por uma separação no tempo e no espaço entre a escritora e a receptora, mesmo no caso de mensagens instantâneas, pois há um lapso temporal mínimo entre escrever, ler e responder; também uma ética da troca, na qual há um comprometimento pela resposta do destinatário, mesmo que não realizável, mas esperado pela remetente. Diante dessas

⁸ Mantive o original em inglês por não encontrar uma tradução mais adequada para o termo. A tradução mais próxima que encontrei foi *carticidade* do texto.

características, em vez da morte, assistiríamos à explosão do uso da carta, não como gênero, mas como texto dotado de *letterness*. Mensagens por aplicativos, e-mails, bilhetes e outros modos de escrita, principalmente com o advento dos meios eletrônicos de comunicação, seriam os novos/velhos correios entre as pessoas (2015).

Em diálogo com Stanley, Costa define a principal característica das cartas dos povos indígenas pela dialogia, a vontade de conversar dos indígenas para falar de como é viver e morrer sendo indígena no Brasil, das suas cosmovisões e de se apresentar na narrativa histórica, política e cultural brasileira (Costa, 2021a). Para ela, há nas epístolas uma vontade de conversa, uma dialogia, identificada a partir da assinatura de um eu coletivo, de indivíduos ou dos povos indígenas, um destinatário institucionalizado na forma de autoridade governamental ou diluído em termos como “sociedade brasileira”, “brasileiros”, “imprensa”, “autoridades públicas” ou “para o mundo”. O principal interlocutor encontrado foi o próprio Estado, institucionalizado como a FUNAI, ministros ou deputados e, principalmente, os Presidentes e a Presidenta que tivemos entre 1972 e 2022. Na interpretação de Costa, os indígenas buscam representantes do Brasil ou o próprio Brasil, especificado como destinatário, para se apresentarem na narrativa sobre a história passada e presente do país, mas agora na condição de autores e autoras, condição, em geral, negada pelas instituições. Eles escrevem para “explicar o que é viver bem, para dizer como se sentem ameaçados e como querem sobreviver e morrer em suas terras ancestrais” (2021a, p.76).

Pensar a carta enquanto vontade de diálogo expande o conjunto de elementos que podemos utilizar para definir um texto como uma epístola. Sintomático desse alargamento são as muitas epístolas estudadas por Costa, que vão além dos formatos que consideram a carta enquanto gênero. A autora, a partir de sua definição, investigou cartas em diferentes suportes – cerâmicas, audiovisual, papel, cruzeiros, meios digitais, pinturas, grafismos, performances e artesanatos – e em seus diversos modos de expressão, como manifestos, documentos finais de encontros, repúdios, abaixo-assinados, ofícios, notas, vídeos e exposições de arte (2018; 2019; 2021a).

Costa relata uma série de outras características dessa conversa: o Brasil é chamado como interlocutor principal, a fim de ser comunicado, avisado, tomar conhecimento dos registros indígenas sobre sua relação com o país e ser apresentado à realidade das aldeias. A autora considera que essas expressões dizem respeito à vontade de conversação expressas nas cartas, uma hipótese formulada por ela sobre o porquê do uso regular de cartas se dá justamente por

seu caráter dialógico, permitindo a conversa entre dois sujeitos, no caso, sujeitos coletivos – os povos indígenas e o Brasil (Costa, 2018, 2021a).

A quarta condição para classificar um documento como uma carta está na nomenclatura desenvolvida pelos autores para falar de suas correspondências. Muitas vezes, a referência a uma carta é apresentada logo no título, como ocorreu em 19 de novembro de 2010, quando mulheres indígenas escreveram sobre um programa de televisão que havia abordado “os povos indígenas como coletividades que agredem, ameaçam e matam suas crianças sem o mínimo de piedade e sem o senso de humanidade” (Mulheres Indígenas, 2010b). Diante da imagem racista com a qual foram descritas, já no título de sua carta elas anunciavam sua intenção e a forma de comunicação: “Carta de repúdio ao programa exibido pela tv [...]” (Mulheres Indígenas, 2010b).

Os Kayapó, autodenominados Mebengokré, também utilizaram do expediente de nomear seu escrito como carta logo em sua apresentação, anunciando a si e o seu modo de falar antes mesmo do destinatário, o então Ministro da Justiça:

Carta das lideranças e comunidades Mebengokré

Ao Excelentíssimo Senhor

José Eduardo Cardozo

Ministro da Justiça

Excelentíssimo Senhor Ministro da Justiça (Kayapó, 2021, grifo nosso)

Encontrei também muitos documentos com a referência de ser uma carta no final do texto, como faz o Conselho Indígena de Roraima. Após travar um diálogo com o Presidente Fernando Henrique Cardoso sobre a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, o Conselho escreveu ao final da epístola: “Carta aberta do Conselho Indígena de Roraima” (2001). Outros autores utilizam o expediente de adjetivarem suas cartas pelo nome dos remetentes ou pelos assuntos, principalmente quando se trata de um conjunto de correspondências que tratam do mesmo tema. Por exemplo, no início dos anos 2010, as mulheres do povo Terena indagam a Presidenta Dilma Rousseff sobre sua responsabilidade diante dos assassinatos dos seus filhos, denominando seu escrito como “Carta das Mães Terena” (2013). O mesmo ocorre com os Munduruku quando esses anunciam, após anos de espera por alguma definição dos órgãos públicos, que irão realizar a autodemarcação de suas terras, nominando suas correspondências como “Cartas de Autodemarcação”. O povo ainda escreveu uma série de textos quando tentou impedir a construção da Hidrelétrica de Belo Monte, no estado do Pará, anunciadas como “Cartas de Ocupação do Canteiro de Obras de Belo Monte”.

Outra forma encontrada para identificar as cartas foram a referência ao termo carta no corpo do texto. Em 10 de julho de 2000, os Yanomami solicitam aos Ministros do Supremo Tribunal de Justiça a manutenção da prisão dos garimpeiros acusados de genocídio contra o povo. Os cinco criminosos invadiram o território Yanomami e assassinaram 16 pessoas, entre mulheres, velhos e crianças, com armas de fogo e facões. Os Yanomami expressaram seu lamento e receio com a notícia da soltura dos acusados:

Nós yanomami não queremos estes homens, não podemos deixá-los sair da prisão. Nós yanomami lembramos ainda destes homens. Genocídio! Por isso, nós yanomami mandamos essa carta. [...] Agora, nós yanomami estamos sabendo do que aconteceu, por isso mandamos essa carta para vocês. [...] Recebam essa nossa carta (Yanomami, 2000).

Também percebi que os indígenas utilizam termos correlatos para definir suas correspondências, como “esta memória”, “este memorial”, “nossa história” e “nossa conversa”, “mensagem”, “manifesto” e “depoimentos”. Essa variedade de definições contribuiu para montarmos um arquivo de forma abrangente, utilizando definições endógenas dos autores e autoras sobre seus escritos, a dialogia como principal característica do texto, a interlocução com um destinatário público e a intenção de difundir a carta. Essas características foram criadas a partir das leituras teóricas e da prática de investigação, que nos interpelavam a todo o momento sobre considerar determinado documento como uma carta ou não.

1.1 As cartas escritas pelos indígenas: uma primeira seleção

Investigar as cartas nos levou a muitas fontes de pesquisa, dada a dispersão do material em diferentes fontes - sites de organizações indigenistas e indígenas, jornais, redes sociais, grupos de e-mail, podcasts, aplicativos de mensagens, catálogos de exposições de arte, livros e artigos científicos e arquivos públicos disponibilizados na internet. Ao todo, foram pesquisadas mais de 100 mil páginas online. Não posso deixar de destacar a importância da sistematização e difusão realizada pelo Instituto Socioambiental (ISA), pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pela Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI). A maior parte das cartas anteriores a 2010 estão presentes nos sites, publicações e grupos de e-mail dessas 03 instituições. A partir de 2010, com a difusão da internet como forma de comunicação, sites de notícias e das organizações indígenas passaram a ser também fontes importantes, como os

websites de propriedade do Conselho Indígena de Roraima (CIR), da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). As organizações e lideranças indígenas também passaram a utilizar perfis em redes sociais e a escrever colunas em sites jornalísticos para difundir suas correspondências.

O trabalho de pesquisa foi pensado também em termos de divulgação científica, resultando no primeiro arquivo digital brasileiro de cartas dos povos indígenas. O site/arquivo foi montado a partir da literatura corrente sobre o tema e das características das cartas indígenas. Criamos um site que possibilita a busca das cartas por data, remetente, destinatário e assunto, além da opção de busca livre, como ilustrado pela imagem abaixo:

Figura 1 – Página inicial do site As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil



Fonte: site As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil.⁹

A construção deste acervo foi baseada nos trabalhos de Garfield (2013) e em outros arquivos e sites que reúnem correspondências - a Biblioteca Digital Curt Nimuendajú,¹⁰ The

⁹ Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/> Acesso em: 02 set. 2023.

¹⁰ “A Biblioteca Digital Curt Nimuendaju é um repositório de recursos sobre línguas e culturas indígenas sul-americanas, incluindo livros raros, artigos, dissertações e teses, com o objetivo de torná-los mais acessíveis a pesquisadores e outros interessados” (Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, 2021).

Charles Dickens Letters Project,¹¹ The Olive Schreiner Letters¹², Letters of note¹³ - e coletâneas impressas sobre cartas (Nimuendajú; Oliveira, 2000; Oliveira, 2014; Beckett, 2014; Vieira, 2009; Abreu, 2002).

Das cartas obtidas por esse acervo, analiso nesta pesquisa 1000 correspondências, escritas entre 1972 e 2022. Todavia, o arquivo é dinâmico e constantemente atualizado conforme novas aquisições de material, principalmente com o aumento da escrita indígena na esfera pública nos últimos anos, mas também da descoberta de documentos históricos.¹⁴ Essas cartas são escritas em diferentes suportes, como atestam os estudos de Costa (2018; 2019; 2021a). Porém, nesta pesquisa, me restringi aos materiais escritos, excluindo cartas nas formas de imagem, áudio, pinturas, grafismos e vídeo. Os dois principais suportes encontrados entre 1971 e 2022 foram o papel e a mensagem eletrônica. Outrora escritas somente em papel, datilografadas ou feitas à mão, as cartas mais recentes, a partir dos anos 2000, até mantém o papel, mas são digitalizadas e enviadas pela internet. Entre 2000 e 2022, predomina o envio por meios eletrônicos, inclusive com a escrita de algumas cartas somente por softwares de edição de texto, dispensando a necessidade de impressão em muitos casos.

Apesar das mudanças no suporte, a regularidade do envio é um padrão encontrado nas 1000 cartas estudadas nesta tese. São 50 anos de envio ininterrupto, considerando-se a autoria indígena como um todo e não somente por um povo ou organização. Esse número pode ser ainda maior, como as próprias cartas afirmam. Ao escrever para o Presidente da FUNAI, os tuxauas Galibi dizem que “tudo já foi relatado nas cartas que mandei para o Grande Chefe. Agora só me resta esperar respostas e providências para meus pedidos e do meu povo” (Tuxauas Galibi, 1976), indicando que há mais epístolas escritas. Como pesquisei apenas documentos disponibilizados na internet, o número total e a distribuição de cartas por anos podem ser muito

¹¹ O site reúne, gratuitamente, todas as correspondências do escritor Charles Dickens, desde que foram publicadas em 2002 (Dickens, 2021).

¹² “A feminista, escritora, socialista e teórica social, Olive Schreiner (1855-1920), foi uma das mais importantes, e radicais, comentadoras sociais em sua época. [...] Cerca de 5.000 cartas de Schreiner, escritas entre 1871 e 1920, sobreviveram. Elas aparecem no The Olive Schreiner Letters Online como ela as escreveu (Stanley, 2021, tradução nossa).

¹³ “Letters of Note é um museu online de correspondências que celebra a humilde carta desde 2009” (Usher, 2009, tradução nossa).

¹⁴ O Projeto também aborda cartas de períodos passados, mas que ainda não foram publicadas porque estamos em processo de sistematização, análise e buscando a melhor forma de divulgar o material. Neste momento, estamos trabalhando as cartas trocadas entre os Potiguara no século XVII, nas correspondências dos Guarani no início do século XX, nas epístolas destinadas a D. Pedro I, abordando o processo de Independência do Brasil, e nas missivas da retomada Pataxó Hã-Hã-Hãe, que foram trocadas entre indígenas expulsos dos seus territórios, mas que planejavam retomá-lo, organizando pessoas e ideias dispersas no território brasileiro por meio de cartas ao longo do século XX.

maiores. Ciente disso, espero, em futuras pesquisas, debruçar-me sobre alguns arquivos físicos, principalmente os arquivos pessoais das lideranças indígenas.

Essa distribuição de epístolas por ano pode ser observada no gráfico abaixo, assim como o fenômeno do crescimento de envio dos documentos no período mais recente. É possível que os dados indiquem uma regularidade no envio por ano, apesar da variedade de autores, além da profusão de resultados a partir dos anos 2000:



Até o ano 2000, não encontrei mais de 10 cartas enviadas anualmente. Entretanto, a partir dessa década, a média chega a 50 envios anuais, com períodos que ultrapassam mais de 70 cartas no mesmo ano. Explico este aumento por razões já afirmadas pela literatura sobre o tema, mas também por questões mais específicas da conjuntura no Brasil.

A literatura sobre a temática afirma que a escrita pública de cartas é uma manifestação da modernidade (Stotsky, 1995; Bergia, 2019). Bergia, por exemplo, explicita o início da regularidade do uso desse tipo de linguagem a partir do século XVIII na Europa e explora diversos fatores explicativos da profusão da escrita de cartas no século XX. Entre esses fatores, destacam-se o valor testemunhal da escrita, a burocratização do Estado e suas formas mais formais de comunicação com a população, o papel dos meios de comunicação, como os correios e o rádio, o uso da comunicação de massa por líderes políticos no século XX e o aumento dos índices de alfabetização (2019).

Encontrei elementos semelhantes para a escrita indígena, apesar desses povos escreverem desde o século XVII, principalmente para se organizar politicamente, mas também para travar comunicação com os colonizadores europeus. No caso brasileiro, destaco quatro

características não abordadas nos estudos sobre o tema. Primeiro, a escolarização dos povos a partir da Constituição de 1988 é notável. Antes disso, alguns líderes alfabetizados e outros, em contato com parceiros que intermediavam a escrita, eram os que mais escreviam. A partir do acesso formalmente universal à educação básica, principalmente aos primeiros anos de estudo, regularizado pela Carta Magna de 1988, os povos passam a dominar muito mais a escrita em português.

Em segundo lugar, o Estado brasileiro passou por um processo de transformação de paradigma organizacional nos anos 2000, tornando-se mais participativo, principalmente por meio de conselhos, conferências e consultas públicas. Podemos discutir os limites da participação dos povos indígenas nos processos decisórios, como eles fazem em suas correspondências, mas fica evidente o aumento dos canais de comunicação entre o Estado e os povos a partir dos anos 2000, o que pode também explicar o crescimento do envio de cartas.

Em terceiro, considero que a organização política indígena se torna mais complexa e difusa nos anos 2000, com a consolidação das grandes organizações regionais, mas também com a formação de organizações nacionais, como o Acampamento Terra Livre e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).¹⁵ Além disso, o movimento indígena passou a ser composto por coletivos e encontros temáticos, como os encontros de mulheres, estudantes, professores e profissionais, encontros da comunidade LGBTQI+ dos povos indígenas, organizados nas aldeias, em âmbito regional e nacional. Por fim, o aumento do acesso à internet e a instrumentalização dessa pelos movimentos indígenas, que passaram a criar perfis em redes sociais, sites e grupos de e-mail é um fator explicativo do crescimento do envio de cartas públicas.

Os envios apresentam aumento fora da média em alguns anos, levando à figura de um vale no gráfico 1, quando as cartas aumentam em número em um só ano, decaem em seguida, mas crescem novamente. Esse movimento se deu por influência de assuntos aglutinadores das preocupações indígenas. Questões como o julgamento pelo Supremo Tribunal Federal sobre a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a demarcação da terra dos Guarani-Kaiowá, a construção da Hidrelétrica de Belo Monte, a pandemia da COVID-19 e a tentativa do Governo Bolsonaro de disseminá-la nas aldeias são assuntos que, por sua natureza, apresentam implicações para

¹⁵ Segundo a APIB, em seu endereço eletrônico, <https://apiboficial.org/historicoatl/>: “o Acampamento Terra Livre (ATL), a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, acontece desde 2004, por regra todo mês abril e em Brasília – DF, e excepcionalmente em outro mês e outra unidade da Federação, a depender da análise conjuntura nacional e da situação dos direitos indígenas e das deliberações dos dirigentes e das organizações de base do movimento indígena”.

diferentes povos indígenas. Isso significa que há momentos no qual determinado assunto ganha a agenda indígena e passa a ser dominante nas cartas públicas, levando ao aumento da escrita

Todavia, minha interpelação sobre as correspondências não se deu somente sobre os assuntos, mas também sobre a autoria, o contexto de produção e o destinatário. Cada carta foi caracterizada por meio dessas quatro principais categorias, de acordo com princípios da análise de conteúdo categorial qualitativa. Tal técnica foi a que melhor se adequou ao meu objetivo de caracterizar e compreender as cartas indígenas enquanto um fenômeno social, isto é, como uma forma de expressão coletiva, que atravessa muitos povos e se relaciona com a sociedade brasileira.

Apesar das muitas pesquisas que utilizam a técnica da análise de conteúdo, há pouco material em português sobre o assunto, com destaque para a revisão de literatura sobre o tema – que também é um manual de aplicação – desenvolvido por Lycarião e Sampaio (2021). Os autores denominam a técnica como um conjunto de modos de fazer, preocupando-se mais com os procedimentos que envolvem seu uso. Em sua conceituação, eles dão ênfase à sistematicidade, à necessidade de validação externa pela transparência e pela forma como os pesquisadores comunicam o uso da técnica. Para os autores, a principal utilidade da técnica é a de criar possibilidades de interpretação sobre conteúdos de diversas naturezas - verbais, visuais ou escritos – para descrever, quantificar e compreender os fenômenos que se deseja estudar, principalmente em termos de seus significados, intenções e contextos (2021).

Estruturar o conteúdo das cartas em categorias possibilitou a criação de seu arquivo, primeiro passo da metodologia desta tese, mas também a classificação que diferencia autores, receptores, assuntos e ano de escrita para, por meio da análise das relações entre essas categorias, compreender o fenômeno da escrita pública dos povos indígenas. O material composto por 1000 cartas foi condensado através dessas categorias, como ocorreu no estudo da autoria das epístolas. Cada carta foi examinada em termos de como o autor ou os autores a assinam (ao final ou no começo do texto, por anexo ou pela mensagem que encaminha a carta e não no texto propriamente dito) e quais os principais verbos e expressões que os remetentes utilizam para se apresentarem no documento. Esse adensamento do conteúdo permitiu classificar a autoria em individual – assinada por uma só pessoa, mesmo que fizesse referência a um coletivo no corpo do texto – e coletiva, envolvendo mais de uma pessoa, um ou mais povos, classificados em encontros temáticos - como os de professores, de mulheres e de jovens -, povos indígenas e organizações.

O mesmo procedimento foi realizado para a análise dos destinatários das cartas. Os nomes próprios e as diferentes formas de se falar sobre uma pessoa – por exemplo, o Ministério Público ora chamado de Procuradoria Federal ora Procuradores ora Juízes -, foram classificados a partir das instituições e cargos que ocupavam, como Presidente, Congresso Nacional, Governadores e Ministros. Também utilizei a categoria Imprensa, para falar das diversas cartas enviadas aos jornais, mídias e empresas de comunicação; Sociedade Civil – reunindo sob o termo os movimentos sociais, encontros, organizações não governamentais e demais formas de organização coletiva não institucionalizada no Estado. Por fim, quando a carta era endereçada para o Brasil, brasileiras e brasileiros ou apresentava um receptor indeterminado, como o público, sociedade em geral ou autoridades públicas, denominamos como Brasil o destinatário da epístola. Os assuntos, como apresentarei abaixo, foram classificados, em geral, de acordo com o proposto pelos próprios autores, que utilizavam os tópicos educação, saúde, terra e outros temas em suas epístolas.

Por se tratar de um estudo longitudinal, envolvendo 50 anos de documentação, as transformações pelas quais passaram as categorias foram interpretadas por meio da análise de conteúdo dos verbos e expressões utilizadas pelos autores. Observar como os autores expressam seus pleitos e pensamentos me permitiu compreender como remetentes abordam o mesmo assunto nas décadas de 1970 e 2020, mas de forma diferente. Por exemplo, na primeira década de análise, os pleitos dos povos eram justificados de forma endógena e autoreferenciada. A terra deveria ser indígena, por assim falar a lei, os ancestrais e a história de relação com os não indígenas. Já na última década de análise, acrescenta-se à justificativa legal as consequências coletivas advindas da não demarcação. A terra deveria ser indígena para se evitar as mudanças climáticas, que impactariam a todos, indígenas e não indígenas. Dito de outra forma, os verbos usados pelos autores e autoras nos falam das ações dos indígenas, suas interpretações sobre o país com os quais se relacionam e suas estratégias diante dessas relações.

Para ir além da análise descritiva, apresento os pleitos das cartas, mas os observo como formas de indagar pressupostos institucionais e teóricos da política no Brasil. Esse procedimento foi feito com base nas discussões teóricas sobre as relações entre o Estado e as chamadas minorias políticas, principalmente afrodescendentes, mulheres, indígenas e pessoas LGBTQI+. Diante desse diálogo entre elaborações indígenas – presente nas cartas – e teorias sociais, apresento os principais eixos das relações entre os povos indígenas e o Brasil: a tutela e o caráter colonial do Estado, a liberdade radical e a democracia indígena, a injustiça estrutural, a retomada, o sonho, a guerra e o Bem Viver.

Cada um desses conceitos será apresentado ao leitor nos diferentes contextos de produção escrita. Isso não significa que eles serão encontrados somente em determinado momento. Por exemplo, a retomada é formulada como uma forma de leitura da relação entre os indígenas e o país durante as comemorações dos 500 anos de invasão do Brasil, entre 1998 e 2002, mas também é destacada no último período do governo de extrema-direita, em 2022. A retomada como prática e conceito político será discutida nesses dois momentos, mas desde a década de 1990 ela é descrita e apresentada nas cartas.

Preciso dizer que, apesar do uso de classificações analíticas, não dei ênfase ao modelo categorial quantitativo, por isso não apresento dados numéricos exaustivos sobre cada uma das categorias, mas sim procurei descrevê-las e interpretar suas possíveis relações em cada um dos contextos de produção. Isso não significou descartar os dados quantitativos, mas sim utilizá-los para gerar interpretações possíveis sobre o conjunto de documentos analisados. Por exemplo, a complexificação do movimento indígena - que passa a se organizar, nesses últimos 50 anos, em associações, grupos temáticos e organizações locais, regionais e nacionais – pode ser observada na quantidade de 185 epístolas advindas de encontros temáticos e 276 oriundas de organizações, perfazendo quase metade do acervo. No entanto, destaco a diversidade de escritores como fator característico nas correspondências, com cerca de 225 diferentes povos se apresentando como remetentes. A diversidade de povos escritores impressiona por representar mais de 70% dos povos indígenas do Brasil, demonstrando como a carta se tornou um suporte de comunicação bem difundido entre os indígenas.

Além disso, observo uma escrita coletiva nas correspondências, formada por povos, organizações e encontros, mas também pelo modo de narrar das cartas assinadas individualmente. Mesmo quando a assinatura é feita por uma só pessoa, esse autor ou autora escreve como representante, em nome ou como parte de um povo. Em todas as 189 epístolas de autoria individual encontro elementos que corroboram essa escrita colaborativa, assinada por uma pessoa, mas relacionada ao seu grupo de pertença. Os autores escrevem ao final dos textos seus nomes próprios, mas também destacam no corpo a autoria de um “nós, Yanomami”, “nós, Munduruku”, “nós, Galibi”. Também encontro as referências de coletividade da escrita nas expressões “na nossa língua”, “nosso jeito” e muitas outras formas de assumir a postura de uma pessoa que fala junto a um povo, mesmo que escreva sozinha.

Nos encontros, essa autoria colaborativa se destaca ainda mais, principalmente nas assinaturas que, em muitas epístolas, ocupam mais espaço do que o texto principal, assim como há os casos de assinaturas feitas pela digital, demonstrando tratar-se de assinante analfabeto ou

iletrado. Diante desses escritos, deparei-me com duas atitudes possíveis: compreender como essa escrita em conjunto se manifestava ou julgar a escrita indígena como um falseamento, no qual não indígenas escreveriam textos nos encontros - como alguns dos comentadores informais do projeto *As cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* sugeriram logo no início da pesquisa. Decidi-me pela primeira opção.

Tal decisão têm origem na minha experiência com a escrita pública, mas também nas teorizações sobre a escrita dos povos indígenas. Participo ativamente do movimento indígena desde minha infância, em ocupações, retomadas, encontros e reuniões de lideranças. Testemunhei em muitas dessas ocasiões uma variedade de tipos de escrita das correspondências. Em geral, quando o encontro se dá entre muitas pessoas, um pequeno grupo ou só uma pessoa é escolhida para escrever o texto que será submetido à plenária, editando o escrito em conjunto. Ocorre também o contrário, com a plenária discutindo e elaborando ideias mais genéricas que, posteriormente, são transformadas em cartas por editores individuais.

Em todos esses casos, os escritores que finalizam o texto podem ser indígenas ou não, mas o povo participa da intermediação da escrita, ora como escritor ora como editor. No artigo *As novas cartas do Brasil* (2023), Costa caracteriza mais amplamente essa autoria

através da projeção de algumas noções próprias das escritas dos indígenas: 1. A ideia de que há um povo-autor que constrói as bases orais da carta; 2. A ideia de que há um tradutor ou transcriador, escolhido pelo povo como aquele que escreverá em língua portuguesa a carta ditada; 3. A ideia de que há um cuidador das palavras de todos, aquele que pode assinar a carta em seu nome, falar em nome de todos, mas que não é ‘o dono’ da correspondência, somente responsável por ela; 4. A ideia de que há os remetentes individuais, que escrevem e assinam as cartas em seus próprios nomes (Costa, 2023).

Essas intermediações na escrita não anulam a autoria do coletivo. Inclusive, os estudos sobre como pessoas letradas escrevem revelam que a intermediação é uma prática comum nessa modalidade, na qual trocam-se e tensionam-se ideias, relações de poder e parentesco, amizades ou inimizades entre os participantes do jogo da linguagem escrita (Bergia, 2019; Stotsky, 1995; Lyons, 2007).

Até a década de 2000, era comum encontrar cartas assinadas pela impressão digital de seu autor ou autora, indicando que a pessoa participou da confecção da carta, embora não tenha feito a escrita direta. Por exemplo, na imagem abaixo, ilustro a forma de assinatura de algumas lideranças do Povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, que escrevem ao Ministro do interior em 17 de dezembro de 1986. Os Hã-Hã-Hãe reuniram-se para redigir uma carta que denunciando a situação de terror à qual a comunidade estava submetida, vivenciando assassinatos e constantes

invasões do seu território. Ao final de seu pleito, solicitando a intervenção do Ministro para garantir a segurança dos indígenas, as lideranças assinaram:

Figura 2 – Carta do Povo Pataxó Hã-Hã-Hãe para o Ministro do Interior, em 17 de dezembro de 1986

Atenciosamente,

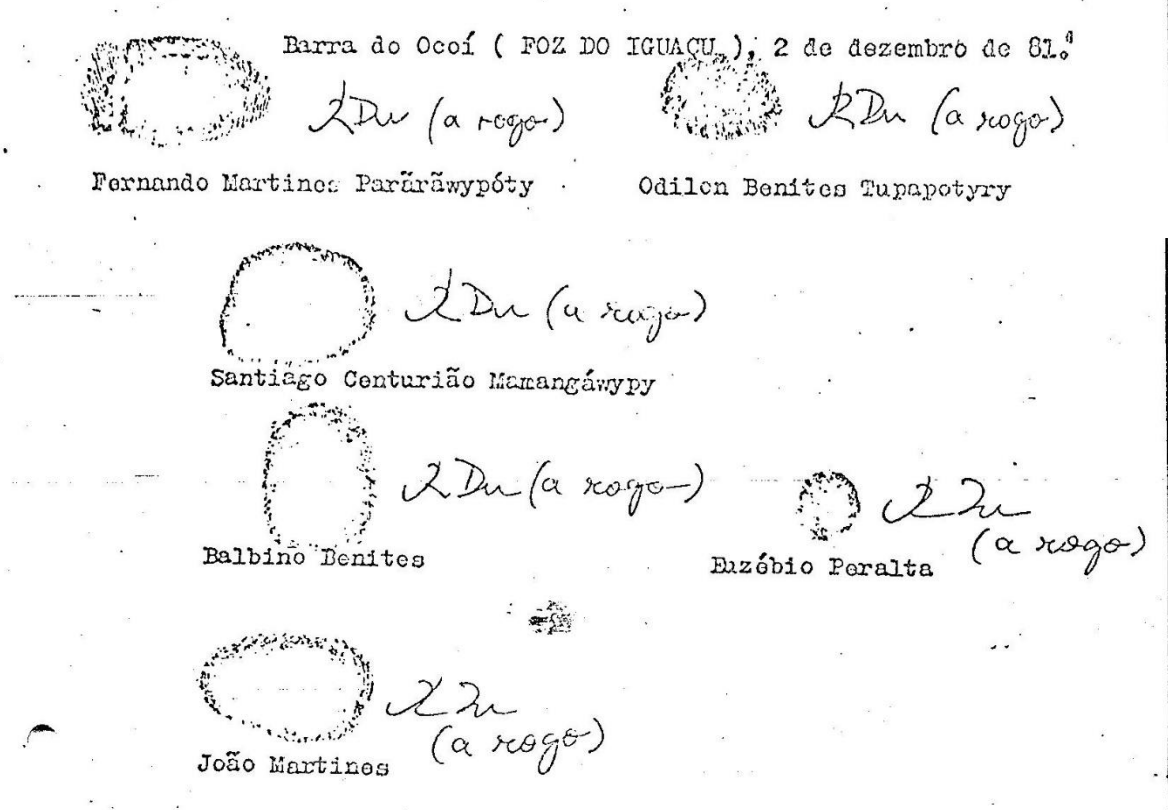
Manuel Muniz Pataxó
 Domingos Muniz Pataxó
 Samuel Santos Pataxó
 Matheus Gomes Pataxó
 Marmalva Pataxó
 A Geral de João da Silva Pataxó
 Osvaldo Trézano da Silva Pataxó
 JUVENGIO C. A. R. dozo PATAXÓ
 Bile
 Laura Serra Pataxó
 Aururumor Pataxó

Fonte: site As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil.¹⁶

Neste caso, dos 11 signatários, quatro assinaram com suas digitais. Além disso, há cartas redigidas por um colaborador, nas quais todas as assinaturas foram feitas por digitais, como no exemplo da carta dos Guarani ao então Presidente da Funai, em 1981:

¹⁶ Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-pataxo-hahahae-para-o-ministro-do-interior/>. Acesso em: 02 set. 2023.

Figura 3 – Carta do Povo Guarani para o Presidente da Funai, em 02 de dezembro de 1981



Fonte: site As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil.¹⁷

Também encontrei correspondências assinadas com o “X”, como ilustrado abaixo na carta dos Tuxauas de Roraima, do povo Macuxi, que escreveram para o Presidente da Funai em 1985, exigindo a demarcação de seu território:

¹⁷ Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/27/>. Acesso em: 02 set. 2023.

Figura 4 – Carta dos Tuxaua de Roraima para o Presidente da FUNAI, em 11 de agosto de 1985.

Baixa assinada dos concelhos, Tucanaes e Capatages,
e os seus secretários, Da Região da Serra RR.

José de Jesus José de Jesus
Paulo José de Souza
Aurelio Alvaro Silva
Aurino André

+
Assinatura do Tuxaua que não sabe escrever
João Pereira Siqueira
Bosiliv Alvaro
Damosceno Augustinho

+
Anísio Abilitão
Constância Constantino
Orlando Pereira da Silva
Pedro Alves de Souza
DOMINGO B. BATISTA

+
Luciano Mariano Lima
Roberto do Souza

+
Raimundo Alva
João Sampaio
João Batista da Silva

+
Augustino Paulino
Milton Silvano Sampaio
Alito Rogério
Manuel Silva dos Santos

Fonte: site As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil.¹⁸

Talvez, o julgamento que impede analistas de reconhecer a legitimidade da autoria desses documentos seja o da ideia de individualidade restrita do texto escrito, que não admitiria em sua autoria a colaboração, muito menos nos termos de uma coletividade. Compreender como legítima apenas a manifestação de uma propriedade individual na assinatura é anular a autoria indígena. Ela está lá, mas nunca será considerada como tal enquanto não se admitir a legitimidade de autorias nas quais a característica predominante seja a indeterminação de um único escritor (Braz, 2011) ou mesmo o anonimato, e não a condição de propriedade, a condição de uma única voz a se firmar como autora (Krupat, 1989).

¹⁸ Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-tuxauas-da-regiao-da-serra-para-o-presidente-da-funai/>. Acesso em: 02 set. 2023.

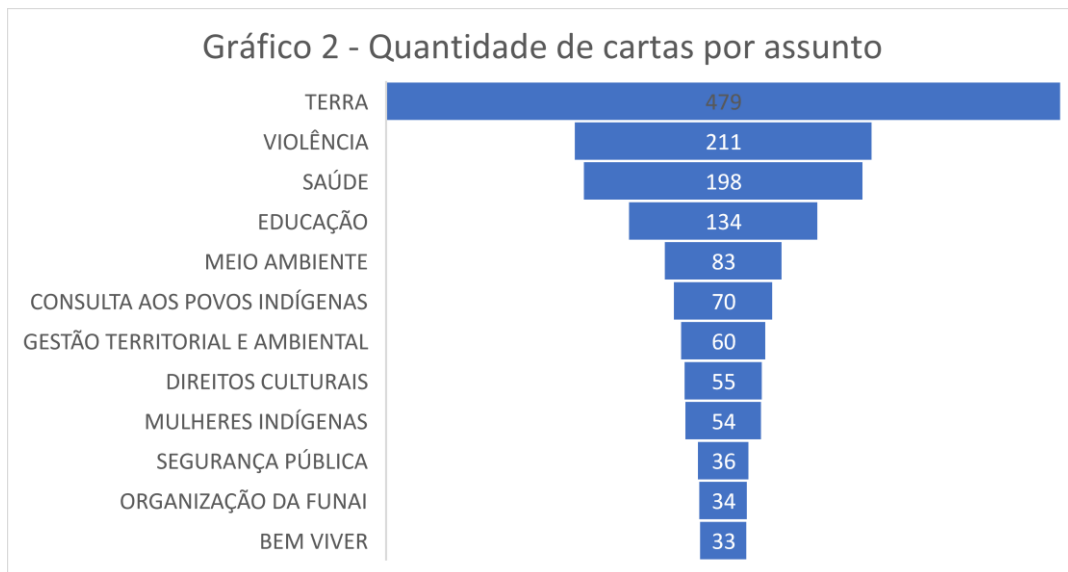
Além de explicitar o caráter coletivo da autoria indígena, observo uma troca de correspondências também com um outro coletivo, denominado como o Brasil nas cartas. Encontrei 17 tipos de destinatários,¹⁹ com destaque para as cartas enviadas para os brasileiros e brasileiras, para o Brasil, a sociedade em geral ou com o público em geral, que correspondem a maior parte do acervo. O restante das correspondências foi também enviado para o Brasil, mas em sua versão institucionalizada, compreendendo Presidentes e a Presidente, órgãos de governo, ministério público, a FUNAI e demais autoridades públicas. Uma pequena porção dos documentos foi designada para outros povos indígenas, setores da sociedade civil organizada, como a imprensa, movimentos sociais e organizações não governamentais e para governos e organizações estrangeiras.

O modo como os povos apresentam o seu receptor, de forma institucionalizada e abrangente, cria um diálogo cujo objetivo me parece ser o de incluir os autores e seus assuntos no debate público. A esfera pública no país, restrita a poucas pessoas e instituições, não discute as questões dos povos indígenas em diálogo com os indígenas. Em geral, espaços como o Estado, discutem os assuntos dos povos indígenas à revelia desses atores, levando-os a criar, no texto da carta, um espaço público no qual se apresentam, escrevem suas visões sobre o Brasil e argumentam em favor de seus pleitos. Certos tipos de demandas e pensamentos dos povos, como as justificativas sobre o seu direito territorial, são discutidos de forma tão enviesada e até mesmo negados na discussão pública brasileira, incluindo as instituições estatais, que a expressão indígena busca mudar esse debate público. Diante disso, os autores e autoras buscam construir espaços de respeito e legitimidade para discutir seus assuntos. A carta, assim, se torna este espaço, esse local criado pela ação política, voltada para o público, para discutir a relação do Brasil com seus povos.

Sintomático disso é a discussão dos assuntos nas correspondências como se fossem direcionados para fomentar políticas públicas. As categorias criadas para analisar os conteúdos das correspondências podem, em sua maioria, ser classificadas como pleitos de ações do Estado, como demonstra o gráfico abaixo:²⁰

¹⁹ Os destinatários foram categorizados da seguinte maneira: Presidentes, FUNAI, brasileiros, indígenas, imprensa, organizações internacionais, Ministros de Estado, Governos Estrangeiros, Governadores, Deputados e Senadores, partidos políticos, forças de segurança, organizações da sociedade civil, Juízes, Prefeituras e Câmaras e Ministério Público.

²⁰ Os assuntos foram ordenados da seguinte forma: terra, violência, educação, Bem Viver, saúde, crianças indígenas, mulheres indígenas, arte, direitos culturais, povos isolados, religião, segurança pública, meio ambiente, organização da FUNAI, gestão territorial e ambiental, segurança alimentar, consulta aos povos indígenas e juventude indígena. No gráfico 2 estão dispostos somente os 12 assuntos mais representados nas cartas. Além disso, o número total do gráfico é maior que 1.000, pois uma mesma carta pode abordar diferentes assuntos.



Essa categorização não exclui sentimentos, expressões e formas de ver o mundo, contudo, os autores falam muitos mais de seus pleitos, ainda que as cosmologias indígenas estejam presentes nos modos de pedir, solicitar e exigir. Essa forma de narrar se destaca como o principal modelo de escrita, cujo formato de petição foi o mais encontrado entre as correspondências. Os povos escrevem para reivindicar, protestar, repudiar, denunciar e agradecer, também para relatar, expor sentimentos e modos de pensar, mas principalmente para peticionar ao Estado seus direitos e as respectivas ações para implementar suas prerrogativas.

Malgrado o Estado ser compreendido nas correspondências como de caráter colonial, marcado por políticas de violência, medo e morte, o Brasil, representado por seu Estado, também é um espaço de esperança, uma instituição na qual os povos depositam sua fé e sua força na construção da coletividade nacional, que leve em consideração indígenas e não indígenas. Nesta tese, apresento essa paradoxal situação descrita pelos autores das cartas que descrevem um país que não os respeita, mas que também apresenta espaços de sociabilidade, nos quais há possibilidades de se construir outras formas de se relacionar. Conforme nos relatam algumas cartas dos encontros nacionais de lideranças, como as do Acampamento Terra Livre, há possibilidades concretas de se construir um futuro no qual a base da relação entre os povos indígenas e o Brasil não seja o ódio.

O ódio, a violência e o sofrimento aparecem como sentimentos comuns na descrição das vivências entre as aldeias e as sociedades ao redor, principalmente quando se trata da temática da terra – o assunto mais citado, presente em quase metade das mil cartas. As terras indígenas são defendidas como um direito ao longo dos 50 anos aqui estudados. Encontro, na primeira

carta da pesquisa, na década de 1970, os tuxauas de Roraima justificando a demarcação de suas terras para o então Presidente da Fundação Nacional do Índio, com base na legislação, e reclamando das invasões por fazendeiros de gado. Cinquenta anos depois, a mesma temática é abordada nas cartas do Acampamento Terra Livre, em sua avaliação da política do Presidente Bolsonaro:

Além de defender a nossa integração à chamada sociedade civilizada e uma propagandeada cultura nacional, visando a dissolver as nossas diversas identidades socioculturais, Bolsonaro incentivou invasões aos nossos territórios e a violência contra nossos parentes (Acampamento Terra Livre, 2022).

Os autores falam de seus territórios em diferentes contextos, mas observo alguns padrões que permanecem, não obstante a passagem do tempo. A invasão, a violência e o desrespeito aos acordos legais com os povos são alguns deles. Outro elemento perene está nas justificativas por territórios, nas quais diferentes povos falam de sua ancestralidade, da legitimidade da lei, da defesa de sua liberdade e do seu Bem Viver e da história das relações entre os povos e o Brasil, marcada pelo roubo injustificado dos territórios indígenas.

As terras devem ser protegidas com urgência, pois sem elas não há vida e, muito menos, as dimensões associadas a uma vida em comum. Sintomático disso é a diferenciação dos assuntos das cartas a partir da década de 1990, quando se inicia no país as demarcações das terras indígenas, garantidas pela Constituição de 1988, primeira a tratar dos direitos originários dos povos indígenas. Uma vez garantido o mínimo de estabilidade jurídica às suas terras, os povos passam a demandar políticas de educação e saúde pública, gestão territorial e ambiental e segurança pública, que constam como os assuntos mais abordados nas epístolas, depois do território. Meio Ambiente também é outro tema fortemente relacionado à terra, principalmente quando os autores declararam a ameaça que a invasão e a não demarcação de territórios indígenas causam aos ecossistemas e ao clima em todo o mundo. Temas relacionados à democracia no Brasil, como a consulta aos povos indígenas e a organização do Estado, principalmente da Fundação Nacional do Índio, aparecem nos textos, assim como o conluio entre o poder público e o poder privado para roubar os territórios indígenas.

O Bem Viver - temática mais presente na década de 2010, a partir da relação do movimento indígena brasileiro com os nossos parentes da América Latina, que criaram e desenvolveram o termo - foi também adotado nos discursos indígenas no Brasil, aparecendo como o decimo segundo assunto mais discutido. Duas temáticas emergentes também aparecem

bastante a partir dos anos 2010: as mulheres indígenas deixam de ser objeto das cartas para se tornarem autoras, principalmente com os encontros e organizações de mulheres que passam a ser criadas em todo o país. Além disso, os direitos culturais, que incluem temas como o uso das línguas indígenas nas escolas e instituições públicas, bem como as cosmovisões e modos de compreensão da saúde, passaram a ser adotados em uma retórica mais formal, refletindo sua inclusão como políticas públicas nas cartas de vários movimentos e encontros políticos.

Todos esses assuntos, tratados entre dois diferentes coletivos - os indígenas e o Brasil-, são apresentados por remetentes que os escrevem em diferentes contextos políticos de produção. Considero este estudo como de natureza longitudinal, abordando padrões e semelhanças entre escritos ao longo de 50 anos, mas destacando o contexto da escrita como fator para compreender quem escreve, sobre o quê e para quem. O primeiro momento dessa escrita foi o da ditadura militar e a transição para a democracia, tópico que discutirei a seguir. Nesse período, os povos criaram o movimento indígena contemporâneo e enfrentaram o Estado, bem como o assédio contra seus territórios. Esse contexto, ainda pouco pesquisado e compreendido no Brasil, tem nas cartas escritas por esses povos uma de suas fontes, nas quais os autores e autoras compartilham parte de sua história, que é, em última análise, a história de todos nós, brasileiros indígenas e não indígenas.

1.2 Correspondências de 1971- 1977: o paradoxo do tutelado

Nessa segunda seção, apresento as primeiras cartas escritas no contexto da ditadura militar e da transição para a democracia. Sob o terrorismo de Estado da ditadura, diferentes povos e seus parceiros criaram o movimento indígena contemporâneo, defendendo as vidas e as suas terras contra o governo. Tal contexto está presente em cada uma das cartas do período, verdadeiros arquivos da história do Brasil. Em suas epístolas, as autoras e autores indígenas falam da tutela, da liberdade e da democracia. Eles lançam suas interpretações sobre um dos períodos mais violentos das relações entre indígenas e não indígenas, mas também um dos momentos de maior organização civil, que resultou na primeira Constituição do Brasil a reconhecer os direitos originários dos seus povos.

Entre 1972 e 1977, as cartas se movimentaram das aldeias para a capital do país, a cidade de Brasília. Das mãos de Andila Kaingang²¹ e dos tuxauas do rio Surumu²² para os diferentes presidentes da Funai e para o ditador Ernesto Geisel, os povos colocaram a terra e a própria condição de ser indígena no restrito debate público do período. Nessa década ocorreram as primeiras assembleias dos povos indígenas, em parceria com a Igreja Católica, acadêmicos e profissionais indigenistas, momento conhecido como o “Grande Levante dos Povos Indígenas” (Krenak, 2015). Ciente disso, analiso como esses povos se organizaram e como escreveram a luta por seus territórios em suas correspondências.

Os episódios dos anos 1970 têm início anos antes, quando um golpe civil-militar depôs a democracia no Brasil de 1964. O país viveu sob uma ditadura sanguinária, com efeitos traumáticos para os povos indígenas e para os brasileiros e brasileiras. No entanto, ainda são poucas as obras sobre a política indigenista deste período (Valente, 2017), mas a temática vem crescendo nos últimos anos como objeto de estudo e de análise (Ascenso, 2021). Por exemplo, em 2014, um capítulo do relatório final da Comissão da Verdade – instalada pela Presidenta Dilma Rousseff –, abordou o assunto, ainda obscuro em pesquisas e na memória oficial.²³

Oficialmente, a ditadura durou entre 1964 e 1985. Neste período, os indígenas eram considerados como relativamente incapazes de exercer a vida civil, ou seja, tratados juridicamente como órfãos, sob um regime de tutela pública. A tutela significou a regulamentação da vida, das posses, dos territórios e dos corpos indígenas pelo Estado, representado por agentes públicos. Na prática, os órgãos indigenistas – inicialmente o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), extinto em 1967 e substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – podiam tomar decisões sobre os modos de vida de qualquer pessoa indígena.

Nesse sentido, o Estado agiria como tutor dos direitos civis das pessoas indígenas, devendo, por outro lado, garantir a cidadania desses povos diante de suas diferenças culturais, linguísticas e de organização social no interior da sociedade brasileira. Todavia, a tutela foi utilizada por agentes públicos não somente para garantir direitos, mas para colocar os indígenas

²¹ Professora e liderança, Andila foi tema da tese de doutorado de sua filha, Susana Kaingang. Segundo a autora: “A história de sua vida é marcada pelo protagonismo no movimento indígena nacional desde os seus 17 anos, em prol da educação escolar do povo indígena Kaingang [...] Andila é minha mãe, eu precisava registrar na academia a luta de uma mulher indígena, mulher do meu povo Kaingang. Em 1975 ela escreveu uma carta ao Presidente da República, General Geisel, pedindo a retirada de posseiros da Terra Indígena Guarita, denunciando o arrendamento das terras indígenas” (Kaingang, 2023).

²² Reunidos na cidade de Boa Vista, no estado de Roraima, margeada pelo rio Surumu, lideranças – também denominadas de tuxauas na língua Ñegatu – escreveram sobre as deliberações de suas assembleias.

²³ A Comissão da Verdade foi estabelecida pela Lei 12.528, no ano de 2011. Instalada em 16 de maio de 2012, a Comissão elaborou relatórios sobre as violações dos direitos humanos ocorridas durante a ditadura militar, entre 1964 e 1985.

na situação de incapazes, que necessitavam do Estado para realizar ações mínimas na vida social, como se alimentar, casar, estudar e criar seus próprios filhos. Em uma sociedade atravessada pela guerra contra os povos indígenas, com o objetivo último de lhes roubar seus territórios, moldada culturalmente sobre a ideologização da inferioridade do indígena frente ao não indígena, as consequências de se definir órgãos e pessoas para tomar decisões no lugar dos povos foram catastróficas.

No final da década de 1960, após mais de 50 anos da existência do Serviço de Proteção ao Índio – um dos órgãos mais corruptos e violentos para os povos indígenas na história da República -, a ditadura militar tentou remodelar a política indigenista. Isso ocorreu após denúncias internacionais de genocídio – envolvendo fome, escravização e assassinatos. Como resposta às denúncias, criou-se a Fundação Nacional do Índio, além da atualização do mecanismo da tutela por meio da Lei 6.001, conhecida como Estatuto do Índio. A lei da ditadura, de 1973, vigente até hoje, apesar da gritante contradição com a Constituição de 1988, não garantiu a aplicação do direito público, mas sim a do direito privado, transformando os indígenas em órfãos, tutelados pelo Estado.

Uma criança, diante da abstenção dos pais, tem direito a tutores legais, designados pelo Estado, para que sejam garantidos seus direitos até o momento de sua emancipação civil, geralmente em idade na qual possa assumir suas responsabilidades e garantias enquanto cidadão pleno. Por meio da infantilização dos indígenas, a ditadura decidiu que, enquanto o indivíduo não se emancipava, isto é, não era integrado à sociedade nacional, teria sua vida decidida pelo Estado.

Com isso, os ditadores criaram duas consequências diretas: 1. Tomaram decisões contrárias ao direito dos tutelados, como: arrendar, vender e roubar suas terras; impedir a fala da língua indígena em ambientes não indígenas; impossibilitar a prática de rituais sagrados para os indígenas; dificultar os casamentos; retirar filhos de suas mães e pais, dentre muitas outras opressões; 2. Criaram a ideia da emancipação sob a lógica da integração, que significaria, na prática, retirar as terras dos indígenas assim que estes fossem considerados como integrados à comunhão nacional. Independente do significasse a expressão “integrado à sociedade nacional”, o objetivo principal era o de retirar os territórios de seus povos.

Esse fenômeno foi denominado por João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire (2006) como o paradoxo da tutela, no qual o mecanismo jurídico da tutela é justificado pela defesa dos direitos dos povos indígenas, mas nas mãos de tutores que agiram contra esses direitos, como o governo dos militares demonstrou. Paradoxalmente, a política

indigenista envolvia a proteção das pessoas e terras, uma vez que cabia ao órgão tutor a proteção de seus tutelados, mas também tratava os indígenas como “menores de idade sob custódia da União” (Rocha, 2021, p. 36), arrendando e vendendo suas terras, negligenciando a fiscalização dessas e fomentando epidemias, perdas de territórios e assassinatos.

Nesse contexto, lideranças indígenas passaram a se mobilizar politicamente por suas terras e vidas, em um movimento conhecido como o “Grande Levante dos Povos Indígena”. Essas mobilizações envolveram reuniões em assembleias - em parceria com a Igreja Católica, indigenistas e acadêmicos -, para discutir a política de integração do Estado ditatorial, a defesa de suas terras e, portanto, de suas vidas e o seu próprio futuro. Ailton Krenak considera esse tempo como muito decisivo, ao ponto de dizer que:

teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter que fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão do mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e viver (2015, p. 248).

Esses modos de ser e de viver estão presentes nas 13 cartas escritas entre 1972 e 1977. Os remetentes escrevem, principalmente, para os Presidentes da FUNAI e do Brasil. Nessa outra redescoberta, as invasões das terras indígenas são perpetradas por fazendeiros de gado, agricultores, funcionários da própria FUNAI, madeireiros, mineradores, caçadores e pescadores ilegais, militares ou pelos próprios grandes empreendimentos públicos e privados, como a abertura de estradas e a construção de hidrelétricas.

Um dos principais autores das cartas no período foi Manoel Floriano Macial, conhecido como Ponapen. Tuxaua do povo Galibi, Manoel escreveu para funcionários da FUNAI e o presidente do órgão. Suas cartas são assinadas na colaboração com outro parente ou escritas em conjunto com várias lideranças da Terra Indígena Uaçá.²⁴ Além dos relatos das invasões e das solicitações de demarcação das terras de seu povo, Manoel descrevia em suas correspondências os problemas com os funcionários de governo. Sua experiência e habilidade são notáveis em seu estratégico uso da própria condição de tutelado para, paradoxalmente, garantir seus direitos. O autor utiliza termos que reforçariam a legitimidade da tutela pública. Por exemplo, ele se

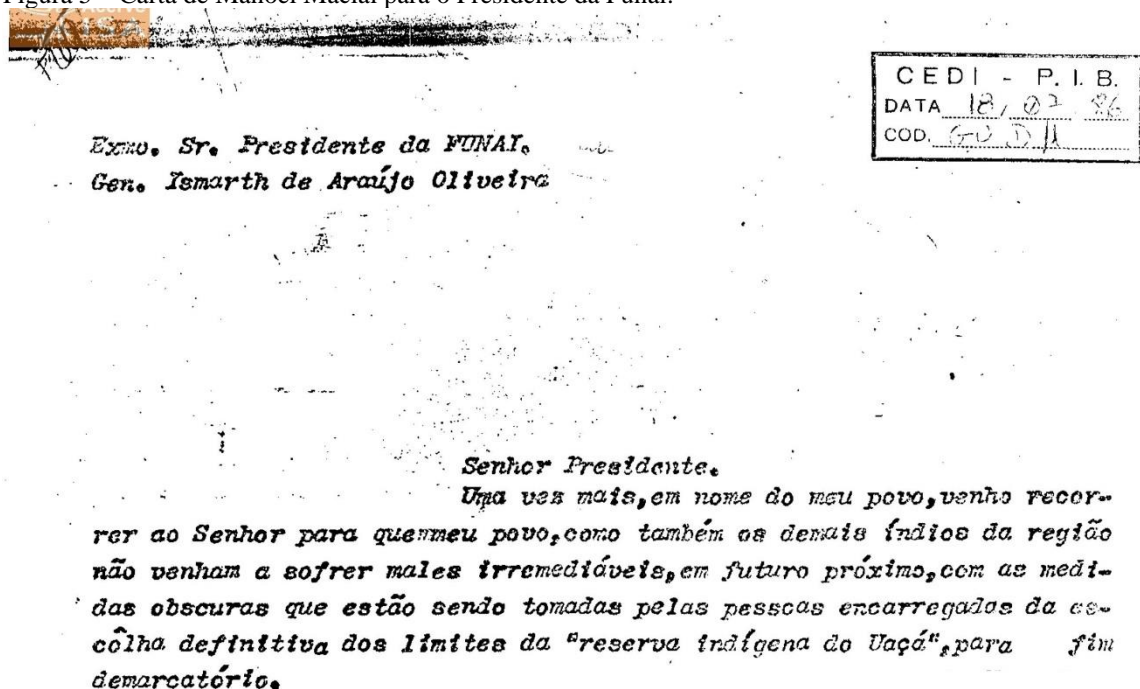
²⁴ Terra dos povos Galibi-Marworno, Karipuna do Amapá e Palikur, na qual se encontra o estado do Amapá. Ocupada por mais de 4 mil pessoas, foi reconhecida pelo Estado brasileiro em 1991.

refere ao presidente da FUNAI como “pai grande”, “grande pai dos índios” e “meu chefe”. Tais termos, aparentemente, denotariam a visão paternalista de um tutelado, que reconheceria a precedência de seu tutor sobre seus desejos e vontades.

O tom das cartas é de aparente subserviência, com pedidos de autorização para atos simples, como viajar, plantar ou escolher o local de plantação e escrever. Uma outra estratégia usada por Manoel era a de nunca culpar o Presidente da FUNAI pelos problemas, principalmente as invasões das terras, mas o colocar como autoridade máxima, que, caso ficasse sabendo das problemáticas, resolveria em prol dos indígenas e puniria os funcionários da FUNAI, dado o seu senso de justiça.

No entanto, a aparente entrega à instituição total que se tornou a tutela é questionada pelo mesmo Manoel em suas cartas. Ele utiliza a tutela de forma estratégica para pleitear ações e atividades da FUNAI que, em último caso, culminariam no aumento da autonomia para os tutelados. Em uma eloquente carta para o Presidente da FUNAI, em dezembro de 1976, Manoel faz uso de muitos recursos conciliatórios, num tom ameno e formal para, logo em seguida, explorar ameaças às decisões da FUNAI sobre as terras indígenas:

Figura 5 – Carta de Manoel Macial para o Presidente da Funai.



Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental²⁵

²⁵ Transcrição do trecho da carta: Exmo. Sr. Presidente da FUNAI. Gen. Ismarth de Araújo Oliveira. Senhor Presidente. Uma vez mais, em nome do meu povo, venho recorrer ao Senhor para que meu povo, como também os demais Índios da região não venham a sofrer males irremediáveis, em futuro próximo, com as medidas obscuras que estão sendo tomadas pelas pessoas encarregadas da escolha definitiva dos limites da “reserva indígena do Uaçá”, para fim demarcatório (Macial, 1976).

Manoel argumenta que as propostas de demarcação de terras apresentadas pela FUNAI foram repudiadas pelos Galibi, pois significavam perdas territoriais. Caso o órgão insistisse em assim demarcar o território, provocaria, nas palavras de Manoel, “em futuro próximo, sangrentos conflitos entre índios e civilizados” (Macial, 1976).

Apesar de voltar várias vezes ao tom esperado para um tutelado – utilizando as expressões “pai de todos nós”, “amigo de nós índios” para conversar com o Presidente do órgão indigenista -, ele tensiona constantemente essa mesma tutela. Em suas cartas, Ponapen reivindica a autonomia decisória sobre o futuro de seu povo, comparando a tutela à condição animal, por impedir a decisão sobre seu próprio destino:

Não somos gado que se troca de um lugar para outro, que se decide o destino friamente através de números ou de mapas, sem o direito de ser consultado, sem procurar saber se [a decisão] é boa ou não para o povo (Macial, 1976).

Assim como os outros autores do período, Manoel tem consciência da tutela como instituição limitadora da liberdade dos indígenas. Ele utiliza, inclusive, o léxico da tutela para se apresentar diante do Presidente da Funai, com os termos paternalistas que o mecanismo invoca, como pai e chefe. Todavia, reconhecer a submissão não lhe tira as ações de tensionamento, questionamentos e até rompimento com os agentes estatais.

Duas foram as justificativas utilizadas por Manoel em suas cartas para questionar a tutela, ambas relacionadas à sua condição de homem livre. Em primeiro lugar, o líder Galibi defendia a liberdade de viver em sua terra a partir da herança dos seus antepassados. A Terra Indígena de Uaçá é constantemente lembrada por ele como herdada por seus anteriores, ancestrais que nela estavam e que a defenderam das invasões de europeus e, posteriormente, brasileiros. O segundo motivo para se questionar a tutela é a situação limite imposta aos povos indígenas pela ditadura. Manoel registra as consequências da política indigenista dos militares para os Galibi:

nós, índios Galibi, ficaríamos entre dois inimigos: rio abaixo, os famigerados civilizados, tudo destruindo, e rio acima os odiados búfalos da Fazenda do Exército, invadindo nossas roças e nossa aldeia. [...] Então o que esperar do futuro, senhor Presidente? Somente a fome, a miséria física e moral, as doenças, a humilhação de ver o civilizado, sob proteção dos poderosos, nos roubando cada fatia de terra (Macial, 1976).

Manoel descreveu as consequências do regime ditatorial para os povos indígenas. Um governo ilegítimo, cuja autoridade sobre as terras se dava baseado na dominação total, por meio

da violência e da expulsão dos indígenas para transformar os territórios em bens econômicos para os ditadores e seus aliados políticos. O paradoxo da tutela se tornou um mecanismo totalitário, que colocava em constante ameaça a vida dos povos, gerando uma segunda contradição, a do paradoxo do tutelado. Com isso quero dizer das práticas e discursos dos autores indígenas que argumentam nas cartas para defender suas terras e vidas, mas com base no léxico da tutela. A partir da condição de tutelado, os povos indígenas tensionavam e buscavam romper com a tutela, questionando o pacto, nunca acordado, que mantinha o poder absoluto do Estado sobre seus corpos e vidas.

Percebo que cada indivíduo e povo escritor modulou seu discurso de forma estratégica a partir do interlocutor. É comum encontrar nas cartas expressões e adjetivos que confirmam a tutela, mas a fim de convencer as autoridades públicas a resguardarem as prerrogativas indígenas. O contexto político da época impediu manifestações e questionamentos mais contundentes por parte dos indígenas. A política indigenista do período tinha como sensibilidade antropológica uma linha imaginária, com dois extremos: civilizados e índios. No entanto, as expressões que qualificavam os indígenas são a um só tempo utilizadas nas conversas com as autoridades de governo, mas também criticadas. Por exemplo, os tuxauas de Roraima, reunidos às margens do rio Surumu falam em “índios semi-civilizados”, “pais de família”; “índios brasileiros”, “semi-integrados”, mas para reivindicar suas terras (Tuxauas, 1973).

Andila Kaingang também utiliza expressões semelhantes às redigidas pelos tuxauas de Roraima. Ela solicita ao Presidente Geisel a compreensão dos problemas de seu povo, por se tratar de “um coração selvagem”, “de um mundo muito remoto”, de um povo que se encontra em determinado “estágio de civilização” e tem “seus corações dilacerados pela arma rude que é a civilização” (Inácio, 1975). No entanto, a própria Andila insere críticas às ideias de civilização e barbárie. Ela nos diz que ser “civilizado” é um julgamento dos “brancos” e não dos indígenas.

Além disso, ela utiliza termos caros à ditadura para, de forma estratégica, defender os povos indígenas. Por exemplo, ela esclarece:

Figura 6 – Carta de Andila Kaingang para o Presidente Ernesto Geisel.

- Senhor Presidente, V. Excelência há de convir que o sangue do meu povo não pode mais ser contido nas veias, vendo que as pequenas reservas restantes das, ou melhor, comparadas aos 8.000.000 de quilômetros quadrados da qual todo o povo índio desse querido Brasil tinha pleno domínio e posse, estão sendo usurpadas por brancos anarquistas e destruidores, fantasiados de agricultores mas de espírito de vândalos.

Jornal Folha da Manhã ; 12 de agosto de 1975 ; páginas 20/21

Fonte: Inácio (1975).

Anarquismo, comunismo e socialismo eram correntes filosóficas utilizadas pelos ditadores para justificar torturas, assassinatos e julgamentos sumários, a fim de eliminar a chamada ameaça à segurança nacional que essas correntes representavam. Da mesma forma, o desenvolvimento da fronteira agrícola e industrial do país era uma das propagandas do governo. Andila utiliza esses dois marcadores – anarquistas e agricultores – para denunciar a invasão ilegítima de suas terras, criando uma argumentação no interior da retórica da ditadura, mas a favor dos indígenas.

Assim como nas correspondências dos tuxauas e de Andila, o assunto da terra é dominante nas outras 10 epístolas do período, devido às constantes invasões. Paradoxalmente, os indígenas precisavam se dirigir ao poder público, o mesmo que era criticado por sua negligência, para garantir seu direito ancestral aos territórios. Através da análise das redes de relações presentes nas cartas, observo também como as constantes invasões constituem a principal ameaça para os povos indígenas no período.

Além disso, percebo que a autoria das cartas é, em geral, individual. 03 cartas são assinadas coletivamente: duas assembleias do povo Galibi e uma assembleia dos povos Macuxi, Taurepang e Wapichana. Dentre os autores e autoras individuais, Manoel Floriano Macial (Ponapen), tuxaua Galibi, escreveu 05 cartas, Andila Kaingang e Krua Gavião duas cada um, e uma do tuxaua Wapichana, Raimundo Nascimento.

Esses autores escreveram para a imprensa, a FUNAI e a Presidência da República, apresentando a situação do conflito fundiário no país. Os invasores das terras eram descritos por categorias e raramente nomeados. Dentre essas categorias, encontrei civilizados, invasores e destruidores, fazendeiros (ou criadores de gado, criadores de búfalo e agricultores), brancos, anarquistas, pescadores, caçadores, militares, construtores da rodovia BR-156 e funcionários da FUNAI.

A forma com a qual os diferentes autores descrevem sua relação com os invasores é muito semelhante. Identifiquei verbos e expressões que denotam relações de violência, infantilização e desumanização dos povos indígenas. Os relatos são sobre estupros de mulheres e crianças, genocídio, fome, diásporas violentas, envolvendo a remoção de seus territórios pelo próprio Estado e assassinatos. Os autores e autoras também descrevem o roubo de dinheiro, da produção agrícola e artesanal, a proibição de viagens e de atividades como plantar em determinadas áreas. Dessa forma, as cartas expressam o projeto de dominação política totalitária do Estado, baseada na violência explícita e na ilegítima desapropriação das terras indígenas. Naquele momento, o Estado buscava colonizar os territórios ainda não compreendidos por seu elo poder despótico, isto é, pelo poder de determinar espaços como de propriedade pública ou destinados a terceiros. Isso também inclui mobilizar contingentes humanos e se colocar como única força física em determinado território.

As cartas saem principalmente dos territórios da floresta amazônica, nos estados de Roraima e do Amapá, região considerada pelo governo militar como grandes vazios verdes. A ditadura promovia ações nesses territórios como se ali não houvesse uma história milenar de ocupação humana.

Mesmo diante do cenário desolador, os povos indígenas mantiveram suas demandas para a FUNAI e para o Presidente da República. As duas instituições foram interpretadas como as únicas com poder de decisão sobre as terras indígenas, o que não impediu a associação e parceria com outros setores da sociedade. Apesar do sufocamento da sociedade civil, pela falta de liberdade, os povos buscavam apoio da imprensa, da Igreja Católica e de organismos internacionais, como os pós-escritos das cartas demonstram. Por exemplo, há citações aos bispos da Igreja Católica que levavam as cartas aos destinatários, mas também aos jornalistas que publicavam matérias sobre as cartas que não foram respondidas.

Os aliados e os autores entregavam cartas, nas quais os escritores colocaram suas impressões e visões sobre os territórios, defendendo-os a partir de diferentes pontos de vista. Andila, em um trecho de sua epístola, descreve a relação do seu povo com sua terra da seguinte forma:

Figura 7 – Carta de Andila Kaingang para o Presidente Ernesto Geisel.

- Isto Senhor Presidente, para o povo branco e civilizado, como se julgam, talvez possa parecer romantismo ou coisa que equivalha, mas para o meu povo não, para ele é estilo de vida, é razão de viver e, conseqüentemente, motivo bastante para morrer. A invasão de nossas terras para o vosso povo tem significado simplesmente um problema jurídico, ou como quer queiram chamá-lo, para o meu povo não, são problemas que nós caingangues sentimos como feridas que nos atormentam no mais alto dos sentimentos, fazendo-nos diminuídos, oprimidos e transformando as nossas noites e vigílias na esperança de ver ao amanhecer nossas terras desocupadas pelos brancos e, no entardecer, mais um dia de desilusão, iniciando-se uma nova esperança

Fonte: Inácio (1975).

Ela faz uma diferenciação entre a terra enquanto valor jurídico - isto é, enquanto propriedade legitimada pelas relações formais de poder dos contratos - e a terra enquanto parte da vida. A autora descreve uma confluência entre ser Kaingang e pertencer à terra. Para ela, a oposição valorativa se dá em termos identitários, entre indígenas e brancos (não indígenas). Dito de outra forma, a terra teria um valor para os não indígenas e outro para os Kaingang. Andila tenta, ao seu modo, traduzir os significados da terra para o seu povo, criando, na linguagem do não indígena, alguma forma de entendimento para que o conflito de valores não gere a perda do território.

Para Andila, a perda da terra significa a perda da própria vida. Isso reflete na decisão extrema do suicídio coletivo, reencontrado nas cartas dos Guarani Kaiowá, em 2012, devido à expulsão do território, mas já presente nas palavras de Andila, 37 anos antes: “preferimos lutar contra as armas que cospem fogo e contra o aço branco que rasga a carne, provocando o delírio final e ver o sangue de nossos filhos derramado sobre nossa terra, do que vê-los encurralados e arrancados deste último sustentáculo de vida” (Inácio, 1975). Diante da situação limite imposta pelo regime militar, o apelo de Andila parece ser mais lógico e instintivo do que aceitar a violência estatal sem reação.

Do Rio Grande do Sul dos Kaingang ao Oiapoque dos Galibi, Palikur e Karipuna, encontro a mesma temática. Em 23 de setembro de 1976, os tuxauas – nome dado aos líderes políticos - da Terra Indígena do Uaçá escrevem para o então Presidente da FUNAI, demandando a demarcação de suas terras, uma vez que essas serão atravessadas pela Rodovia Br-156 e pela instalação de fazendas: “precisamos da terra para nos manter unidos e não termos que servir para os outros: precisamos de nossas terras para nossos filhos e netos. A terra para nós é tudo. Terra e índio são uma coisa só. Índio sem terra é nada” (Galibi; Palikur; Karipuna, 1976).

Da mesma forma, os tuxauas de Roraima, reunidos para denunciar a invasão de suas terras por fazendeiros de gado, afirmam a desapropriação de algo que pertence aos

antepassados, deixado para os que hoje nela permaneceram: “Muitos fazendeiros que nos cercam, não permitem que vivamos em terras que em outras épocas pertenceram a nossos antepassados e que nos foram legados por herança” (Tuxauas, 1973).

A terra, nessa dinâmica, é definida como lugar de pertencimento identitário, de liberdade e de constituição do ser indígena: “Terra e índio são uma coisa só”, como nos lembram os tuxauas do Oiapoque. Esses também nos apresentam a necessidade de reconhecimento do Estado não como forma de legitimar o direito dos indígenas, considerado ancestral para os próprios, mas sim para que os não indígenas reconheçam tal direito. As lideranças buscam a legitimidade na herança, nos antepassados e na ocupação, enquanto o Estado o buscaria na burocratização, na declaração por escrito de quem é dono da terra, mesmo que tal documento seja fruto de fraude, expulsão e roubo. A diferença de valores entre indígenas e não indígenas é exposta, bem como a hierarquia de poder, uma vez que os diferentes povos buscam traduzir essa diferença valorativa sobre a terra para construir, na linguagem estatal, o fim das invasões e a oficialização do seu direito ao território. Sintomático disso é a cobrança por demarcação como forma de evitar conflitos, pois o ato de demarcar criaria, no mundo não indígena, a legitimidade já existente entre os indígenas.

Logo, falar da legitimidade que os indígenas conferem ao seu pertencimento à terra, também é dizer dos modos como eles cobram dos não indígenas que suas justificativas sejam traduzidas no ato burocrático de demarcação. Os tuxauas explicitam essa tradução quando dizem que “não queremos grande coisa: queremos confirmado por demarcação aquilo que já temos, para que amanhã ninguém possa tirar esta terra de nós e para que todos saibam que esta é terra de índio.” (Galibi; Palikur; Karipuna, 1976). Para os líderes indígenas, a posse da terra já está legitimamente justificada, faltando ao Estado traduzir essa constatação em sua linguagem, confirmando para as pessoas não indígenas o direito ancestral desses povos aos seus territórios.

Não obstante o destaque dado à confluência entre a vida e a terra, há outros significados expressos nas cartas sobre essa última. O uso comercial do território também é apresentado nos textos, geralmente em tom crítico ao uso que a FUNAI faz, principalmente quando comparado ao dos povos. Em 1976, Krua Gavião escreveu um relatório sobre a associação construída por seu povo para a exploração da castanha-do-pará. Segundo seu relato, a associação passa a contratar não indígenas e vender a produção, substituindo a administração feita pela FUNAI. Para Krua, os depoimentos, inclusive dos não indígenas contratados, destacam os benefícios da

nova gestão, pois a FUNAI se apropriava da maior parte dos recursos gerados, não repartindo-os com os trabalhadores (Krua Gavião, 1976).

Já os Galibi, em duas oportunidades, agradecem ao então chefe de posto da FUNAI em seus territórios por incentivar a auto-organização do seu povo para produzir bens econômicos pelo artesanato, venda de farinha e outros gêneros alimentícios (Galibi; Palikur; Karipuna, 1976). Nesses dois exemplos, percebo a formação de associações para fins políticos e econômicos, cujo maior número se dá na década de 2010, mas que já estavam presente no horizonte de vários povos indígenas, mesmo sob os auspícios da ditadura militar, que buscava explorar comercialmente as riquezas indígenas em benefício próprio, como apresentado nos testemunhos sobre a corrupção na FUNAI.

Entre 1972 e 1977, também encontro diferentes formas de agência política relatadas nas cartas. Formação de associações comerciais, reuniões e assembleias entre aldeias, regiões e tentativas de reuniões nacionais. As diferentes formas de se organizar não são exclusivas à participação indígena. Pelo contrário, envolviam bastante alianças com não indígenas, como no relato de lideranças sobre o engajamento dos clérigos e demais membros da Igreja Católica na circulação das cartas indígenas: “Esta carta foi levada, em mãos, pelo bispo D. Servílio Conti para o Presidente da FUNAI em Brasília e o mesmo bispo denunciou as invasões das terras indígenas, pedindo apoio dos órgãos do governo, Igreja e da imprensa” (Tuxauas, 1973). Desse modo, as cartas corroboram as afirmações sobre a relação entre as primeiras assembleias das lideranças indígenas e os parceiros, como os membros da Igreja Católica, presentes nos estudos sobre a formação do movimento indígena contemporâneo no Brasil.

No entanto, um elemento pouco estudado é o da organização política dos povos indígenas antes do “Grande Levante” da década de 1970. Não trato aqui do tema, mas encontrei indícios do uso das cartas como meio de comunicação política antes desse período. O modo como o tuxaua Galibi, Manoel Macial, diz da sua escrita, leva-me a inferir sobre o envio de cartas como uma atividade regular do autor: “tudo já foi relatado nas cartas que mandei para o Grande Chefe. Agora só me resta esperar respostas providências para meus pedidos e do meu povo” (Macial, 1976).

Além disso, todas as 13 correspondências apresentam domínio da escrita de cartas – dialogia, assinatura e marca autoral, presença de datação, preâmbulo didático ou explicativo, exposição dos motivos e justificativa dos pleitos, especificação do destinatário. Andila Kaingang também utiliza os circuitos de circulação das correspondências da época com muito domínio. Afinal, seu texto se tornou público porque solicita – via epístola – para o editor do

Jornal Folha da Manhã que publique a carta enviada para o Presidente Ernesto Geisel, uma vez que este não lhe respondeu, bem como não realizou a desintrusão das terras Kaingang. Essas características me fazem pensar em quantas cartas e manifestos os povos indígenas escreveram antes do “Grande Levante”, diante da sua rotina de enviar cartas, do domínio dos elementos de escrita desse modo de comunicação, inclusive, sobre os seus mecanismos de circulação de forma pública.

Apesar da expertise dos escritores e escritoras, as cartas circulam num circuito mais fechado, entre poucos interlocutores, envolvendo autorias individuais e coletivas, os Presidentes da Funai e da República, provavelmente devido ao contexto de exceção política, que impedia a livre associação, as ações de responsividade dos governantes com os cidadãos e o debate público. Os próprios autores falam do desejo de entregar pessoalmente suas cartas – ou mesmo de apresentar suas demandas presencialmente, sem a necessidade de uma carta –, mas com a falta de visitas das autoridades governamentais, acabam por enviar pelos correios ou por um interlocutor, como os tuxauas Galibi ao se dirigirem à FUNAI: “Senhor Presidente, temos muita confiança em Vossa Excelência para apresentarmos este pedido pessoalmente, mas sabemos que a visita de Vossa Excelência às nossas aldeias foi adiada por tempo indeterminado e é por isso que escrevemos esta carta.” (Tuxauas Galibi, 1976).

Mesmo diante dos impedimentos de livre associação política, encontrei 03 cartas coletivas, escritas em assembleias, que é uma característica forma de organização do movimento indígena, relacionada ao estar junto entre diferentes povos do país e das Américas. Ilustrativo disso, em 1974 ocorre o Parlamento de Índios Americanos do Hemisfério Sul, no qual povos da Bolívia, Paraguai, Argentina, Venezuela e Brasil denunciam em carta o esbulho de suas propriedades, declarando que a “terra pertence ao índio (e o) índio é a própria terra” (Rocha, 2021, p. 46).²⁶

O nível de organização interpovos e a intertextualidade também é perceptível na circulação das cartas. Quando a Assembleia dos Chefes Indígenas em Goiás escreve para o Presidente Ernesto Geisel, eles relembram “trecho da carta de Andila Inácio Kaingang, que vossa excelência bem deve conhecer. Hoje, nesta assembleia, tornamos a dizer as mesmas coisas, apenas tomamos alguns dos seus pensamentos como nossos” (Assembleia dos Chefes Indígenas, 1978). A mesma Assembleia também faz menção aos escritos dos tuxauas de Roraima: “Caso concreto, o de Roraima, onde o delegado da Funai permitiu os intrusos a

²⁶ Infelizmente, não consegui encontrar essa carta na íntegra. Os trechos utilizados estão em publicações que descrevem esse encontro, como as de Rocha (2021).

invadirem as áreas indígenas, conforme depoimentos dos chefes indígenas reunidos em Assembleia em Surumu” (Tuxauas, 1973). Posto de outra forma, os povos indígenas não só estavam se organizando em assembleias, mas também ativamente se comunicando entre si, lendo e montando cartas a partir de escritos de outros povos e assembleias.

Por meio dessas correspondências, acredito, conhecemos parte da forma de se organizar dos povos indígenas na década de 1970. Em assembleias, formando associações para fins comerciais e políticos, construindo parcerias com a Igreja Católica e outros aliados, além das formações para lideranças, indígenas do Rio Grande do Sul ao Amapá escreveram sobre a invasão de suas terras e sua cosmovisão de pertencimento a essas mesmas terras. Os autores e autoras demonstraram domínio do uso da carta como forma de comunicação, manuseando os circuitos burocráticos e da imprensa para circular suas correspondências, apresentando demandas, formas de ver e estar no mundo.

Entretanto, em uma carta de 1978, percebi uma mudança no discurso indígena. Durante a década de 1970, observei a modulação discursiva feita em tom de moderação e com uso de expressões como “cristãos”, “semi-civilizados”, “Grande Chefe”, “Grande Pai”, de acordo com os termos da tutela estatal sobre os indígenas. Já em correspondências no fim da década, fala-se em “repúdio”, “condenação” e “exigência”, expressões até então pouco utilizadas. Essa mudança marca o contexto posterior, do final da década de 1970 até meados da década de 1980, no qual as expressões utilizadas e o tom de exigência diante dos direitos são modificados. Trata-se de um novo contexto político: a ditadura começa a declinar, as organizações internacionais passam a atuar mais energicamente na recepção de denúncias contra os direitos humanos e os próprios grupos indígenas formam organizações regionais e nacionais para comunicar sua agência política.

1.3 Correspondências de 1978 – 1983: a liberdade radical

Diante da proposta do governo militar de emancipação dos povos indígenas, a Assembleia dos Chefes Indígenas escreveu para o Presidente Ernesto Geisel em 1978. No encontro, povos²⁷ de diferentes estados repudiaram a provável criação de uma lei feita à revelia de seu público-alvo e anunciaram:

²⁷ Karipuna, Palikur, Galibi, Dessana, Apurinã, Jamamadi, Tapirapé, Xavante, Rikbaktsa, Pareci, Kaiowá, Kaingang e Guarani.

Tendo sido encaminhado a vossa excelência o Projeto de Decreto de Emancipação, deixamos aqui o nosso parecer, o parecer do índio. O único indivíduo que não foi convidado a dar seu parecer a respeito da emancipação que o vai atingir.

[...] Assim como a opinião pública condenou essa emancipação, também nós, em nome da comunidade indígena brasileira, repudiamos esta emancipação. Que ela seja afastada do vosso gabinete e que sejam levadas em consideração nossas exigências. Que seja cumprido este item da lei que parece um dos pontos vitais que a nova lei quer evitar. Que se reconheça o índio como herdeiro e dono legítimo de suas terras e que as reservas sejam reconhecidas como propriedade coletiva das comunidades indígenas. Qualquer omissão ou falta de interesse sobre este aspecto será atitude que nos levará a concluir que a emancipação pregada pelo senhor Ministro do Interior é nada mais, nada menos uma atitude hostil e mal intencionada contra as comunidades indígenas. Portanto condenável (Assembleia dos Chefes Indígenas, 1978).

O Projeto, defendido pelo governo à época, utilizava o discurso da integração dos indígenas à civilização brasileira como fundamento do desenvolvimento do país e como política pública de assistência aos indígenas. Parte da ação envolvia o ensino compulsório da língua portuguesa, principalmente por meio de internatos que afastavam as crianças do convívio com suas famílias, a alfabetização pela evangelização – a alfabetização tinha como principal objetivo a leitura da Bíblia -, a preparação para profissões manuais – emprego doméstico, marcenaria e mecânica -, e o ensino dos elementos nacionais, como a os costumes, vestimentas e modos de trabalhar dos não indígenas. Tudo isso, aliado à retirada de suas terras, deixava evidente que o Projeto de Integração significava tornar os indígenas, “no nível mais baixo, trabalhadores sem-terra ou semiescravos” (Rocha, 2021, p. 36).

A proposta estava ancorada na imagem dos povos indígenas como óbices para o desenvolvimento econômico. Uma imagem difundida pelos ditadores e ainda com muita implicação no imaginário coletivo vigente. Os governos militares investiram como nenhum outro na história da República sobre os territórios indígenas, expulsando e exterminando pessoas e povos a fim de garantir a colonização e controle do espaço; justificando suas ações em imagens alusivas aos indígenas como selvagens e seus territórios como grandes vazios a serem ocupados ou infernos verdes a serem transformados. Diante dessas representações, a proposta de emancipação compulsória significou uma encruzilhada para os indígenas (Ascenso, 2021). Por um lado, a cidadania significaria para essas pessoas se tornarem trabalhadores precarizados, destituídos de seu território. Por outro lado, manter-se tutelado envolvia a promessa de permanecer no território, mas com poucas garantias e sem autonomia, pois os

governos militares vendiam, arrendavam ou simplesmente roubavam as terras, mesmo dos povos considerados tutelados, para desenvolver empreendimentos ditos de interesse nacional.

Na carta de Andila Kaingang, a autora associa a civilização defendida pelo governo com o processo de esbulho das terras. Ao descrever as adversidades enfrentadas por seu povo, os nomes utilizados por Andila Inácio nos dizem de sua visão sobre os processos emancipatórios, uma vez que a civilização tem significado para os indígenas de “destruição”, “vandalização”, “invasão”, “extinção” e “dilaceramento” de seus corpos e territórios (Inácio, 1975). Era inviável falar de emancipação dos indígenas, enquanto essa envolvesse a retirada de suas terras.

Em contraposição à proposta dos ditadores, os documentos produzidos por povos indígenas mudam seu discurso. No início da década de 1970, os escritores e escritoras das cartas apresentavam um tom conciliador, mais ameno e utilizando expressões para se referenciar como “tutelados”, “selvagens” e “semi-civilizados”. Entre 1978 e 1983, os autores e autoras assumem, nas 30 cartas presentes no banco de dados do projeto *As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil*, um tom acusatório, utilizando expressões como “repudiar”, “condenar” e “exigir”, “não aceitar decisões” e “lutar”. A defesa da terra se dá sobre os argumentos da herança e da ocupação milenar, que precedem à invasão dos “brancos”, e com base na legislação vigente.

Ocorre também uma mudança na rede de interlocução entre remetentes, destinatários e pessoas citadas nas cartas. No período, escreve-se mais para outros líderes indígenas, o que denota uma organização mais abrangente do movimento indígena, que passa a realizar reuniões nacionais, chamar para manifestações e convocar para a reflexão sobre os rumos da política indigenista nacional. Atores internacionais também se tornam interlocutores, especialmente a Organização das Nações Unidas, devido ao seu papel de criar marcos regulatórios para os direitos indígenas no sistema internacional, e o Papa João Paulo II, que visitou o Brasil em 1980, reunindo-se com lideranças indígenas que lhe escreveram epístolas para relatar sua situação de prisioneiros de guerra do Estado brasileiro.

Os remetentes das cartas também mudam, com os primeiros escritos de pessoas que fundam o movimento indígena nacional e serão seus principais líderes, como Ailton Krenak, Marçal Tupa-y, Marcos Terena e Mario Juruna. Há também novidades na escrita coletiva, como a criação da primeira organização nacional – a União das Nações Indígenas - e encontros das primeiras organizações regionais. O amadurecimento do movimento indígena neste momento impacta os assuntos das cartas. Sintomático disso é a abrangência dos assuntos, pois, apesar da terra continuar como o principal tema, educação, saúde, economia e gestão do território começam a ganhar destaque nos escritos.

No entanto, a principal mudança observada nas cartas, escritas entre 1978 e 1983, foi o tom do discurso dos povos, que passa a ser mais direto e crítico, como ocorreu no dia 05 de maio de 1980, quando líderes do povo Xavante estavam reunidos no gabinete da Presidência da Funai, na cidade de Brasília. Eles repudiavam a proposta de delegar a política indigenista aos estados e municípios, principalmente a atividade de demarcação de territórios. Os indígenas acreditavam que as poucas ações executadas no âmbito federal não seriam mais implementadas, caso passassem para a responsabilidades das unidades subnacionais, pois havia – e há - muito conflito de interesses entre elites econômicas locais e as aldeias, principalmente sobre questões fundiárias.

Para surpresa dos Xavante, o então Presidente da FUNAI mobilizou forças policiais para garantir “a ordem” no prédio. Indignados, os Xavante declararam em carta ao Ministro do Interior que:

Figura 8 – Carta dos Xavante para o Ministro do Interior, em 06 de maio de 1980.

- Ficamos muito tristes e revoltados porque não viemos aqui pa
ra brigar e sim para buscar nossos direitos e fomos recebi-
dos pelo Presidente da FUNAI como BANDIDOS.

Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental.

A equivalência de poder entre indígenas e não indígenas é declarada pelos próprios Xavante, quando esses dizem que “nós também somos autoridades lá na nossa aldeia, somos CACIQUES.” (1980, grifo do autor). Além disso, os Xavante declaram:

Figura 9 – Carta dos Xavante para o Ministro do Interior, em 06 de maio de 1980.

- Queremos dizer que esperamos que o senhor atenda nosso pedido porque a nossa luta é de paz e tranquilidade. Não queremos brigar com armas mas queremos que o nosso direito seja com justiça.

Brasília, 06 de maio de 1980

Benedicto Leão
Edna de Tereza Wá
Abraão Ramari
Tomas Tere Tere
Immaupredo
WAARodi, Terebeura
martinho Zacarias
Moisés Tiwaru
Zacarias Wavé

Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental.

Essa mudança de postura - com uso de expressões sobre reivindicação, repúdio, solicitações na condição de autoridade em paridade com o destinatário do pedido - é a principal diferença discursiva em relação ao período anterior das cartas.

Os indígenas assumiram nos modos de escrever suas correspondências uma vontade de retomada radical de um outro lugar narrativo. As cartas advindas das reuniões e assembleias no final da década de 1970 somavam-se à primeira organização nacional e às primeiras associações regionais e aos escritos do primeiro deputado indígena na Câmara Federal - Mário Juruna - para colocar em circulação esses outros modos de dizer. Apesar de ser considerada como a

década perdida para a economia, os anos de 1980 foram marcados por ganhos políticos, como o retorno à democracia, a organização dos movimentos sociais - a Central Única dos Trabalhadores, o Movimento dos Sem-Terra e dos povos indígenas -, o surgimento de novos partidos políticos, como o Partido dos Trabalhadores.²⁸

Ainda assim, a questão da invasão das terras, consequência direta do modelo de desenvolvimento econômico da ditadura e da corrupção no órgão indigenista, continua a ser a maior demanda da comunicação política indígena. Megaron Metuktire, Kayapó, escreveu um denso relato sobre a diáspora imposta ao seu povo. Para o autor, fazendas, estradas e a epidemia de sarampo os submeteram a uma década de perda territorial. Em seu relato, ele também começa a debater um tema muito presente nos anos 2000: a retomada do que defendia ser a verdadeira história do Brasil. Na carta aparece expressa a ideia de que: “esta terra que o branco chama de Brasil era dos índios. Vocês invadiram e tomaram conta dele. E os índios que são verdadeiros donos dessa terra não tem direitos de ter um pedaço dessa terra” (Megaron Txukarramae, 1980). O autor reivindica em sua carta o procedimento de dizer a verdade sobre a história passada e presente do país, principalmente sobre a relação com os povos indígenas.

Megaron critica principalmente a construção da BR-080, Xavantina-Cachimbo, que cortou as terras dos Txucarramae, também conhecidos como Kayapó, forçando a migração, espalhando epidemias e foi justificada pelo governo com base na ideia de que os indígenas atrapalhavam o desenvolvimento econômico do país. Os Kayapó já haviam sido expulsos de seu território e sofreram com a diáspora até o Parque do Xingu, localizado no estado do Mato Grosso. A ditadura rompia com mais um pacto com os povos indígenas, ameaçando expulsá-los do Parque, como dito em 1971 pelo então Presidente da Funai, que declarou sobre a BR-080: “Não se pode deter o desenvolvimento do Brasil por causa do Parque do Xingu” (Ascenso, 2021, p.32).

O argumento de Megaron contra as justificativas do governo tinha como base a ancestralidade de ocupação do território, algo que veremos muito nas cartas escritas nos últimos 50 anos. Megaron reivindica a demarcação de sua terra não somente no Parque do Xingu, mas das aldeias das quais foram expulsos antes de chegarem no Parque, com base na história de seu povo: “Quem chega na nossa terra é o branco, quem invade nossa terra é o branco. Estamos

²⁸ Em aula proferida no semestre 2019.1, do curso de Doutorado em Ciências Sociais da UFBA, o professor Clovis Roberto Zimmermann apresentou a conceituação da Década de 1980 como uma forma de colonização do pensamento ocidental, no qual uma série de atividades e situações políticas são menosprezadas em prol de um critério monetário único: o crescimento econômico medido pelo Produto Interno Bruto. A mesma década perdida, segundo Zimmermann, pode ser lida como uma década de ganhos para os movimentos sociais.

morando naquela terra há muito tempo. Não temos culpa de estarem naquela terra. Já estamos aqui a muito mais tempo que vocês, o branco” (Megaron Txukarramae, 1980).

Assim como a liderança Kayapó, outros líderes escrevem sobre dizer a verdade sobre a história do país como procedimento inicial da discussão em torno das terras indígenas. Exemplo disso está também na carta escrita para o Papa João Paulo II, pelo líder Marçal de Souza Tupã-Y – que seria brutalmente assassinado 03 anos depois -, ao afirmar que:

dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto não, Santo Padre, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Esta é a verdadeira história. Nunca foi contada a verdadeira história do nosso povo, Santo Padre (Marçal Tupã-Y, 1980).

A ideia de uma “verdadeira história”, de uma “história indígena do Brasil” será aprofundada no segundo capítulo desta tese, que aborda os escritos da década de 1990 e início dos anos 2000, mas está presente desde as epístolas indígenas da segunda metade do século XX.

A terra é abordada não somente pelo procedimento de dizer a verdade, mas também por sua relação com a liberdade. Álvaro Tukano afirma que “a terra é nossa e não podemos comprá-la e nem vendê-la para outros que não conhecem o valor que ela tem para nós. Porque quem tem a sua terra e o povo dentro dela pode dizer que tem a AUTODETERMINAÇÃO, e sentir-se livre do outro.” (Tukano, 1981, grifo do autor). Álvaro articula o conceito da autodeterminação para falar de poder de ação e soberania de comunidades políticas no interior de Estados nacionais. Temática discutida até os dias de hoje, o exercício da liberdade e, portanto, da cidadania para o indígena envolve a posse de seu território e a liberdade de viver como bem entender dentro deste, configurando assim o que seria a autodeterminação de povos no interior de Estados nacionais.

No entanto, a cosmovisão indígena de interpretar o Brasil como um país pluriétnico, formada por diferentes nações e povos, era duramente reprimida pela ditadura. O movimento que Álvaro Tukano ajuda a fundar – a União das Nações Indígenas – não era reconhecido pelo governo do ditador João Figueiredo (1979 – 1985), com base na concepção de que existia uma única nação no país. Todavia, os próprios indígenas não se viam como uma única nação, pois cada nação indígena tinha sua própria organização política, econômica e sociocultural. O nome índio é apropriado como signo que justificaria a articulação de diferentes povos frente ao não indígena, que denominava como índio toda a diversidade de populações do país. Apesar do Governo Federal não reconhecer as diversas nacionalidades que eram abrigadas sob o nome

índio, os povos reivindicavam sua pluralidade, principalmente pela concepção de autodeterminação, que significava a posse do território e o reconhecimento da ideia de nacionalidades autônomas no interior do Estado-nação.

Na carta de Marçal Tupã-Y para o Papa João Paulo II, quando esse visitou o Brasil e recebeu lideranças na cidade de Manaus, percebo outra forma de falar da relação entre liberdade e terra. Marçal faz uma denúncia ao Papa, solicitando que este espalhe para o mundo a situação de cerceamento da liberdade que os indígenas vivem, principalmente pela retirada de suas terras. Na carta, ele descreve a relação entre duas nações: O Brasil e a nação indígena - uma expressão que Marçal utiliza para agregar as diferentes nações indígenas, mas que tem em comum a relação de violência com o Brasil. Descrevendo uma situação de guerra, Marçal nos fala dos indígenas enquanto prisioneiros dessa guerra do Brasil contra seus povos: “Somos uma nação subjugada pelos potentes, uma nação espoliada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho, porque aqueles que nos tomaram este chão não têm dado condições para a nossa sobrevivência, Santo Padre” (Marçal Tupã-Y, 1980).

O autor ainda relaciona a expropriação da terra com a retirada da própria vida – interpretação corrente, encontrada em todo o período analisado nesta tese:

Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos, não temos mais condições de sobrevivência. Pesamos a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte dos nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão, aquilo que para nós representa a nossa própria vida e a nossa sobrevivência nesse grande Brasil. (1980).

Assim como Marçal, a escritora do povo Michi Saagiig Nishnaabeg, Leanne Betasamosake Simpson, considera a relação com a terra como parte da secular luta indígena por sua liberdade, o que envolve, como nas cartas aqui analisadas, uma outra relação com o território:

[...] o oposto da desapropriação não é a posse, mas sim o pertencimento, em sua forma densa, recíproca e consensual. Corpos indígenas não se relacionam com a terra por posse, propriedade ou controle sobre ela. Nós nos relacionamos com a terra por meio de conexões – relações generativas, afirmativas, complexas, sobrepostas e não lineares (Simpson, 2017, p. 43, tradução nossa).²⁹

²⁹ No original: the opposite of dispossession is not possession, it is deep, reciprocal, consensual attachment. Indigenous bodies don't relate to the land by possessing or owning it or having control over it. We relate to land through connection—generative, affirmative, complex, overlapping, and nonlinear relationship.

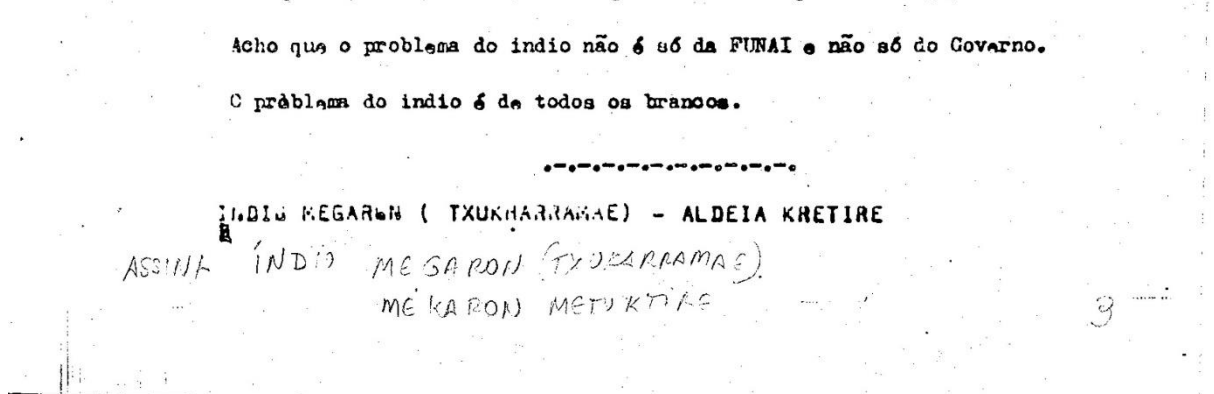
Simpson defende que essa relação de pertencimento à terra atravessa toda a história dos (des)encontros entre indígenas e colonizadores, transformando-se em princípio de agência para os povos originários. Esses não dissociam sua luta sobre a terra da luta pela própria vida. Nessa conjunção entre território e vida está a constante reivindicação dos povos nas Américas, o que explicaria sua experiência de liberdade radical. Em plena ditadura militar, esses povos reivindicariam suas próprias vidas ao pleitear a demarcação de seus territórios.

As reivindicações sobre a terra seguem uma paradoxal linha de argumentação em quase todas as cartas. Mesmo em diálogo com um Estado ditatorial e sob um aparato legal que tratava o indígena como uma criança, o pleito sobre os territórios não só ocorria, mas era justificado na ancestralidade, na legalidade e na liberdade. O Estatuto do Índio, a Constituição, as leis dos brancos são sempre citadas. Como nos falam os Xavantes “a nossa luta é de paz e tranquilidade. Não queremos brigar com armas, mas queremos que o nosso direito seja com justiça” (1980). Com base também na lei, os indígenas também defendiam suas terras.

O paradoxo do tutelado continua presente nas cartas deste período, assim como se apresentou na década anterior. Responsável pela proteção e tutela das terras e corpos indígenas, a ditadura causava as maiores violências às populações indígenas por sua política nacional/desenvolvimentista. Propagandeando a ideia de um “Brasil grande”, as obras e atividades econômicas não levaram em consideração os direitos humanos indígenas, tratando esses povos como classe não humana, passível de ser morta no processo de construção da economia nacional. Megaron Txucarramãe sintetiza bem a contradição entre as concepções de desenvolvimento dos povos indígena e a do governo: “em 1973 para 1974, pessoal pegou sarampo na estrada e levou para Jarina. Sarampo matou muita gente. Para branco a estrada é muito boa, mas para nós não foi muito boa, porque pela estrada chega doença para índio” (1980).

Após uma década de diáspora, Megaron desenvolveu um refinado pensamento sobre as diferenças da concepção de desenvolvimento. Ele compreende que o impacto sofrido pelos povos indígenas com fazendas, estradas e outros, não tem a autoria somente de agentes do Estado, mas parte de toda uma concepção da sociedade brasileira sobre como os povos indígenas e seus territórios devem ser tratados. Megaron é um dos primeiros a colocar as questões discutidas entre os povos indígenas - terra, violência, direitos humanos e direitos à uma cidadania diferenciada - sob um guarda-chuva mais amplo do que somente a política indigenista e a relação com os órgãos de governo:

Figura 10 – Carta de Megaron Txucarramãe para o Brasil, em 01 de novembro de 1980.



Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental.³⁰

Os Guarani também fazem questionamento semelhante diante da Hidrelétrica de Itaipu, que iria alagar sua terra - e alagou -, de posse imemorial. Nos dois casos, os Xavante e Guarani não se opõem em absoluto aos empreendimentos, mas ao tratamento dado pelo governo. A falácia propagandeada pela ditadura – persistente até os dias atuais - de que os indígenas seriam um entrave ao desenvolvimento econômico, é questionada pelos próprios indígenas que buscam em suas cartas reparações, como os Guarani, ao afirmar em sua missiva que

se temos de sair de nossas terras, queremos continuar vivendo como comunidade que somos, em área equivalente a que ocupamos hoje, e que procedem de nossos pais e avós, sem sofrermos as restrições que teremos nas áreas da FUNAI que já são habitadas por outros grupos indígenas (Guarani, 1981).

Os Guarani aceitavam sair de seus territórios, neste caso, diante da violência estatal, mas pleiteavam um tratamento mínimo de reparação, que nunca ocorreu. Talvez esses posicionamentos expliquem a ferrenha oposição dos povos indígenas aos empreendimentos público/privados nas décadas de 2000 e 2010, como a Hidrelétrica de Belo Monte, uma vez que tais populações possuem relações históricas com o Estado brasileiro e seus empreendimentos em terras indígenas, que sequer ofertaram reparações materiais aos atingidos por barragens, estradas e outras atividades que resultaram em migrações forçadas, sofrimento e mortes. Como aceitar novos acordos diante de tantos outros não respeitados pelo Brasil?

O paradoxo do tutelado – segundo o qual os indígenas utilizam a condição de subserviência imposta pelo Estado para reivindicar autonomia e liberdade, mas utilizando o

³⁰ Transcrição do trecho da carta: "Acho que o problema do índio não é só da FUNAI e não só do Governo. O problema do índio é de todos os brancos" (Megaron Txucarramãe, 1980).

léxico da tutela - também se reflete nas estratégias de lideranças, como Carlos Karajá que, na condição de “tutelado da FUNAI”, acredita ser seu dever informar ao Presidente da FUNAI fatos para “ajudá-lo no processo de demarcação” das terras. Em carta, Carlos utiliza do expediente da tutela para justificar um ato que foge completamente deste: a retomada de terras. A tutela é estrategicamente utilizada como uma forma de amenizar e até mesmo justificar o fato de Carlos liderar a ocupação de uma “área de mais ou menos 3.000 há [...] de terras que eram nosso lar” (Karajá, 1982). Trata-se da primeira carta a fazer referência a uma prática muito presente nas epístolas indígenas até 2022: a retomada de terras roubadas desses povos. Trata-se também do início de uma vontade radical de uma outra relação com o Estado.

O tom pessoal e dialógico das cartas começa a mudar neste período. Pela primeira vez encontro uma correspondência com caráter peticionário, mais formal, com elementos de um ofício: preâmbulo apresentando os peticionários, pedidos enumerados por parágrafo, com breve descrição da situação e citação de órgãos e da legislação. Trata-se de um tipo de carta que será difundida a partir dos anos 2010, geralmente coletiva, encaminhada para algum órgão público. Neste caso, os Guarani escrevem em 1981, para o então Presidente da FUNAI, inaugurando as cartas mais formais (Guarani, 1981). Como veremos em outros capítulos, o tom pessoal é mantido em algumas correspondências, misturando-se à formalidade dos ofícios.

No período também ocorrem as duas maiores inovações da organização política ameríndia: a participação na política institucional, por meio da eleição de Mário Juruna como Deputado Federal.³¹ A outra novidade é o surgimento de uma organização nacional: a União das Nações Indígenas, criada em 1981 – cujo paralelo na história dos povos indígenas ocorrerá somente em 2004, na primeira edição do Acampamento Terra Livre e, posteriormente, com a criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, em 2005.

Mário Juruna foi uma liderança nacional, que alcançou reconhecimento em todo o país durante a década de 1970, quando buscava demarcar as terras do povo Xavante, percorrendo os corredores de Brasília em conversas com autoridades públicas. A peculiaridade de utilizar um gravador por não acreditar na palavra falada do “branco”, resultou em uma fama nacional, apesar do estigma que o acompanhou por não dominar os códigos políticos dos brancos. Durante a ditadura, Juruna assumiu uma postura combativa, articulando seu povo e organizando-se com setores indigenistas, políticos e da imprensa para defender os direitos indígenas. Em 1980, denunciou o Brasil no Tribunal Internacional Russell, após campanha da

³¹ Fato repetido somente na legislatura de 2019 – 2022, com Joênia Wapichana, e na eleição de Sônia Guajajara, Célia Xacriabá e Silvia Waiãpi para a legislatura 2023 – 2026.

FUNAI para proibir sua saída do país. Associado ao antropólogo Darcy Ribeiro e ao líder do Partido Democrático Trabalhista (PDT), Leonel Brizola, participou das eleições de 1982, tornando-se o primeiro deputado indígena no Congresso Nacional.

Sua carta para o Congresso, em abril de 1983, sintetiza a mudança de tom das lideranças em relação à década passada: verbos de confrontação, como “denunciar”, expressões como “o descabro da atuação da FUNAI”, o “desonesto uso dos recursos públicos”, protestos contra o ditador João Figueiredo e a eloquente nomeação de cada um dos indígenas assassinados estão presentes em sua escrita. Naquele momento, a eleição de um indígena é interpretada por Juruna como uma necessidade para os povos do país, pois sua “voz representa a de milhares de irmãos Índios que nesta hora e neste dia se levanta contra quatrocentos anos de extermínio”. Ele reconhece que o seu papel é o de “falar a todos [...] para denunciar o que está acontecendo com os povos indígenas habitantes no Brasil e no mundo” (Juruna, 1983). Em seu escrito, Juruna assumiu a representação indígena do país, falando da situação de diferentes povos, como os Pataxó, Kaiapó, Waimiri Atroari, Saterê-Mauê e Munduruku, dentre outros.

Muitas das denúncias feitas por Juruna em suas cartas continuaram presentes nos escritos dos povos indígenas, pós a Constituição de 1988, e ganharam novas atualizações durante o Governo Bolsonaro. Assim como ocorreu entre os anos 2019 e 2022, durante a presidência de Bolsonaro, a ditadura militar foi marcada pela militarização da FUNAI e a inação pública diante da invasão das terras indígenas, ambas as ações foram denunciadas por Juruna em 1983:

- Denuncio, Sr. Presidente e peço providências para o descabro administrativo que é a FUNAI, cuja administração está entregue a um grupo ou melhor a um destacamento militar [...]
- DENUNCIO a invasão, por garimpeiros, da área indígena YANOMAMI, interdita por decreto presidencial sem que a FUNAI tenha tomado nenhuma medida para impedir a invasão e afastamento dos invasores (Juruna, 1983).

Outra semelhança entre a ditadura e o governo de extrema direita do Presidente Bolsonaro é o uso do termo genocídio. Assim como as principais organizações indígenas falam, em 2022, Juruna já o dizia em 1983: “Esta é a situação dos índios no Brasil, uma política GENOCIDA encontra-se em prática desde o dia em que o primeiro colonizador pôs o pé nesta terra. Somente uma reforma total na política indigenista colocada em prática pelo Governo Brasileiro, poderá reverter esta situação de desgraça” (1983, grifo do autor).

O período também foi marcado pela primeira organização nacional dos povos indígenas, a União das Nações Indígenas do Brasil (UNI). A partir de uma estrutura com essa abrangência,

começam a circular cartas públicas entre povos indígenas e não somente entre indígenas e autoridades, como vimos até então. Álvaro Tukano escreve em 1981 para os “amigos líderes indígenas”, para comunicar sobre a primeira diretoria eleita. Domingos Marcos Veríssimo deixava a presidência provisória, assumindo Marcos Terena, Álvaro Tukano e Lino Pereira Cordeiro – Miranha. Álvaro convoca os líderes indígenas “a um trabalho em conjunto [...], para ter muita força na luta”. Os objetivos principais da organização são a questão fundiária - “unir todos os índios para preservar suas terras porque elas são o mais importante para a Paz e a Vida dos nossos filhos” – e ter uma unidade no movimento indígena: “Os líderes não devem se confundir na luta, como fazem os brancos quando disputam as eleições” (Tukano, 1981).

A tentativa da UNI de criar um movimento mais unido, implica em reconhecer algo pouco abordado nos estudos, mas presente nas cartas dos povos indígenas do período: o conflito interno no nascente movimento indígena. Apesar da UNI buscar uma identidade nacional de indígena, segundo a qual diferentes povos seriam perseguidos, teriam suas terras roubadas e estavam desamparados em termos de políticas públicas, alguns desses povos eram historicamente inimigos, lutavam pelos mesmos espaços de terra ou apresentavam divergências em termos de sua organização. Além dos conflitos entre os indígenas, também havia conflitos com indigenistas. Em 04 de abril de 1983, Paulo Ticuna critica a atuação de organizações indigenistas: “Nós pedimos que estas Entidades se reúnam e discutam os problemas do índio com a participação dos índios, aí nós iremos acreditar que não estamos sozinhos na luta” (Ticuna, 1983). A pesquisa não tem elementos para uma discussão mais aprofundada das disputas de ideias no interior do movimento indígena, mas as cartas demonstram que essas existiam e continuam a existir.³²

As cartas eram o principal meio de comunicação política da época, principalmente com a formação de organizações que reuniam muitas aldeias. Na formação da UNI, Álvaro Tukano pede que os líderes indígenas escrevam cartas com notícias e sugestões, “para que possamos ter uma ação unitária e realmente representativa” (Tukano, 1981). O formato da UNI, com coordenações regionais – semelhante à maior organização indígena contemporânea, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) utilizou cartas para representar e apresentar as demandas dos povos indígenas junto às autoridades regionais. Por exemplo, Ailton Krenak,

³² Por exemplo, sem entrar em detalhes, em carta para o CTI – São Paulo, Álvaro Tukano comunica que retornará à sua terra após se decepcionar com a UNI, organização que ajudara a fundar. Da mesma forma, diferentes cartas falavam do apoio de alguns grupos ao Projeto Calha Norte do Governo Militar na Amazônia, enquanto a maioria das cartas repudiava o mesmo Projeto.

coordenador da Regional Sul da União das Nações Unidas, à época, apresentou as demandas dos Guarani para o então governador do Estado de São Paulo, André Montoro (UNI, 1983).

Como vimos, entre 1978 e 1983, as cartas continuam tratando da temática da terra como principal assunto, mas de forma diferente. O tom combativo substitui as palavras de conciliação do período anterior, dado o contexto político de abertura para a democracia. A autoria e os destinatários começam a ficar mais diversos, com indígenas escrevendo entre si, mas também para organismos internacionais. Dois marcadores importantes do período foram a organização de uma entidade nacional e a eleição do primeiro congressista indígena; dois elementos relacionados ao movimento de transição democrática do período, renunciando nossa próxima temporalidade, na qual os indígenas passam a conversar com o Brasil defendendo a democracia.

1.4 Correspondências de 1984 – 1989: pela democracia indígena

Entre 1984 e 1989, os destinatários se pluralizam em 64 diferentes correspondências. Além dos ditadores e do primeiro Presidente civil após a ditadura, dos Presidentes da FUNAI e dos organismos internacionais, os indígenas escrevem para as próprias lideranças indígenas, também para todo o país, fazendo referência ao destinatário “sociedade brasileira” ou “Brasil”. A partir de 1984, a sociedade brasileira como um todo, e não somente representada por suas autoridades, é chamada pelos indígenas para conversar sobre suas questões. Discutir a temática indígena nas cartas passa a significar discutir o próprio Brasil. Por exemplo, a União das Nações Indígenas utiliza o vocativo “amigo” para convocar os líderes indígenas e todo o país a defender os seus direitos diante da ameaça de reformulação do Código Civil Brasileiro.³³

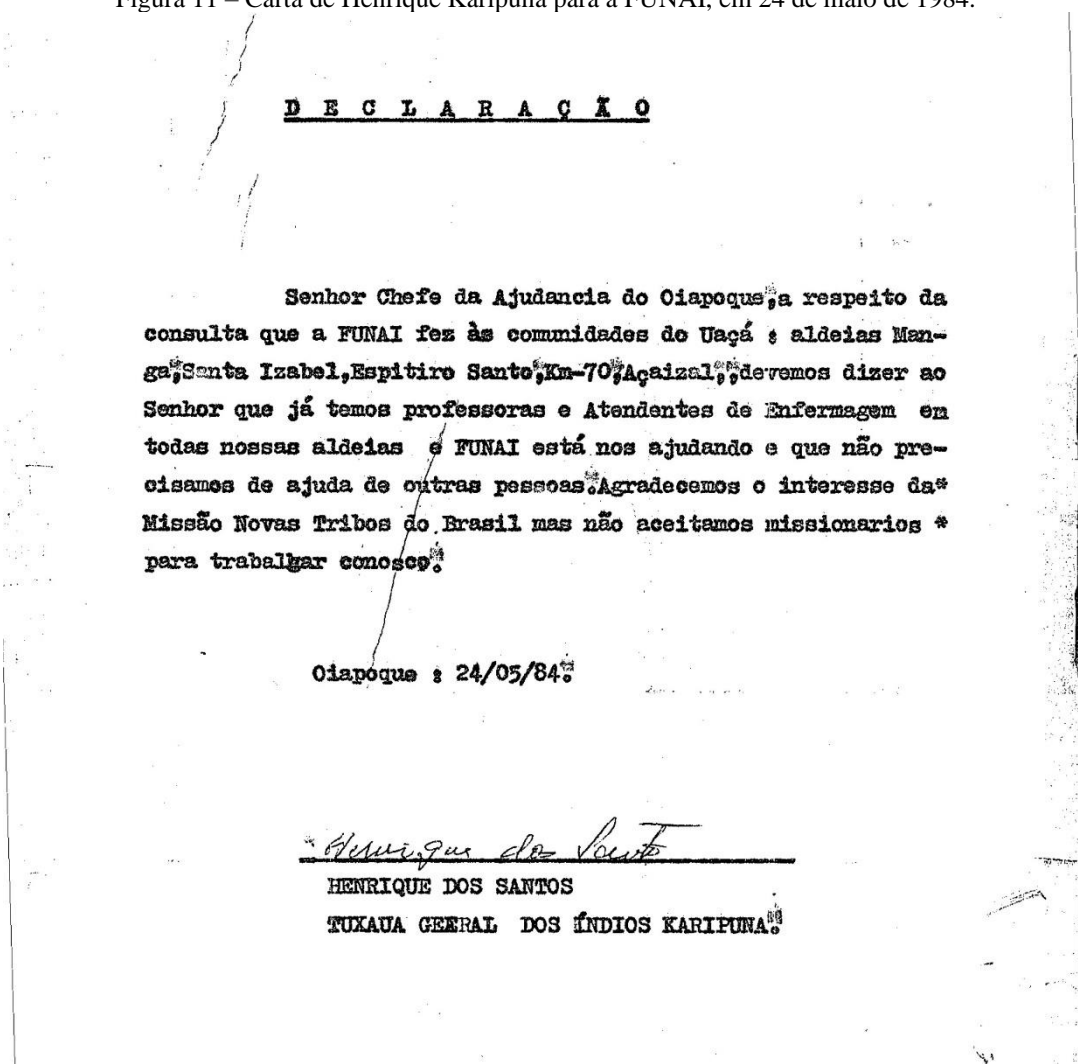
A UNI convoca o Brasil citando um elemento novo nas correspondências e no país, a democracia: “No momento em que todo o povo brasileiro, a grande nação Brasil, sai às ruas para defender seus direitos como cidadãos – exigindo eleições diretas para presidente” (1984). Mais de 30 anos depois dessa conclamação, várias cartas voltam a chamar o Brasil para discutir assuntos muito semelhantes aos da década de 1980. Os paralelos entre a ditadura militar e o governo Bolsonaro são evidentes. Além da democracia retornar como assunto nas cartas de

³³ Com base em legislações do início do século XX, os indígenas ainda eram considerados, na década de 1980, como relativamente capazes de exercer a vida civil. Na proposta de um novo normativo para o Código Civil, passariam a ser absolutamente incapazes de exercer a vida civil, o que os tornariam completamente dependentes das orientações e desejos da burocracia pública. A UNI escreve para o país, a fim de convocar “todos os brasileiros que acatam esse senso de dever para com os povos indígenas do Brasil, que se pronunciem e estejam de vigília conosco” (UNI, 1984).

2022, expressando o desejo de defendê-la contra o próprio governo, ocorrem denúncias sobre as atividades de seitas religiosas mais extremistas, como a Missão Novas Tribos do Brasil, também mencionadas nas cartas dos anos 1980, cujos participantes foram nomeados como servidores da FUNAI durante o governo de extrema-direita, encerrado em 2022.

Durante a ditadura, a Missão era apresentada pela FUNAI como parceira para fornecer educação e serviços de saúde nas aldeias. Assim como entre 2018 e 2022, nos anos 1980 os indígenas fizeram o que estava ao seu alcance para evitar a entrada do extremismo religioso em suas terras. A carta de Henrique Karipuna, líder do povo Karipuna, em 1984, traduz bem isso:

Figura 11 – Carta de Henrique Karipuna para a FUNAI, em 24 de maio de 1984.



Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental.³⁴

³⁴ Transcrição da carta: D E C L A R A Ç Ã O. Senhor Chefe da Ajudancia do Oiapoque, a respeito da consulta que a FUNAI fez às comunidades do Uaçá: aldeias manga, Santa isabel, Espitiro Santo, Km-70, Açaizal, devemos dizer ao Senhor que já temos professoras e Atendentes de Enfermagem em todas nossas aldeias e FUNAI está nos ajudando e que não precisamos de ajuda de outras pessoas. Agradecemos o interesse da Missão Novas Tribos do Brasil mas não aceitamos missionários para trabalhar conosco. HENRIQUE DOS SANTOS. TUXAUA GERAL DOS ÍNDIOS KARIPUNA (Karipuna, 1984).

Os Karipuna responderam à FUNAI sobre uma consulta de entrada da Missão em suas terras, feita pelo próprio órgão indigenista. A partir de 2018, foram Sônia Guajajara, Joênia Wapichana, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB, a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari - UNIVAJA, o Instituto Socioambiental e muitas outras organizações do movimento indígena a ressoarem o não de Henrique Karipuna, numa linha de mais de 30 anos de negação do extremismo religioso.

Até a discussão sobre religião é perpassada pela temática da terra, principal assunto, novamente, na década de 1980. O assunto continua a ser discutido em termos da demarcação e da invasão dos territórios indígenas por garimpeiros, madeireiros, fazendeiros, mas com menos projetos estatais, provavelmente devido à crise financeira do final da ditadura e do Governo Sarney (1985 – 1990). A mineração é denunciada para a FUNAI em cartas vindas do Rio Tiquié – povo Tucano -, dos rios Quinô, rio Cotingo, Suapi e Serra Verde, pelos Yanomami e outros povos. As invasões também são repudiadas pelos Tapeba e pelos tuxauas de Roraima.

Dentre os autores a defenderem suas terras nas cartas, duas importantes lideranças começam a escrever nos anos 1980: Gabriel Gentil escreve para o Presidente da FUNAI, relatando a invasão por empresas mineradoras do território ainda não demarcado (Gentil, 1985), e Davi Kopenawa começa a se corresponder para denunciar a invasão do garimpo ilegal, que não cessou desde sua primeira carta, em 1985, até a denúncia de genocídio no Governo Bolsonaro, que ganhou relevância no debate público nacional em janeiro de 2023, revelando 3 décadas de guerra entre o país e os Yanomami. Prova disso é que há quase quarenta anos, Davi, Carreira e Rubi, todos do povo Yanomami, escreveram:

Figura 12 – Carta dos Yanomami para o Brasil, em 09 de janeiro de 1985.

Surumu, 9 de janeiro de 1985

Comunicado para a Reunião do Surumu dos índios Yanomami

Davi Yanomami
Carreira Wakathautheri Yanomami
Rubi Waika Yanomami

Tem muito Yanomami que vive no Brasil e na Venezuela. Pensamos que tem 20 mil. Para nós são um povo só, porque entendemos a língua de todos e - les.

Os Yanomami não saem de suas aldeias e por isso muitos só falam Yanomami. Eu, Davi, estudei primeiro a língua nossa, comecei a escrever e ler em Yanomami. Eu nunca fui na Escola dos brancos e por isso não sei falar bem o português. Os outros Yanomami também não falam o português.

Nós fomos convidados para vir aqui na reunião para contar a vocês nossa situação. Nossas terras não são demarcadas. Por isso estão sendo invadidas pelos brancos que estão tirando o ouro de nossas terras indígenas e estão trazendo as doenças e contaminam os Yanomami. Doença de branco nós chamamos de Xawará. Essas doenças matam nosso povo.

Primeiro o Yanomami não sabia que os garimpeiros invadiram suas terras. Agora nós estamos sabendo; aqueles que moram perto dos garimpeiros e dos fazendeiros, os Yanomami do Ajarani, do Catrimani, do Demini, do Couto de Magalhães e do Ericó. Tem Yanomami que sabe que é ruim para eles e ficam tristes porque pegam doenças. Tem outros que acham bom porque recebem terçados, machados, pedras e fosforos que eles precisam no mato para usar.

Agora nós que sabemos que garimpeiros nos enganam, vamos comunicar aos outros para eles também saberem o que está acontecendo com nosso povo. Os garimpeiros querem pegar nossas mulheres Yanomami para ficar com elas e eles estão nos enganando e roubando nosso ouro.

Estou contando isso para vocês porque estou preocupado e zangado. Quero vocês conhecer nossa situação, saber nossa preocupação e quero vocês lutar com nós.

Nós Yanomami queremos a demarcação do nosso Parque Yanomami. Uma área contínua, isso é muito importante para nós Yanomami.

Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental

Davi escreve sobre a terra Yanomami, a invasão por mineradores e as traumáticas consequências dessa invasão, como a prostituição, temáticas presentes na vida desse povo e no noticiário brasileiro há décadas. O tom pessoal, relatando sentimentos e ações dos Yanomami é uma outra constante de suas cartas, bem como a autoria que mistura elementos individuais e coletivos. Apesar de assinar e usar o pronome “eu”, a carta também apresenta dois outros autores Yanomami: Carreira Wakathautheri Yanomami e Rubi Waika Yanomami. O mesmo ocorre com suas cartas entre 1990 e 2000. Entretanto, somente a partir de 2010, com o aumento da escrita pela Hutukara Associação Yanomami – atualmente presidida pelo filho de Davi, Dário Yanomami – é que essa característica de misturar autoria coletiva e individual perderá força. Enquanto Davi era o principal escritor do povo, dificilmente distinguimos a sua autoria individual dos elementos coletivos.

Costa denominou esse tipo de autoria como povo-autor (2023), que faz uso do pronome “nós”, em textos assinados individualmente, mas também apresenta assinatura de outras pessoas e aldeias, em textos com o uso do “eu” no corpo do texto. A denominação de Costa diz respeito aos elementos da autoria coletiva dos povos indígenas que questionam noções de autoria no campo da literatura. Para ela, os indígenas defendem que seus textos são coletivos, por serem produzidos e assinados pelo povo ou, no caso das cartas públicas, também pelas organizações, encontros e demais coletivos indígenas. Resgatando elementos da caracterização da autoria coletiva indígena presentes em Albert Braz (2011) – para o qual a literatura indígena é feita na indeterminação de um único escritor – e Arnold Krupat (1989) – que caracteriza a literatura indígena pelo anonimato e não pela condição de propriedade do texto – Costa nos fala de uma autoria pelo corpo, na qual os elementos desse corpo-autor é que se destacam, como a assinatura coletiva, a confluência entre o oral e a escrita e a indeterminação da autoria individual (2015, 2016).

Destaco o conceito de Costa para apresentar ao leitor a dinâmica de autoria coletiva presente nos escritos indígenas, como nos de Davi Yanomami. A maior obra da literatura produzida por indígenas - *A queda do céu* – é escrita em colaboração entre Davi e Bruce Albert (2015). Da mesma forma, encontro a escrita colaborativa nas cartas dos Yanomami, assinadas por Davi, mas também assinadas por outras lideranças, referenciadas no corpo do texto com elementos de autoria coletiva, como o “nós escrevemos”, “os Yanomami querem” e outras formas de falar de um nós, mesmo quando se assina individualmente. Essa autoria coletiva não está presente somente nos textos Yanomami, mas, como veremos, está amplamente disseminada entre os povos indígenas, como entre os Munduruku, Kayapó, Pataxó e, principalmente, nas organizações indígenas.

Além dos textos de Davi, encontrei as primeiras cartas dos Munduruku, que também escrevem em um tom mais pessoal, mas assinam sempre no coletivo e imprimem muito da sua visão de mundo nas suas petições. Ao conversar com o então Ministro da Reforma Agrária, abrem e fecham o texto convidando seu interlocutor para uma conversa: “Como vai o Senhor? [...] Aqui termino com minhas palavras. Muitas lembranças para o Senhor Ministro.” Diferentemente de Davi Kopenawa, que utiliza em alguns momentos o “nós” no corpo do texto, mas assina de forma individual, na carta Munduruku se dá o contrário, com o uso de expressões que individualizam a autoria – como: “Senhor Ministro, eu escrevo nestas linhas somente para falar a respeito de nossa área” -, mas em texto assinado por 06 pessoas que representam o povo: “Pelo povo Munduruku, assinam” (Munduruku, 1986).

Nessa epístola, os Munduruku solicitam a demarcação de suas terras, pois essas estavam ameaçadas por invasões e vendas ilegais, perpetradas pelo próprio Estado. Os Munduruku procuram uma saída não conflituosa e autônoma para o conflito: “Se não puder mandar alguém para demarcar nossa terra, mande ao menos autorização para nós demarcarmos, que nós mesmos vamos demarcar para defender nossa área. Para evitar certos conflitos. Nós temos que trabalhar, lutar, prevenir a terra para nossos filhos” (Munduruku, 1986). A situação dos Munduruku é exemplar do problema fundiário enfrentado pelos povos indígenas no país. O pedido, em 1986, encontra ressonância nas cartas pela autodemarcação, em 2014, nas quais os Munduruku escrevem para o Brasil e para o Estado brasileiro, justificando e informando que, cansados de esperar pela lentidão estatal, decidem demarcar seu próprio território. Neste caso, foram 28 anos de espera.

Apesar da lentidão do Estado e dos agentes de governo, a comunicação política dos povos indígenas vai se tornando cada vez mais estratégica e rápida. No ano de 1985, o país vive sob uma trama política truncada. O fim da ditadura militar tem como marco a eleição de Tancredo Neves, de forma indireta, mas que coloca no poder, pela primeira vez desde 1964, um civil como Presidente. No entanto, Tancredo morre antes de ser empossado, assumindo o Vice-Presidente e candidato do regime ditatorial, José Sarney.³⁵ Antes da morte de Tancredo, em abril de 1985, mesmo sem ter assumido, os tuxauas de Roraima já escrevem para ele (1985). Logo após a morte de Tancredo, no mesmo mês de abril, os Xipaya-Kuruaya (1985) escrevem para José Sarney, empossado Presidente, demonstrando um nível de reação aos fatos políticos nacionais muito mais rápido do que ocorria na década anterior.

Sintomático da rapidez e senso estratégico dos escritores e escritoras foi a confluência de autoria entre indígenas e não indígenas na mesma carta, encontrada pela primeira vez na década de 1980. Até então, indígenas e não indígenas assinavam suas correspondências isoladamente, mas em abril de 1986, o Conselho Indigenista Missionário, a Associação Brasileira de Antropologia, o Conselho Nacional de Geólogos e a União das Nações Indígenas solicitam em carta conjunta ao Ministro de Minas e Energias a revogação das autorizações de exploração mineral em territórios indígenas e áreas de preservação ambiental. As quatro entidades também entregaram o documento “Empresas de Mineração e Terras Indígenas na Amazônia”, a fim de embasar a decisão ministerial, comprovando implicações legais e sociais negativas da mineração em terras indígenas (UNI, 1986).

³⁵ Naquela eleição, o Vice-Presidente foi eleito de forma separada do Presidente.

Essa confluência de autoria também se converteu em estreitamento da organização política, com encontros e organizações formadas com participação de indígenas e não indígenas. A UNI, ciente desse processo de união e do contexto de refundação civil do país, recém saído de governos ditatoriais, inova conceitualmente ao solicitar a participação dos povos indígenas na Assembleia Constituinte – que iria elaborar a nova Constituição brasileira, após mais de 20 anos sob regime de exceção – por mecanismos institucionais não tradicionais: “os povos indígenas exigem participar da assembleia nacional constituinte através de representantes eleitos e indicados pelas próprias comunidades indígenas, não submetendo estes representantes ao sufrágio universal e secreto e nem a forma de representação partidária” (UNI, 1986). A UNI solicita participação numa Assembleia Constituinte, com Deputados indígenas eleitos por suas comunidades e sem ligação partidária. Na carta, a organização justifica seu pedido com base em critérios políticos baseados na cosmovisão de diferentes povos indígenas.

A União afirma que o critério de eleição por maioria não seria válido para povos que tomam decisões por consenso, criando uma representação diferente da representação da sociedade nacional, uma vez que o representante indígena representa todo o povo, e não somente o grupo que lhe elegeu, como pode ocorrer em democracias contemporâneas. A União não se opõe aos partidos políticos, pelo contrário, manifesta desejo de compor com partidos existentes ou de criar uma instituição de maior alcance para os povos indígenas, mas acredita que a situação econômica das aldeias, somadas às fragilidades de constantes invasões, assédio do poder político e econômico sobre as terras indígenas, impedem os indígenas se organizarem no formato de partidos. Dito de outra forma, um povo em guerra com o Estado não teria condições de organizar partidos políticos.

Para justificar seu pedido, apresentam mecanismos democráticos inovadores, mas com base na legislação e na legitimidade democrática. Eles advogam que as decisões sobre as populações indígenas, principalmente devido à tutela, são tomadas sem a participação ou consulta a essas mesmas populações. Além disso, há legislação em países da América Latina que aceitam deputados indígenas não eleitos pelo sistema nacional eleitoral desses e a própria legislação brasileira também poderia fazê-lo, uma vez “resguardada a especificidade cultural, das instituições e tradições dessas comunidades” (UNI, 1986).

A inovação da UNI, no entanto, se restringe ao processo de eleição de candidatos indígenas que, uma vez eleitos, terão o mesmo poder de voto dos demais delegados e aceitarão as decisões tomadas no processo Constituinte. A inovação reivindicada está no processo eleitoral, para nele incluir especificidades políticas de nações indígenas. Destaco que a carta da

União, de 1986, faz parte de um processo de educação política iniciado no “Grande Levante”, mais de uma década atrás, e intensificado no período de redemocratização do país. As palavras foram escritas durante uma longa assembleia nacional, feita de forma a ser a mais representativa possível, para discutir a participação dos povos indígenas na comunidade política nacional:

Nesta reunião decidimos PARTICIPAR DA ELABORAÇÃO DA NOVA CONSTITUIÇÃO, POIS ESTA LEI TRATA DE QUESTÕES DE INTERESSE IMEDIATO DOS POVOS INDÍGENAS, tais como: o direito a terra e a incorporação dos índios à sociedade nacional e como habitamos o território brasileiro, nos sentimos não só no direito, mas no de ver de influir na forma de organização do Estado brasileiro, para que ele respeite os Povos Indígenas e garanta a liberdade e participação de todos os brasileiros, nas decisões estatais, inclusive quanto à correta e justa utilização e distribuição das riquezas (União das Nações Indígenas, 1986, grifo do autor).


A UNI é uma organização que surge reagindo ao morticínio dos governos militares. Diante do terror perpetrado pelo Estado, as lideranças indígenas se tornaram andarilhas do mundo na busca de aliados e de denunciar a situação indigna das aldeias. Nomes como Ailton Krenak, Marcos Terena, Álvaro Tukano, Lino Miranda, Idjarruri Karajá, Celestino Xavante, Nelson Xangrê, Paulinho Borôro, Domingos Veríssimo Terena, Daniel Kabixi, Mario Juruna estavam se revoltando contra o controle estatal, buscando, segundo Álvaro Tukano, “a perspectiva de que o próprio índio um dia poderia comandar seu destino, que ele poderia ir se autodefinindo com autonomia, e que essa autonomia viesse acompanhada de uma forma elaborada e própria do modo de ser” (Munduruku, 2012, p. 99). No processo de redemocratização, os povos indígenas passaram a escrever cartas sobre sua liberdade e o desejo de finalmente participar como cidadãos neste novo Brasil.

Como já disse, na década do declínio econômico, a política indígena é marcada pela presença de atores que construirão os diferentes movimentos indígenas até os dias de hoje. Mesmo momento em que encontrei as primeiras cartas escritas por Gabriel Gentil, Ailton Krenak, Davi Yanomami, Marçal Tupã-y, Marcos Terena e a União das Nações Indígenas. Outro exemplo disso é o primeiro escrito de uma das maiores organizações indígenas contemporâneas, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Em 19 de maio de 1987, a FOIRN se apresenta de forma pública por meio de uma carta. Mobilizados

contra o Projeto Calha Norte³⁶ e a política de mineração do Governo Federal, as lideranças do Rio Negro informam:

Figura 13 – Carta da FOIRN para o Brasil, em 19 de maio de 1987.

Acervo
ISA



FOIRN: FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO

NAÇÕES

TUCANO • YANOMANI • ARAPASSO •
 MAKÚ • PIRA - TAPUYA • DESSANO •
 TUYUCA • MIRITI - ITAPUYA • TARIANO •
 WANANO • KURIPACO • BARÉ •
 BARASSANO • KARAPANÁ • KUBEWA • CAMÃ •

CEDI - P. I. B.
 DATA 27, 10/87
 COD. 0AD44

★ FILIADA A UNI-UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS

Manaus -- Am, 19 de maio de 1987

Prezados irmãos:

Temos a honra e alegria de iniciarmos os nossos primeiros contatos com vocês e, esperamos que este encontro fortaleça a nossa união juntamente com todos os índios da América Latina e do mundo.

Para tanto, queremos informar aos irmãos que foi fundada na bacia do Rio Negro no estado do Amazonas, a primeira Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e do Brasil; cuja liderança está formada pelas personalidades indígenas de nossa região, e todos estão empenhados na luta da causa indígena, assim como, na urgente demarcação de nossas terras e que tenha igualmente a nossa participação que é o desejo de todos os povos indígenas do Brasil.

Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental.

Também os Munduruku - povo que mais escreveu cartas públicas ao longo desses 50 anos -, os Pataxó e Xucuru começam a escrever sobre a invasão de suas terras por mineradores e fazendeiros.

Esses diferentes povos expressam o desejo de serem ouvidos e participar dos processos de decisão coletiva, principalmente os que impactam a vida nas aldeias. Com esse objetivo, 21 diferentes nações indígenas se reuniram na cidade de Manaus, no estado do Amazonas, para expressar o desejo de participar da construção do país por meio da Constituinte 1987/1988, que resultou na promulgação da Constituição Cidadã de 1988. As lideranças de Manaus escrevem justamente para os Constituintes, relatando que se trata de um dos poucos momentos da história do Brasil na qual os indígenas terão alguma voz:

³⁶ Criado em 1985, o Projeto tem como objetivo a ocupação militar do território, principalmente nas áreas de fronteiras. Propagandeado como uma proposta de garantia da soberania nacional sobre o território, por meio da promoção de políticas sociais e de infraestrutura, as atividades executadas não consultaram os povos indígenas e, mais uma vez, representaram violências e expulsões dos povos de seus territórios.

Durante 400 anos nós fomos escravizados, humilhados, assassinados. Nossas terras foram sendo roubadas, nossas casas queimadas. Muitas nações foram exterminadas e as que sobreviveram tiveram suas populações reduzidas. Agora o Brasil está fazendo uma nova lei. Nós ficamos cheios de esperança, pensando que nossa vida ia melhorar, acreditando que finalmente o cantinho de terra que sobrou para nós iria ser garantido (Povos Indígenas da Fronteira, 1987).

Participar da construção dessa nova lei está em consonância com a tradição dos povos indígenas de se engajarem na construção da comunidade política no Brasil. Momentos de gravidade social são sempre acompanhados de cartas por esses povos, nas quais os desejos e sentimentos ficam explícitos diante do tipo de organização política e social que o Brasil decide ter. Assim, as cartas falam de esperança na Constituinte, mas também foram escritas no primeiro Governo de um Presidente oriundo das classes trabalhadoras, identificado com os movimentos ambientalistas e indigenistas, em 2002. As epístolas também foram enviadas para repudiar o aprofundamento da desigualdade étnica durante a ditadura militar, bem como no governo de extrema direita, entre 2019 e 2022. Mais cartas falaram da mobilização em prol da democracia, a partir de 1980, assim como encontro correspondências durante as eleições de 2022 contra um candidato extremista e popular, o então Presidente Bolsonaro.

Atualizando sua tradição de pensar e escrever sobre momentos de mudança política no Brasil, escritores indígenas abordaram a Constituinte com esperança, mas também com tensão, como nos escritos dos povos de fronteira. Elogiada como uma das mais democráticas e sociais leis do mundo, a construção do texto, especialmente para os indígenas, revelou-se conflituosa, acompanhada de manifestações desses, organizados em associações e em parcerias com não indígenas. Os 21 povos da fronteira do Brasil com a América Latina dizem concordar com o trecho que reconhece aos indígenas seus direitos originais, mas falam em preocupação diante da proposta de hierarquizar o grau de civilidade nas aldeias. Mais uma vez, assim como na ditadura militar, defendia-se em projetos para a Constituinte a exploração das riquezas minerais nas terras indígenas, a retirada de direitos ao território de indígenas “com elevado estágio de aculturação” e o status de incapaz de exercer a vida civil (Povos Indígenas da Fronteira, 1987). A participação indígena na Constituinte se mostrou determinante para que os artigos sobre seus direitos, finalmente promulgados em 1988, de fato garantissem prerrogativas e não as retirassem, como nos diferentes projetos de Constituição aos quais os povos se opuseram.

Naquele momento, anterior à Constituição, os povos indígenas buscaram uma outra forma de participação na vida política brasileira, com perspectivas extraconstitucionais, no sentido de advogar direitos pouco recepcionados pelo arcabouço jurídico e institucional

brasileiro. Cotas para deputados indígenas, eleitos por aldeias que se tornariam distritos eleitorais; definição de terras indígenas como bens coletivos e não individuais; reconhecimento de nações no interior de um Estado-nação são alguns dos pleitos que encontramos nas cartas da década de 1980, que demonstram como os povos indígenas buscavam uma democracia vigorosa, pautada na participação política da população nos processos decisórios e inovadora, com mecanismos de representação e tomada de decisão nunca antes adotados nas democracias contemporâneas. As cartas do período demonstram como muitos indígenas foram pouco a pouco tornando-se um dos atores políticos mais inovadores em termos de organização e pleitos, questionando conceitos e práticas estabelecidas, como a representação política individualizada, a soberania nacional e a propriedade privada.

2. “Sempre estivemos aqui”: as cartas, a justiça e a retomada

Das 72 cartas escritas na década de 1990, percorro os caminhos pelos quais os povos indígenas buscaram justiça em um novo contexto político. Nova República é o nome que a historiografia oficial utiliza para definir o país a partir da transição democrática, iniciada em 1985. Nesse cenário, com uma Constituição promulgada, os comportamentos pouco se modificaram na política indigenista, como o assédio sobre as terras indígenas demonstra. Os Yanomami apresentam bem essa contradição entre a Lei e a sua execução. Em carta para o Presidente Fernando Collor de Mello (Yanomami, 1992a), agradecem a demarcação de seu território, mas denunciam também o genocídio, a invasão de terras e as violências sofridas nessa perene guerra fundiária do Brasil contra seus povos.

Nas décadas passadas, os autores das cartas falavam da invasão de suas terras e a necessidade da demarcação para protegê-las. Nos anos 1990, mesmo com o alto número de terras demarcadas, as invasões não deixam de ser um assunto nas epístolas. No contexto da nova Constituição, o Estado passa a reconhecer os territórios indígenas como bens públicos, mas de posse exclusiva dos povos. A terra é oficialmente reconhecida como indígena através de um processo administrativo, resultando em sua demarcação, ou seja, no estabelecimento de limites físicos de determinada porção do território nacional, considerada como bem da União, mas de posse indígena.

Sintomático disso é a constância do tema da justiça nas cartas do período. Cada povo apresenta suas formas de definir, executar e significar o que é justo, mas não farei uma diferenciação de caráter etnológico, definindo o que seria a justiça de acordo com a narrativa cosmológica de cada grupo. O que faço é buscar o comum da experiência de se relacionar com o Brasil, investigando as declarações públicas sobre o que é a justiça, mas a partir da experiência em comum de serem invadidos, desrespeitados e violentados pelo país e suas instituições políticas.

Diante disso, apresento na primeira seção do capítulo as definições sobre justiça presentes nas cartas. Ao defenderem seus territórios, os povos indígenas utilizam concepções de justiça baseadas na lei, na ancestralidade e na histórica relação com o país, argumentando que os acontecimentos do passado refletem na ideia do que é justo no presente e reivindicando reparações históricas em suas correspondências.

2.1 (In)justiça e a história (1990 – 1997)

Durante os 07 anos estudados nesta primeira seção, entre 1990 e 1997, as pautas sobre invasão e grandes empreendimentos públicos e privados em terras indígenas continuam a dominar os principais assuntos nas epístolas, mas agora as denúncias ocorrem com base na Constituição, pois, nas palavras de Paulinho Payakan, “agora tem lei que protege a terra dos índios” (1994). No entanto, as ações de demarcação e proteção de terras indígenas não serão o assunto exclusivo das correspondências, passando a conviver com as temáticas da educação, arte e saúde, do meio ambiente e direitos culturais. Conforme as terras eram demarcadas, com base na nova Constituição, as lideranças passam a incorporar outras demandas em seus escritos.

Apesar da pluralização de demandas, a violência contra os povos indígenas para obter suas terras é um dos principais assuntos do período. O caso dos Yanomami ilustra bem como a relação entre o país e seus povos originários pode ser caracterizada por um ciclo de violência e morte. Durante o governo do Presidente Jair Bolsonaro (2019 – 2022), a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil e muitas lideranças e organizações denunciaram publicamente, inclusive por meio de cartas, a situação de desamparo, sofrimento e atentado contra a vida do povo Yanomami. Sempre acusados como mentirosos pelo governo, que foi acionado no Tribunal Penal Internacional (Tribunal de Haia) pela própria APIB, finalmente, os líderes indígenas viram suas palavras se tornarem alvo da preocupação pública, mas da pior forma. Em 2023, com o novo governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, imagens cadavéricas dos Yanomami voltaram a circular em redes sociais e nas mídias tradicionais no Brasil e em todo o mundo, revelando a desastrosa política indigenista do governo Bolsonaro.

É fato que o governo Bolsonaro não pode ser considerado o primeiro a noticiar as mortes e as tentativas de genocídio dos Yanomami. Na década de 1990, ocorreram denúncias de genocídio contra os Yanomami, demonstrando como o povo nunca experimentou algo diferente da violência sobre seus corpos na relação com o Estado brasileiro, seja em ditaduras seja em democracias. Os autores das cartas são claros ao caracterizar e definir a catastrófica relação do Brasil com os Yanomami. Em 1990, Cláudia Andujar – fotógrafa que militou por toda a sua vida pela demarcação do Território Yanomami e pelo fim das invasões de suas terras – e Ailton Krenak, representando a União das Nações Indígenas, escreveram uma epístola detalhando tudo que o povo havia sofrido desde a década de 1970 (UNI, 1990).³⁷ Nela, os autores descreveram

³⁷ Também participaram da confecção da correspondência Márcio Santilli, do Núcleo de Direitos Indígenas – NDI, e Carlos Alberto Ricardo, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI.

as ações governamentais que permitiram a invasão da terra, gerando problemas de desnutrição e uma epidemia de malária, bem como esperam pela ação do Estado para mudar essa realidade:

Figura 14 – Carta de Cláudia Andujar, Ailton Krenak e outros sobre a situação dos Yanomami em 1990.

Estas são as medidas requeridas pela situação. Se adotadas, por certo representarão a reparação de uma enorme injustiça cometida contra os Yanomami, além do acatamento à Constituição Federal e às decisões judiciais mencionadas, com o que se tornará possível evitar prosseguimento do genocídio que vem vitimando os Yanomami, criando as condições para a recuperação da credibilidade do governo federal junto à opinião pública brasileira e mundial.

Sendo o que tínhamos para o momento, subscrevemo-nos

Atenciosamente,

Cláudia Andujar,
Comissão pela Criação do Parque Yanomami - CCPY

Márcio Santilli,
Núcleo de Direitos Indígenas - NDI

Carlos Alberto Ricardo,
Centro Ecumênico de Documentação e Informação - CEDI

Ailton Krenak,
União das Nações Indígenas - UNI

Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental.

Se o governante anterior, José Sarney, não solucionou o problema, cabia ao novo Presidente, Fernando Collor de Mello, demarcar a terra Yanomami e retirar os mineradores invasores. Como nos dizem Ailton e Cláudia em sua carta ao Secretário Nacional do Meio Ambiente, a ocupação ancestral da terra e a nova Constituição nacional garantiriam ao povo a sua sobrevivência física e cultural (UNI, 1990). O direito do povo foi finalmente reconhecido em 1992, quando sua terra foi oficializada pelo Estado, mas com pouca mudança no padrão de invasões do território.

Um ano após comemorar sua demarcação, o sentimento de alegria é substituído pelo de raiva. Davi Yanomami escreve uma emocionante carta para o mundo, que reproduzo abaixo:

Figura 15 – carta de Davi Yanomami para o mundo.

Demini - watorik 19 de Agosto de 1993

COMUNICADO.

Davi Kopenawa Yanomami

Quero comunicar para todos do mundo inteiro que esta continuando a matança do meu povo. Muitos Yanomamis acabaram de ser mortos pelos/ os garimpeiros, foram Homens, mulheres, moças, rapazes e até crianças na região do Xideia e Homoxe.

Várias vezes isto aconteceu desde a primeira chacina de Papiu em 1987 Mas ninguém ficou preso, até agora nem castigado.

Por isso fico muito revoltado porque eles querem acabar com meu povo. Agora eu quero que as autoridades do Governo brasileiro tomem as devidas providências para retirada definitiva de todos garimpeiros que ainda estão trabalhando nas terras Yanomami.

Tem também que pegar os criminosos, processar e bota na cadeia / Não é só eles. Tem também que processar os que são responsáveis por / empresários e políticos / esses garimpeiros que mandam eles brigar com os Yanomami.

Todos os Yanomami estão muito preocupado desta chacina porque a mesma coisa pode acontecer com eles no Catrimani, no Demini, no Tooto tobi, no posto Yano, Araea, e outras malocas distantes onde não tem posto da FUNAI ou da FMS ou missão.

Assim são as palavras da minha raiva do que aconteceu.

DAVI KOPENAWA Yanomami
Davi Kopenawa,

Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental.³⁸

³⁸ Transcrição da carta: Demini – Watorik, 19 de agosto de 1993. Comunicado. Davi Kopenawa Yanomami. Quero comunicar para todos do mundo inteiro que está continuando a matança do meu povo. Muitos Yanomamis acabaram de ser mortos pelos/ os garimpeiros, foram homens, mulheres, moças, rapazes e até crianças na região do Xideia e Homoxe. Várias vezes isto aconteceu desde a primeira chacina de Papiu em 1987. Mas ninguém ficou preso, até agora nem castigado. Por isso fico muito revoltado porque eles querem acabar com meu povo. Agora eu quero que as autoridades do Governo brasileiro tomem as devidas providências para a retirada definitiva de todos garimpeiros que ainda estão trabalhando nas terras Yanomami. Tem também que pegar os criminosos, processar e botar na cadeia. Não é só eles. Tem também que processar os empresários e políticos que são responsáveis por

Davi se dirige ao mundo, compartilhando a trágica notícia do genocídio de seu povo.³⁹ Mesmo emocionado e escrevendo com as palavras de sua raiva, Davi reclama às autoridades a aplicação da lei. Não solicita vingança, extermínio ou chacinas, como o povo vem sofrendo desde 1987, pelo contrário. Ele fala para o governo brasileiro aplicar a lei, retirando os invasores, investigando os crimes perpetrados, inclusive solicita a abertura de processos judiciais e a prisão dos empresários e políticos que financiam o garimpo em terras indígenas.

As exigências de respeito ao devido processo legal estão presentes nos pleitos de muitos povos mesmo diante do assassinato dos seus. Por exemplo, a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN) solicita ao Ministério Público Federal a judicialização dos conflitos no município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, originados pela invasão do garimpo ilegal nas suas terras. Para a Federação, a solução do problema passa pelas autoridades “fazer valer a LEI”, isto é, retirando os garimpeiros, inclusive “para evitar que a LEI seja banalizada” (FOIRN, 1993).

O mesmo ocorre com os Kaingang, que escrevem para o Presidente Fernando Collor solicitando a demarcação de seu território, mas apresentando uma solução também para os invasores, com respeito à legislação. Na carta, os Kaingang reivindicam:

[...] a solução urgente para os posseiros das nossas terras a serem demarcadas, solução essa, a que têm direito como cidadão deste chão. Que sejam assentadas no RS [Rio Grande do Sul] e em local onde possam viver dignamente com suas famílias (Kaingang, 1991).

Os Kaingang defendem a necessidade de compreensão e discernimento em relação à justiça para aqueles que, de boa-fé, ocuparam terras indígenas, muitas vezes enganados por terceiros ou pelo próprio Estado ao adquirirem propriedades cuja titularidade pertencia às comunidades indígenas.

Essa cobrança por aplicação da lei encontra embasamento na nova Constituição, que reconhece o direito originário dos povos indígenas às suas terras. Como consequência da nova legislação, o governo Collor (1990 – 1992) se tornou o segundo momento no qual o país mais demarcou territórios indígenas, totalizando 112 processos concluídos. No governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso, entre 1995 e 2002, 145 terras foram reconhecidas. O

esses garimpeiros que mandam eles brigar com os Yanomami. Todos os Yanomami estão muito preocupados desta chacina porque a mesma coisa pode acontecer com eles no Catrimani, no Demini, no Toototobi, no posto Yano, Araea, e outras malocas distantes onde não tem posto da FUNAI ou da FNS ou missão. Assim são as palavras da minha raiva do que aconteceu. Davi Kopenawa (Yanomami, 1993).

³⁹ Inclusive, sua carta foi traduzida para o inglês, com o objetivo de alcançar mais pessoas (ANEXO I).

pior momento para os povos foi durante os governos de Michel Temer, com uma só demarcação, e de Jair Bolsonaro, que terminou seu mandato sem reconhecer nenhuma terra. Os dois Presidentes foram seguidos pela pífia marca do governo Dilma Rousseff - apenas 21 terras em seus 06 anos no poder. O Presidente Itamar Franco demarcou 16 terras nos dois anos de seu mandato. O Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, com 79 terras, e José Sarney, com 67, encerram este compilado do atual período democrático.

No entanto, a nova Constituição não significou, apesar do alto número de demarcações do governo Collor, o fim do conflito fundiário. Parte dessa tensão envolveu o próprio ato de demarcar, uma vez que o Estado passou a reconhecer territórios menores do que aqueles reivindicados pelos povos indígenas. São numerosos os relatos contidos nas cartas, denunciando a limitação das extensões de terras, provenientes de diversas etnias como os Ticuna, Yanomami, Macuxi, Ingaricó, Taurepang, Wapichana, Patamona, povos do rio Içana, Tenharim, povos do Rio Negro, povos do Parque Indígena do Xingu, além dos Paraná, Tapeba e Pataxó. Essa variedade de fontes demonstra a amplitude e diversidade das queixas relacionadas a essa questão.

A demanda por demarcação, que significa uma demanda por justiça para os povos indígenas, demonstra também como as leis necessitam da mudança comportamental para a sua aplicação. Sua mera existência não significa alteração na realidade. Sintomático disso é o relato de 14 diferentes povos indígenas, no Ceará, que falam em “mais sofrimento ainda do que antes. Por causa da nossa luta pela demarcação das nossas terras chegou mais perseguição, ameaças de morte nas nossas lideranças, mais invasão nas nossas terras” (Povos Indígenas do Ceará, 1996).

A Constituição significou a garantia do direito à terra, mas pouco alterou o conflito fundiário nos seus primeiros anos de existência, pois as invasões foram ampliadas. Isso ocorre porque os assediadores das terras indígenas temiam perdê-las, investindo na violência contra os povos, numa tentativa de postergar ou mesmo impedir a demarcação de suas terras. Nesse contexto, governos municipais e estaduais, empresas e grupos da sociedade civil buscaram explorar esses territórios antes que passassem a ser protegidos pelo aparato do próprio Estado, na forma de terras demarcadas.

A demanda por essas terras, nas cartas, se relaciona com a definição do que é a justiça, como na declaração dos Xerente sobre a criação do estado de Tocantins, considerada por esse povo como uma “injustiça que vem ocorrendo com nós e outros povos indígenas aqui no Brasil” (Xerente, 1994). O estado mais recente do país manteve a tradição nacional de invadir terras

indígenas para edificar unidades subnacionais, impactando de forma direta a vida desse povo. Os Xerentes denunciam que a construção de cidades e a abertura de estradas resultou em mudanças socioambientais, como a diminuição dos animais silvestres, das caças e peixes, além da poluição no ar.

A injustiça, como nos falam os Xerente, tem como principal fonte o assédio sobre os territórios. Diante disso, encontro nas cartas três principais justificativas para a demarcação de terras: a legalidade, a ancestralidade e a história de relações com o Brasil. A legalidade, como já dito, tem como fonte de legitimidade a Constituição de 1988. Não demarcar, invadir, restringir, enfim, não garantir o justo na relação com os indígenas é denunciado como ilegítimo por descumprir a lei no Estado de Direito brasileiro. Os próprios Xerentes nos dizem que o “governador do Estado está ferindo a Constituição Federal e continua nos pressionando e nos desrespeitando de uma forma não justa, como se a terra fosse dele” (Xerente, 1994). O povo argumenta que o modo de construção do estado do Tocantins está à revelia da lei.

Essa lei é a Constituição, fonte formal do que é justo e garantia de que as terras são dos indígenas. No entanto, a Constituição criada é desrespeitada pelos não indígenas. Segundo os Xerente, em carta para seu “Irmão indígena do Brasil”, a injustiça ocorre pelas mãos do “homem branco” que “está invadindo nossa reserva sem nos consultar” e quer construir “um trecho de asfalto dentro” dela. Diante do ocorrido, os próprios Xerente buscam garantir a lei, que deveria ser aplicada pelo poder público. Os Xerente enfrentam o desafio de aplicar a lei em um cenário no qual os representantes políticos não a respeitam. Isso ressalta a complexidade da situação e a necessidade de encontrar soluções para garantir a aplicação eficaz da lei em seu contexto. Eles dizem que “agora vamos apreender todas as máquinas do estado e botar fogo para que ele, o governador, respeite as leis, porque ele não está respeitando” (Xerente, 1994).

O descumprimento da Constituição Federal pelo poder público é detalhado em várias cartas que denunciam o conluio entre o poder econômico e o poder político. Essa associação ocorre para obter os recursos presentes nas terras indígenas, como nos explica Álvaro Tukano. Em 23 de maio de 1991, Álvaro distribui convites na forma de cartas para uma reunião na região do Rio Negro, no estado do Amazonas, resumindo o motivo do assédio sobre as terras indígenas: “Vivemos em cima de problemas”. Álvaro descreve esses problemas como a riqueza que as terras indígenas representam para a economia capitalista no Brasil e no mundo. Diante disso, agentes públicos e privados pretendem roubar as terras indígenas para explorar minerais, principalmente ouro e nióbio, petróleo, arrendar e abrir fazendas, colonizar a terra, construir

estradas para escoar produções agropecuárias e controlar o território por meio de bases militares (Tukano, 1991).

A abundância de recursos é o principal motivo por trás da aliança entre as elites econômicas e políticas para limitar os direitos indígenas. Os Macuxi denunciam uma extensa coalizão que engloba fazendeiros, políticos locais, o governador do estado de Roraima, as forças de segurança pública e até mesmo a própria FUNAI, juntamente com empresas mineradoras, tanto nacionais quanto multinacionais. Esta revelação destaca a extensão da colaboração para alcançar interesses específicos, à custa dos direitos e terras dos povos indígenas. Esse grupo busca perseguir os indígenas, expulsando-os de suas terras para que assim possam explorá-las. (Macuxi, 1994). Diante disso, os povos de Roraima, como os Macuxi, viam com desconfiança a promessa da Constituição de demarcar suas terras.

No estado do Ceará, um encontro de lideranças fez uma denúncia semelhante à realizada pelos povos de Roraima, detalhando as ações de prefeitos, deputados e empresários. Eles destruíram casas, expulsaram pessoas e invadiram as terras indígenas para pressionar a saída dos povos e transformar seu território em mercadoria (Povos Indígenas do Ceará, 1996). O mesmo ocorre na região do Rio Negro, como relatado pela FOIRN. A Federação procurou os diferentes prefeitos e vereadores dos municípios da região para solicitar o fim da invasão dos garimpeiros em suas terras, mas não foram recebidos ou acolhidos, uma vez que os próprios representantes políticos lucravam com as atividades ilegais. Segundo a FOIRN,

os líderes dessa reunião, em Comissão, levaram o documento ao Prefeito Municipal [...], que não gostou do conteúdo por apoiar os garimpeiros que invadem a Área Indígena Yanomami e o Parque Nacional do Pico da Neblina e que logo começou a intimidar e ameaçar os dirigentes. O mesmo documento foi levado à Câmara Municipal, que não surtiu nenhum efeito por questão partidária e fim eleitoral [...] difícil os índios pedir o apoio das autoridades locais, porque o Prefeito sempre garante ter o apoio incondicional do Governador (FOIRN, 1992).

Apesar de serem representantes políticos também dos povos indígenas, governadores, prefeitos e vereadores se associavam ao poder privado e negavam aos povos, vistos como inimigos por questões econômicas, o acesso à dignidade mínima como cidadãos, cujas terras são alvo de assédio, invasão e roubo.

Enfrentando essa situação, no estado de Roraima, o Conselho Indígena iniciou uma campanha de conscientização junto às populações locais, para demonstrar que não eram inimigos das pessoas que vivem no estado, mas sim que buscam seus direitos como todo cidadão em uma democracia. As lideranças lançaram uma campanha e convocaram as

populações locais onde há território indígena, para dizer a verdade sobre o que significava as terras indígenas e a relação com as economias locais. O nome do encontro resume a estratégia do movimento: “I Encontro Sobre Demarcação de Terras Indígenas e Desenvolvimento do Município de Normandia”. A campanha abrangeu ações durante um ano inteiro, com “a realização de palestras, debates, encontros envolvendo escolas, associações de bairros, sindicatos, universidade e a classe política de um modo geral” (CIR, 1995).

Cartas como as do Conselho Indígena de Roraima relatam o conluio entre o poder público e o poder privado, demonstrando como os povos foram considerados um inimigo para a geração ilegal e injustificada de riqueza. Mesmo diante dessa realidade, os povos autores insistem em dialogar e estabelecer uma justa relação com o Brasil, com base na legalidade criada pelo próprio país. As diferentes estratégias para discutir a relação entre o poder público local e os povos indígenas demonstram, por um lado, a inventividade dessas populações e seus aliados para defender suas terras. Por outro lado, destacam a frágil legitimidade do poder político no Brasil, principalmente quando os representantes políticos atuam contra os direitos definidos em lei. Para os Xavante e Bororo, em denúncia dirigida ao então Presidente Fernando Henrique Cardoso, a relação de promiscuidade entre o poder político e o poder econômico é histórica:

Outro problema que prevemos [...] é a intenção de nos colocar, submissos às vontades políticas dos políticos municipais e estaduais, que em nossa história de contato com a sociedade dos brancos, sempre representaram nossos verdadeiros inimigos: marginalizaram os índios, discriminaram os índios, invadiram nossas terras, roubaram nossas riquezas, contaminaram com as doenças e, hoje em dia, somente se interessam por nossos votos (Xavante; Bororo, 1997).

Naquele momento, os Xavante e Bororo discutiam uma proposta do Congresso Nacional de revisar a Constituição ao transferir o processo administrativo de demarcação e administração de territórios indígenas para as unidades subnacionais. A proposta poderia ter apoio do Poder Executivo, pois o Presidente se empenhava em descentralizar a Administração Pública e criar parcerias com o chamado terceiro setor na implementação de políticas públicas. No entanto, os povos indígenas denunciaram a proposta como uma forma de restringir seus direitos, pois prefeitos e governadores, associados às elites econômicas, historicamente buscavam retirar as terras de seus verdadeiros donos para explorá-las.

Tentativas como essas, de restringir os direitos indígenas, serão uma constante ao longo de toda a história da Nova República, principalmente no Congresso Nacional. Elas demonstram

uma contradição entre a defesa da estabilidade da democracia para o desenvolvimento econômico, por meio do cumprimento da lei e dos contratos, e a instabilidade jurídica quando se trata das terras dos povos indígenas. Essa contradição pode ser compreendida, em termos teóricos, quando pensamos no funcionamento das democracias contemporâneas. A teoria política elitista nos fala da democracia como um sistema de governo em permanente risco (Mouffe, 2015). Para essa corrente teórica, colocar na soberania popular o controle das decisões políticas que impactam toda a coletividade cria falta de equilíbrio sobre o processo decisório, pois a opinião pública pode se modificar radicalmente ou pode ser mobilizada por demagogos.

Vários remédios constitucionais foram criados para que a democracia não se transforme em um sistema instável de governança, como as cláusulas pétreas – que não podem ser alteradas por processos ordinários da construção legislativa - e a divisão de poderes – na qual o poder do povo é consubstanciado em diferentes entidades, de forma a nenhum representante do poder popular deter poder absoluto sobre os outros entes.

A mesma defesa da estabilidade se observa no Brasil quanto aos negócios. Grupos de interesse, jornais tradicionais e analistas políticos defendem que a realização de atividades econômicas depende da garantia, dada pelo Estado, de que os contratos serão cumpridos. A cada quatro anos acompanhamos, na eleição presidencial, a reação nervosa do chamado mercado quando algum candidato, com chances de vitória eleitoral, busca modificar o *status quo* das relações financeiras e comerciais. Essa necessidade de estabilidade legal é uma máxima das teorias políticas e econômicas contemporâneas, que até concebem crescimento econômico sem democracia, mas não conseguem visualizar a democracia sem a sua relação com os modelos de negócios capitalistas (Dahl, 2015). Essa mesma estabilidade é defendida para a garantia de direitos individuais, inclusive, o direito que mais garante a atividade econômica em moldes capitalistas: a propriedade. Assim, o Estado se torna o fiador e principal protetor de direitos individuais e da execução dos contratos econômicos.

No entanto, o mesmo não pode ser dito sobre a garantia de estabilidade jurídica para os povos indígenas, que são o grupo que mais sofrem assédio de modificação de seus direitos no período pós Constituição de 1988. Esses direitos são ameaçados pelo próprio poder público, por meio de ações do Legislativo (projetos de lei e de emendas constitucionais), do Executivo (portarias e decretos limitadores de direitos territoriais) e do Judiciário – seja pelos julgamentos sobre terras indígenas contrários à Constituição seja pela demora nos processos de demarcação, criada pelo alto índice de judicialização desses processos. Ciente disso, creio que julgaríamos melhor a democracia no Brasil caso o critério fosse a forma como a maioria política trata a

minoria. Levando-se em consideração a relação com os povos indígenas, acredito que colocaríamos em risco a própria ideia da existência da democracia entre nós.

Acredito que os direitos indígenas colocam em questão a noção de propriedade, principal conceito da relação entre capitalismo e a democracia. O pleito dos indígenas, mesmo protegido pela Constituição de 1988, é constantemente questionado por medidas legislativas - que tem seu início na década de 1990, aumentando a cada ano -, mas também por medidas do Executivo, principalmente no governo Dilma Roussef, alcançando seu ponto máximo no Governo Bolsonaro. Da esquerda, passando pelo centro, até a extrema direita, os indígenas são uma unanimidade no Brasil: suas terras valem muito no modelo capitalista de negócios, o que leva a serem constantemente questionadas pelo *stablishment* econômico e político. Por exemplo, ouro e outros minérios presentes nas terras indígenas são a base dos negócios mais rentáveis da última década, baseados na economia da atenção, na produção de softwares e na inteligência artificial, pois são constituintes dos *hardwares* que fazem todas essas atividades funcionarem.⁴⁰ Além disso, a matriz energética das pequenas às grandes atividades econômicas depende dos recursos petrolíferos, dos rios, eólicos e até nucleares⁴¹ presentes em terras indígenas.

Em contraposição aos muitos assédios sobre suas terras, os povos escreveram cartas defendendo-as com base nos artigos constitucionais que as garantem, especialmente o artigo 231. Essa normativa reconhece os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Ao garantir o direito originário, a Constituição também estabelece o direito à memória coletiva, devolvendo aos seus donos as terras que foram roubadas. No entanto, o assédio do Poder Legislativo e Judiciário fica evidente na tese do marco temporal, que tenta definir as terras indígenas somente como aquelas que estavam ocupadas em 1988, ano da promulgação da Constituição. Tal interpretação retira o direito à memória coletiva, pois não leva em consideração os processos de roubo, esbulho, genocídio e violências físicas e verbais que afastaram os indígenas de suas próprias terras, impedindo que nelas estivessem no ano de promulgação da Constituição.

⁴⁰ Parte do ouro extraído de forma ilegal das Terras Yanomami foi adquirida por quatro das empresas mais valiosas do mundo. Empresas de tecnologia, conhecidas como Big Techs, utilizam pequenas quantidades de ouro em eletrônicos de consumo, como computadores e celulares (Camargos, 2022).

⁴¹ Quando se discute a implantação de uma usina nuclear, territórios indígenas são espaços preferenciais diante de seus grandes “vazios” geográficos. Essa visão perpassa os investimentos públicos em terras indígenas em todo o período republicano no Brasil, desconsiderando a própria humanidade dos povos indígenas ao classificar seus territórios como vazios espaciais.

Em todos esses 50 anos de cartas, defender suas terras é a prioridade dos povos indígenas, pois essas estão sempre sobre ameaça, seja pela invasão seja por medidas legislativas que buscam restringir tal direito. A estabilidade cobrada pela elite política e econômica para que a democracia funcione nunca o é para os direitos indígenas, que sofrem tentativas de desestabilização e assédio legal ininterruptos durante a Nova República.

Além do respeito às leis e à memória coletiva, os povos indígenas defendem seus territórios com base na história de sua relação com o Brasil. Essa defesa está presente na carta de novembro de 1996, na qual a comunidade Kaingang informa às autoridades que não mais aceitarão a espera para ter suas terras. Após mais de 40 anos sem uma definição, os Kaingang anunciam que retornaram para sua casa e, por isso, exigem que os órgãos competentes demarquem a terra, indenizem e acolham os invasores de boa fé e garantam a segurança para os indígenas e não indígenas, a fim de evitar o conflito (Kaingang, 1996).

De um ponto de vista restrito, esta carta nos fala de um povo que aciona a lei para realizar uma atividade extraconstitucional. Ocupar o território, uma propriedade privada, é vista como ilegal na institucionalidade brasileira, mas os artigos que consideram os direitos dos povos indígenas como originários justificam os pedidos de demarcação, acolhimento e segurança. Nas cartas, a legalidade e as concepções de justiça dizem que o justo a se fazer é garantir a terra que foi roubada.

Dessa forma, os autores e autoras argumentam que a legitimidade dos pleitos sobre terras tem fundamento na lei e na história de formação dos Estados. Diante do direito originário, os escritores e escritoras das cartas justificam como legítimas as ações políticas de retomar, auto demarcar, ocupar, fiscalizar, morar e viver em seus territórios, mesmo que o Estado ainda não os tenha reconhecido oficialmente. Afinal, os povos não deixam de lembrar que o Estado responsável por demarcar terras surgiu, foi desenvolvido e continua a se desenvolver a partir da apropriação ilegítima delas.

Nesses casos, a lei é uma formalização do direito que a precede. Os povos argumentam que são os verdadeiros donos de suas terras, legitimando seu direito com base na memória coletiva e na história de relações com o Brasil. A lei é um passo seguinte, que formaliza tal direito, para legitimar a posse indígena no mundo dos brancos. A legislação, os povos sempre lembram, reconhece situação anterior à sua própria formalização. O direito já existe na relação com o Brasil, mesmo antes da lei ser aplicada. Dito de outra forma, a terra já é dos indígenas, mesmo antes do Estado demarcá-la. Como lembram os Ticunas, “os estudos da FUNAI dizem

que a área é nossa, pois eles reconhecem, como nós também sabemos, que o povo Tikuna sempre viveu ali” (Ngematüciü, 1990).

“Sempre viveu ali”. A argumentação central dos autores da carta é de que o justo na relação com o Brasil é reconhecer a posse de suas terras e, no sistema legal dos não indígenas, aplicar o direito que já existe na relação histórica entre o país e seus povos. Trata-se de um conceito de justiça baseado na história de injustiças sofridas, o que ainda é controverso nas teorias contemporâneas sobre o que é a justiça. Tomo como principal exemplo dessa controvérsia os estudos de Duncan Ivison (2020) sobre o direito territorial dos povos indígenas.

Ivison levanta a provocativa questão sobre a capacidade das democracias liberais de atenderem de maneira justa às demandas dos povos indígenas. Essa indagação nos convida a refletir sobre a eficácia dos sistemas políticos existentes em lidar com as reivindicações e direitos das comunidades indígenas. Para o autor, há uma contradição no interior da teoria liberal política clássica – desenvolvida por pensadores como Tocqueville, John Locke, Stuart Mill e os federalistas americanos. Essas teorias fundamentaram a defesa da liberdade individual e do potencial humano, porém, em cenários de colonização e imperialismo, isso ocorreu às custas dos povos indígenas e negros. Consequentemente, essas ideias excluíram esses grupos das liberdades que eram proclamadas em favor dos brancos. Esse contexto ressalta as contradições inerentes a muitas dessas teorias e como elas operaram na prática. (Ivison, 2020). Na mesma linha argumentativa, a historiadora Cherokee, Roxanne Dunbar-Ortiz, também lembra que a criação de uma narrativa global dos Estados Unidos, baseada na libertação do mundo das ditaduras e no desenvolvimento das democracias, deu-se enquanto o país empreendia uma guerra de aniquilação ou rendimento incondicional contra o seu próprio povo, formado por Sioux, Cherokee e tantos outros (2015).

Essas contradições não impedem Ivison de examinar as contribuições das teorias liberais da democracia para a construção de valores contemporâneos fundamentais. Dentre eles, o autor destaca a liberdade individual e as maneiras de compor governos com base na soberania popular. Além disso, as noções de direitos humanos, soberania e autodeterminação, presentes nessas teorias, foram usadas pelos próprios indígenas para pleitear seus direitos. No entanto, esses conceitos não só foram formulados excluindo a contribuição de minorias políticas, como negros, indígenas e mulheres, mas também com a intenção de limitar a participação e influência desses grupos nas decisões coletivas. Diante dessa contradição interna, Duncan segue argumentando que a renovação da teoria política se dá na busca concreta de dar respostas aos pleitos dos povos indígenas, principalmente sobre seus direitos territoriais (2020).

Nesse sentido, o direito à terra coloca em evidência a dificuldade das teorias da justiça em lidar com o aspecto histórico de se definir o que é justo em uma sociedade. Por exemplo, uma das teorias mais proeminentes, elaborada pelo filósofo John Rawls, caracteriza a sociedade como um sistema de distribuição de bens materiais e imateriais para indivíduos e coletivos. O problema apontado por Rawls é o de distribuir esses bens da forma mais equânime possível, aliando liberdade individual e justiça social (2016). No entanto, as características estruturais de tais sistemas distributivos são pouco investigados nessa abordagem. Diante dessa lacuna, a filósofa Denise Ferreira da Silva apresenta uma perspectiva mais crítica sobre os mecanismos de geração de desigualdade. Ela define a estrutura contemporânea de distribuição de justiça como corrompida em sua ontologia, pois os mecanismos atuais foram formados sobre concepções de racialização e de subjugação dos povos indígenas e negros (Ferreira da Silva, 2019).

O próprio Ivison compartilha da tese de Ferreira da Silva quando apresenta a dificuldade das democracias liberais em lidar com demandas do passado, principalmente os efeitos da escravidão, da colonização e do imperialismo europeu sobre as sociedades atuais. Nas teorias liberais contemporâneas as demandas por reparação diante da colonização pertenceriam ao passado. Elas afirmam a impossibilidade de mensurar no presente as perdas sofridas por esses grupos minoritários. Da mesma forma, encontro nelas a negação de uma estrutura racista contemporânea nas instituições estatais. Essas teorias abordam as desigualdades de distribuição de justiça a partir das relações de poder atuais, como se essas não fossem moldadas pelos processos de exclusão, racialização e colonização do passado (Ivison, 2020).

O que Ivison, Dunbar-Ortiz, Ferreira da Silva e os indígenas autores e autoras das cartas apresentam em comum é a ideia de reparações para corrigir mecanismos sociais de distribuição de bens materiais e imateriais viciados pela sua forte carga histórica e ontológica. Isso também inclui combinar à análise sincrônica das teorias liberais da democracia com a pesquisa diacrônica, considerando as estruturas atuais de distribuição de justiça como historicamente condicionadas.

Nessa perspectiva, as instituições do sistema de justiça são pensadas de forma histórica, como entidades que carregam efeitos do passado sobre suas atividades atuais. Encontro na obra de Denise Ferreira os efeitos da racialização na formação das sociedades contemporâneas. O ato de classificar populações humanas em raças, mantém-se nos dias de hoje nas formas de hierarquias entre essas pretensas raças, com os não brancos sendo inferiorizados nas relações de poder. Ilustrativo desse argumento, em toda a pesquisa de Denise Ferreira, a autora indaga

como a formação ontológica das sociedades contemporâneas impede a comoção social diante do assassinato de corpos negros e indígenas pelo próprio Estado (Ferreira da Silva, 2019).

Da mesma forma, Dunbar-Ortiz demonstra como a chamada razão de Estado é geradora de injustiças contemporâneas. A autora cita o caso de seu próprio país, os Estados Unidos, quando indagado sobre a tortura de presos na Baía de Guantánamo, em Cuba. As torturas foram justificadas diante da necessidade de se obter informações sobre atividades terroristas para proteger o Estado norte-americano. Além disso, os representantes do sistema de Justiça defenderam as condutas de tortura, humilhação e prisões sem cumprir o rito legal do próprio país.

Eles alegaram que defendiam como fim último a continuidade do Estado contra ameaças externas. A argumentação dos Procuradores Federais norte-americanos é ilustrativa da injustiça estrutural que os povos indígenas sofrem até os dias atuais. Em uma audiência pública, os Procuradores defenderam que as ações seriam legítimas por garantirem a razão do Estado, qual seja, a proteção de sua própria estrutura, a fim de manter sua posição nas relações de poder as quais se está envolvido. Essas posições podem variar em relação a Estados estrangeiros, como no campo das relações internacionais, mas também contra povos no interior do mesmo Estado, para manter a hegemonia de determinados grupos. Em sua argumentação, eles utilizaram como exemplo as guerras contra os povos indígenas no século XIX, alegando que o Estado norte-americano só existe devido aos atos ilegais contra os povos indígenas, a fim de lhes roubar o território. Dessa forma, criou-se um paralelo entre as guerras contra os povos indígenas e os atos ilegais contra pessoas acusadas de praticarem atos terroristas, ambos com o fim de preservar o Estado. Além disso, nessa linha argumentativa, os povos indígenas são excluídos da condição de cidadãos e considerados como uma ameaça ao país (Dunbar-Ortiz, 2015).

Também encontro essa linha de argumentação nas cartas da década de 1990, que dão muitos exemplos sobre como processos coloniais fazem parte da formação e da atuação do Estado contemporâneo. As correspondências do período explicitam a criação do estado do Tocantins, há pouco mais de 30 anos atrás, em um processo que considerou os povos indígenas não como povos brasileiros, mas como povos outros, externos ao próprio território nacional. Nessa perspectiva, os povos foram tratados como inimigos do país, entrando em guerra contra o Estado. Os Xerente denunciam como o processo se deu, identificando a história do Estado brasileiro com a história do colonialismo. Reproduzo abaixo a primeira parte de sua carta ao Presidente da Funai sobre o assunto:

Figura 16 – Carta do Povo Xerente para o Presidente da FUNAI

Exmo. Sr. Presidente da Fundação Nacional do Índio - FUNAI

Brasília - DF

A Nação Indígena Xerente, habitando a Área Indígena Xerente, no município de Tocantínia - Estado do Tocantins, próxima à capital, Palmas, representada pelos seus líderes abaixo assinados, e reunidos em Gurupi-To, na Casa do Índio, para tratar de assuntos importantes e urgentes que lhes afetam a existência, vem, respeitosa e humildemente perante o Sr. Presidente requerer o devido apoio, conforme as nossas considerações abaixo:

A criação do novo Estado do Tocantins e conseqüentemente sua capital, Palmas, a apenas 50 quilômetros de nossa terra, como era de se esperar, tem nos criado sérios problemas, diante de seu desenvolvimento acelerado, que prejudicou profundamente nosso sistema de vida social, cultural e econômico. As três estradas que cortam a Área alteraram o meio-ambiente, espantando o que restava da caça silvestre. Os peixes também acabaram, assim como outras riquezas naturais que faziam parte de nossa sobrevivência.

Estamos com receio, pois o nosso sistema de vida está mudando rapidamente, nossos jovens sendo puxados para fora da Área, influenciados pelo "progresso" do branco. Novas doenças estão surgindo, novos problemas aparecem que não estamos conseguindo resolver, pois fogem da nossa cultura.

O desenvolvimento do Estado do Tocantins não quer levar em conta que já estávamos aqui antes dos brancos chegarem, e que nosso povo precisa ser respeitado. Os projetos feitos para melhorar a vida dos brancos falam em barragens (Projeto Brasil 2010), que inundarão boa parte de nossa terra. Falam de estradas asfaltadas (já em andamento), em pontes e ferrovias (norte-sul) e outras grandes obras, que não tardarão por chegar.

Não temos como nos desenvolver às pressas, não temos dinheiro dos bancos e nem as máquinas dos brancos. Não queremos copiar o sistema de vida deles, que têm muita miséria, mas criarmos um desenvolvimento harmonioso que nos permita, como povo indígena, viver em paz com a sociedade nacional.

Vivemos hoje num impasse, pois além de não estarmos recebendo as vantagens do tal progresso, estamos sendo acusados preconceituosamente pela sociedade envolvente de estarmos impedindo o desenvolvimento da região. Isto é muito triste e doloroso.

Queremos relembrar nosso passado, pois vivemos nessa região há centenas de anos e já formos uma grande nação. Chegamos às

Bernadina Xerente

Angelo de Brito Xerente
Valdir Xerente *Valdemir Xerente*

A transcrição completa da carta está publicada no site das *Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* (Xerente, 1992). Separo abaixo alguns trechos:

A criação do novo Estado do Tocantins e conseqüentemente sua capital, Palmas, a apenas 50 quilômetros de nossa terra, como era de se esperar, tem nos criado sérios problemas, diante de seu desenvolvimento acelerado, que prejudicou profundamente nosso sistema de vida social, cultural e econômico. As três estradas que cortam a área alteraram o meio-ambiente, espantando o que restava de caça silvestre, os peixes também acabaram, assim como outras riquezas naturais que faziam parte de nossa sobrevivência. [...] O desenvolvimento do Estado do Tocantins não quer levar em conta que já estávamos aqui antes dos brancos chegarem, e que nosso povo precisa ser respeitado. Os projetos feitos para melhorar a vida dos brancos falam em barragens (projeto Brasil 2010), que inundarão boa parte de nossa terra, falam de estradas asfaltadas (já em andamento), em pontes e ferrovias (norte-sul) e outras grandes obras, que não tardarão por chegar. Não temos como nos desenvolver as pressas, não temos dinheiro dos bancos e nem as máquinas dos brancos. Não queremos copiar o sistema de vida deles, que tem muita miséria, mas criarmos um desenvolvimento harmonioso que nos permita, como povo indígena, viver em paz com a sociedade nacional. [...] Queremos relembrar nosso passado, pois vivemos nessa região há centenas de anos e já fomos uma grande nação. [...] Queremos finalmente, Sr. Presidente, lembrar que a mesma Constituição que criou o Tocantins também proclamou os nossos direitos, e o respeito a nossa Cultura (Xerente, 1992).

Na argumentação dos Xerente, encontro as três principais justificativas defendidas pelos povos indígenas sobre a demarcação de suas terras. A defesa da posse indígena sobre esses territórios está ancorada na lei, nas relações históricas com o país, especialmente porque a injustiça de roubos de terras do período colonial ainda molda as relações com o Brasil, e na ocupação ancestral reivindicada pelos povos indígenas.

Essas três justificativas foram desenvolvidas de forma clara nas cartas. Isso ocorre porque as cartas públicas são modos de expressão que, por sua natureza abrangente, exigem de seus remetentes didatismo e clareza na exposição de ideias. Segundo Bergia, estudiosa desse tipo de comunicação, as cartas públicas seguem determinadas fórmulas de acordo com o seu contexto histórico de produção. Em geral, apresentam um cabeçalho, datação e local do envio, uma saudação ao destinatário, seguida de uma introdução que descreve o remetente e o contexto de produção de sua carta. O texto pode incluir petições, agradecimentos, comunicações, denúncias, repúdios e esclarecimentos, bem como a justificativa do motivo principal pelo qual se escreve a carta e sua conclusão (2019).

Os povos indígenas, até por sua longa tradição de escrita de cartas, apresentaram pleno domínio dessas fórmulas. Isso não significou ausência de modificações desses modelos nas epístolas indígenas. No entanto, muitos dos pressupostos definidos por Bergia estão presentes

nas cartas indígenas. Um deles é o da justificativa do motivo pelo qual se escreve a carta, principalmente quando os autores e autoras pleiteiam algo. Na década de 1990, o principal assunto encontrado nas cartas é a demarcação da terra e as justificativas desses pedidos se encontram na Constituição Federal, na história das relações com o Brasil e na ancestralidade da ocupação das terras.

“Sempre vivemos ali”, “recebemos essa terra como herança”, “nossos antepassados viveram ali” são algumas das expressões que encontrei nas cartas para justificar a demarcação de terras. No capítulo I, sobre as cartas enviadas para a ditadura militar, uma dessas argumentações era a identificação do território com o corpo indígena. A terra significava a própria vida, por abranger o corpo, o espírito e as ideias dos seus habitantes. Essa argumentação perde força na década de 1990, mas mantém-se em cartas como as dos Guarani, que falam sobre a relação entre o território e o corpo indígena.

Nessa petição, os Guarani descrevem a sua expulsão da cidade de São Paulo. Eles estavam naquele território muito antes da fundação do município, mas foram expulsos durante os dois últimos séculos. Posso contar a história da maior cidade do Brasil, e uma das maiores do mundo, pela sua relação com os indígenas. Expulsos primeiro da região central, posteriormente das periferias e da região metropolitana, ao longo do século XX os Guarani continuaram sofrendo o assédio de suas terras pela implantação de hidrelétricas para atender a geração de energia na cidade. Mesmo excluídos do seu território, continuam a sofrer o impacto da invasão. O povo expõe esse assédio em uma carta para o Presidente da Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo:

A área que será afetada pela construção define-se como território tradicional Guarani [...] Além disto os Guarani que nessa área adentram reconhecem-na de imediato como parte do seu território por razões de ordem religiosa. As plantas são nossas conhecidas, os animais, o céu, as estrelas, as montanhas e os vales. Sua destruição afetaria nossas vidas de uma maneira tão profunda que não podemos suportar (Guarani, 1993).

Enquanto o argumento do corpo perde força, o argumento da ancestralidade predomina nas cartas. Ele demarca a necessidade de se reconhecer a presença dos indígenas antes da existência do Brasil. Ilustrativo dessa abordagem foi a declaração Kayapó sobre a história indígena ao dizerem que “são os primeiros habitantes desta nação brasileira e temos o direito de termos a nossa terra demarcada para continuarmos sobrevivendo com respeito e dignidade. [...] a terra e o índio são traços originais deste país” (Kayapó, 1993a). Eles também afirmam

que as terras são deles pois são “os primeiros brasileiros” (1993b). Dessa forma, eles combinaram a identidade brasileira, como cidadãos nacionais, e a história ancestral do seu povo.

Enquanto os Kayapó falam dessa dupla nacionalidade – a de brasileiro e a relacionada ao seu próprio povo -, os Tapirapé narram a história da relação com o país. Eles destacam o constante esbulho de suas terras, mas também as justificam em termos da memória coletiva, partilhada entre ancestrais e seus descendentes:

A comunidade TAPIRAPÉ tem vontade de ir no Urubu Branco, essa área os mais velhos nunca esqueceram porque primeiro nossos antepassados habitavam lá, naquela aldeia tinha muita gente e vivia sempre feliz. [...] Então os velhos não querem se esquecer daquela serra e não querem deixar as fazendas destruir os cemitérios dos avós, irmão pai, mãe que estão enterrados lá (1993, grifo do autor).

Diante das palavras dos Tapirapé, esclareço que a distinção feita por mim dos argumentos dos povos indígenas para justificar suas terras é meramente metodológica. A justiça baseada na legalidade, na ancestralidade e na história de injustiças está presente nas cartas de forma imbricada. O destaque que faço aqui de trechos das epístolas pode passar a falsa impressão de que os autores separam esses três argumentos. Na verdade, os remetentes unem essas três dimensões em formas narrativas, contando histórias em suas cartas que falam dos roubos dos europeus e, depois, brasileiros, mas também das histórias dos ancestrais e da importância da lei.

Dentre essas formas de justificar a posse de seus territórios, a ancestralidade reforça a memória coletiva. Ela é acionada no discurso indígena para descrever as origens da ocupação da terra, mas também os acontecimentos ocorridos até o presente. A presença dos povos indígenas na Abya Yala⁴² é anterior e longa quando a comparo com o curto e violento período de invasão colonial dos últimos 500 anos. A criação das florestas, com rico convívio entre humanos e não humanos, rotas comerciais, construção de grandes cidades e intercâmbios culturais, econômicos e científicos fazem parte de uma região com presença dos ancestrais indígena há mais de 10 mil anos.

A história ancestral é contada em canções, mitos, grafismos, músicas, produções audiovisuais, cartas e em diferentes maneiras que os povos denominam como narrativas sobre tempos imemoriais. Ao falar da disputa sobre suas terras atualmente, os povos acionam a

⁴² Abya Yala, na língua do povo Kuna, foi retomada como uma maneira de designar a América. O termo é contraposto pelos povos indígenas às referências europeias de nominar as terras do continente. Dessa forma, eles referenciam a história a partir de um ponto de vista nativo e não somente pela perspectiva dos invasores.

memória como fator de união política, mas também como maneira de justificar a legitimidade de seus pleitos. Por exemplo, os Tremembé falam desses longínquos avós quando externam para o Brasil seu sentimento: “a gente se sente feliz porque era um grande sonho que nós tínhamos, era um dia se vê por dono daquilo que foi de nossos pais, de nossos avôs e se via longe do nosso alcance” (1992).

Os Tremembé evocam a ancestralidade como forma de conferir legitimidade diante do não indígena, mas também para reafirmar sentimentos que o povo constrói sobre si próprio. Nas cartas, o sentimento que mais foi destacado nesse resgate do passado é o de pertencimento à terra. Diante da ancestral ocupação, os povos acionam a memória coletiva relembrando para a comunidade sua pertença ancestral ao território. Nesse sentido, acredito que a ancestralidade também reforça uma outra crítica à teoria política contemporânea, principalmente às chamadas teorias do reconhecimento.

Ideias formuladas por diferentes autores e autoras, como Hegel, Charles Taylor, Nancy Fraser, Jurgen Habermas e Axel Honneth, colocam em evidência a formação do “eu” social a partir das relações nas quais nos engajamos no mundo. Dito de outra forma, esse conjunto de teorias afirma que as pessoas precisam ser reconhecidas pelos “outros” com quais se relacionam para se constituir enquanto ser autônomo e respeitoso consigo mesmo. Esses “outros” podem variar dos grupos primários, como a família, aos grupos mais abrangentes, como a sociedade ou as sociedades envolventes.

Nessa perspectiva, as relações nas quais estamos imersos impactam a nossa formação pessoal. Afinal, precisamos ser reconhecidos pelos “outros” para definirmos nossa identidade pessoal. Isso significa que a partir dessas relações passamos a constituir maneiras de julgarmos a nós mesmos, mas também o mundo ao nosso redor. Dessa forma, o respeito ou o desrespeito com o qual somos percebidos por outras pessoas pode influenciar nossa identidade psíquica e social ao ponto de estabelecer problemas de autoestima, autorreconhecimento e amor próprio. Outra implicação do não reconhecimento pelos “outros” com os quais nos relacionamos é a exclusão da comunidade política nacional a qual estamos submetidos. Essa comunidade define a distribuição de bens materiais e imateriais numa sociedade nacional, excluindo grupos não reconhecidos como participantes dessa mesma comunidade. Como consequência disso, grupos políticos excluídos, como mulheres, negros e povos indígenas precisam reivindicar o reconhecimento das maiorias políticas para acessarem os processos de distribuição de justiça nessas comunidades políticas.

No entanto, segundo Duncan Ivison, os pleitos indígenas questionam essas concepções. Eles não criticam a maneira com a qual essas teorias caracterizam a relação de alteridade na definição de uma identidade pessoal e política, mas sim o peso dado ao “outro” constituído como dominador nessa relação (2020). Por exemplo, ao pleitear suas terras com base na ancestralidade, os povos indígenas reconhecem a alteridade de sua relação com o não indígena. Afinal, é necessário que o sistema de justiça brasileiro reconheça a terra dos indígenas. No entanto, como já dito anteriormente neste capítulo, o reconhecimento da posse indígena é anterior à relação com os não indígenas, sendo formado primariamente na alteridade entre os indivíduos do mesmo povo. Assim, afirmo que a posse da terra é definida na alteridade entre iguais, formada nas relações entre as pessoas do mesmo povo. O reconhecimento requerido do Estado pela demarcação da terra, em uma alteridade entre desiguais, é defendido com base na concepção formada anteriormente a essa relação. Dito de maneira diferente, o reconhecimento da posse da terra é formado na aldeia para, daí, ser defendido na esfera pública.

Os povos do Rio Negro exemplificam bem essa diferença entre o reconhecimento dos brancos e o dos próprios indígenas, quando escreveram para a FUNAI: “Deve-se a falta de providências ao fato de ser preciso um certo tempo para que as comunidades indígenas se apercebam da importância de terem suas terras reconhecidas pelo Estado e devidamente regularizadas” (ACIRNE; AIP, 1996). Os povos do Rio Negro afirmam ser difícil mobilizar as comunidades para discutir a demarcação de suas terras, pois trata-se de um processo de explicar o óbvio: a terra é indígena! Os processos de pertença à terra de cada povo estão tão enraizados que se tornam auto justificados e autoexplicativos para o próprio povo. Quem exige uma justificativa é o Estado, que coloca a necessidade de criar uma entidade social – povo indígena subsumido a um Estado nacional – não necessariamente importante para os indígenas na justificação de sua própria ocupação territorial.

Aqui, não se trata de negar a necessidade do reconhecimento, mas sim de reenquadrá-lo quando falo de engajamento político. Os povos indígenas constroem sua identidade política não só na relação com o Estado, mas em processos internos a cada grupo ou em dinâmicas entre diferentes coletivos. Não nego a importância do Estado nessa equação, mas busco requalificar sua importância para os movimentos indígenas. Seguindo a abordagem das teorias do reconhecimento, a agência política dos grupos minoritários seria limitada pela falta de reconhecimento no âmbito social, envolvendo principalmente o desrespeito dos grupos dominantes que tomam as decisões em determinada comunidade política. No entanto, mesmo diante da completa desconsideração dos povos indígenas como pessoas humanas, como ocorreu

na ditadura militar, os povos construíram processos de reconhecimento mútuo e respeitoso entre eles e com determinados grupos da sociedade brasileira.

Nessa perspectiva, interpreto as cartas examinadas neste trabalho como uma série de pleitos não pelo reconhecimento, mas pela presença no país, principalmente no sistema de distribuição de justiça no Brasil. Os povos se reconhecem como legítimos donos da terra, buscando recriar esse reconhecimento na forma de uma presença indígena no mundo dos brancos. Essa memória coletiva é que ensina aos descendentes dos povos invadidos pelos europeus, posteriormente pelos brasileiros, que não se pode esperar da relação com o Brasil que a terra simplesmente seja respeitada e reconhecida, pelo contrário. O reconhecimento interno ao grupo sobre a legitimidade de sua ocupação é que cria o engajamento político para procurar no mundo dos brancos um lugar para a presença do corpo indígena.

Dessa forma, não nego a necessidade de reconhecimento estatal sobre o pertencimento dos povos indígenas às suas próprias terras. A distinção conceitual aqui proposta entre reconhecer e criar presença é feita a fim de dar ênfase aos processos internos de reconhecimento que cada grupo cria para construir e fortalecer suas identidades políticas. Assim, considero que a limitação das teorias do reconhecimento para interpretar as cartas está no peso dado a alteridade entre os povos indígenas e o Estado. As relações no interior de cada grupo, acionadas pela memória coletiva, também são fontes explicativas da identidade política que os povos formam, inclusive, para se relacionar com o Estado. Afinal, como recorda Duncan Invison, até mesmo o escravo em Hegel só ganha sua liberdade ao escapar da necessidade de reconhecimento do escravizador, virando-se contra ele e focando em seu trabalho (2020).

Retomo essa discussão ao analisar as cartas que contrapõem diferentes visões sobre o desenvolvimento econômico. Durante os 50 anos de correspondências, a noção de desenvolvimento foi um dos principais conceitos mobilizados para justificar a retirada das terras indígenas. As cartas demonstram que os povos indígenas são vistos pela sociedade como óbices ao desenvolvimento econômico do país, pois eles impedem que suas terras sejam usadas como mera mercadoria. Como destaquei anteriormente, o assédio sobre os territórios envolve as cadeias de trocas econômicas mais lucrativas na economia capitalista contemporânea. Diante disso, argumenta-se que é injusto as terras estarem nas mãos de povos que não as exploram nessas cadeias econômicas ou as exploram de forma não absoluta. Esses povos respeitam ciclos de reposição dos recursos naturais, como o período de recuperação de florestas após o uso da terra para a agricultura, ou utilizam princípios de não agressão ao meio ambiente, não admitindo intervenções como a mineração e a exploração de petróleo. Dessa forma, mesmo quando estão

inseridos em trocas econômicas internacionais, os povos indígenas se contrapõem aos modelos de exploração exaustiva dos recursos naturais ou de crescimento infinito.

A base dessa argumentação contra a posse indígena está em concepções restritas sobre o que é a justiça. A argumentação que defende se apossar das terras indígenas está calcada na ideia de justiça como defendida pelos teóricos utilitaristas. Nessa linha filosófica, indivíduos e grupos devem agir de forma a maximizar o bem-estar coletivo, em detrimento do indivíduo. Isso significa que o interesse individual não pode ser o único levado em conta para se definir o que é o certo a se fazer em uma determinada situação (Sandel, 2009). Dessa forma, argumenta-se que o interesse coletivo dos povos não pode se sobressair ao interesse coletivo do Brasil, pois a maximização do bem-estar nacional seria atingida com a riqueza gerada pelas terras indígenas e a repartição desses bens entre toda a sociedade brasileira. Explorar economicamente as terras gerariam bem-estar, riqueza material e prazer para a população como um todo, que dividiria as riquezas desses territórios. Essa argumentação chega a abranger os próprios povos indígenas, principalmente com as declarações de que “os povos também se desenvolveriam”, “são gente também e querem ter dinheiro” ou que, finalmente, “os índios evoluiriam”.

No entanto, os povos questionam a ideologização dessa argumentação, principalmente diante da incerteza de divisão dos bens a serem produzidos por suas terras. Ciosos historiadores da sua relação com o país, os autores e autoras indígenas recordam que a história do Brasil demonstra que a maior parte da riqueza produzida socialmente continua acumulada na mão de poucas famílias e grupos políticos. As genealogias desses grupos interligam a classe economicamente rica do Império aos seus descendentes no século XXI, por via sanguínea, casamentos e outras formas de associações. Os povos também diferenciam em suas cartas conceitos de desenvolvimento e suas consequências para a humanidade. Todavia, restringindo-me à análise das cartas redigidas na década de 1990, abordarei a reapropriação que os povos fazem da perspectiva utilitarista sobre o que seria a justiça em sociedades democráticas.

As declarações dos autores e das cartas sobre esse aspecto da justiça podem ser divididas em duas concepções: a inclusão no sistema econômico e o aprofundamento da justiça. Como inclusão, os autores e autoras advogam que não vivem isolados em termos econômicos, mas que na verdade sempre participaram das trocas comerciais com europeus, durante o período colonial, e com brasileiros e o sistema mundial, nos tempos atuais. O congelamento da imagem do indígena como impeditivo do desenvolvimento seria mais uma falácia dos que têm interesse em suas terras. No entanto, mesmo essa participação nas trocas econômicas não se dá de forma acrítica. Os Kayapó expressam bem sua inclusão no sistema econômico brasileiro,

principalmente pela exploração de madeira e de ouro, mas também seu desejo de adotar modelos menos agressivos sobre suas terras.

Para esse povo, os brancos dominaram as formas de trocas comerciais, baseadas somente no lucro, na exploração da terra enquanto mercadoria e no dinheiro. Diante do não isolamento dos indígenas na economia capitalista, os Kayapó passaram a comercializar a madeira e o ouro de suas terras, para sobreviver, mas da forma menos agressiva possível. Em carta para o Presidente Itamar Franco, eles dizem que

O povo Kayapó nasceu aqui neste Brasil tão grande. [...] Os brancos foram entrando em nossas aldeias levando doenças que nossos pajés não sabem curar. Hoje necessitamos de remédios e hospitais dos brancos. As doenças foram o presente que o branco deixou para o nosso povo. [...] quando vendemos nossa madeira [...], muitas outras árvores já estão crescendo de novo. Só vendemos madeira que já está velha, enquanto o homem branco faz fazenda muito grande, corta toda madeira, vende e depois faz pasto, compra gado e nunca mais nasce nenhuma árvore. [...] Sabemos o que estamos fazendo e que nunca vamos deixar que a nossa floresta acabe. Ele é o futuro dos nossos netos. Queremos continuar fazendo contrato com os madeireiros e exportando nossas madeiras. É com esse dinheiro que estamos cuidando do nosso povo. Você cuide do seu povo, nós cuidamos do nosso povo que há muito tempo já estamos fazendo bem antes do branco chegar (Kayapó, 1993b).

Diante da necessidade material, os Kayapó justificam a exploração da madeira, mas sem deixar de falar do extrativismo mais equilibrado que praticam, principalmente em comparação com o proposto pelos não indígenas. Em outra carta, também para o Presidente Itamar Franco, os Kayapó explicam que caso existissem projetos alternativos para geração de dinheiro, não fariam mais a exploração da madeira e do ouro, para preservar suas próprias florestas (1993c). Mesmo diante das justificativas dos Kayapó, encontrei no período cartas de outros povos e de outras lideranças, inclusive do próprio povo Kayapó, como Paulinho Payakan, que dizem ser “contra garimpo e extração de madeira na terra de índio” (Payakan, 1994). Diferentes povos ponderam sobre as consequências de destruição da terra a longo prazo e da acumulação de riqueza para poucos e distribuição de miséria para muitos. Para eles, mesmo que o modo de trabalhar a terra mantenha princípios do povo de dirimir a agressão a essa, a riqueza produzida se insere em um sistema econômico que visa o aumento da desigualdade entre as pessoas.

Entre os Xocó, o uso econômico da terra é muito bem avaliado, pois se dá de forma equilibrada e gerando riqueza para todo o coletivo. A liderança Apolonio Xocó fala da aquisição de material e dinheiro para a implantação de lavouras e sobre como “todos os nossos esforços estão sendo coroados de êxito [porque] são os projetos que estamos discutindo e na medida do

possível estão sendo aprovados”. A produção de diferentes culturas agroecológicas, de leite e de animais resultará em um trabalho otimizado da terra, pois “nesse projeto temos garantido pouco mais de 1000 dias de serviços, com uma diária que vai nos garantir por um bom período de tempo um salário-mínimo a todos os membros de nossa comunidade”. Além disso, o povo busca projetos com financiamento público para “atendimento médico e odontológico na aldeia, [...] projeto de eletrificação e urbanização, [...] reflorestamento e repovoamento de animais” (Xocó, 1995).

Para muito povos, a posse de suas terras não é um empecilho para o desenvolvimento econômico do país. Pelo contrário, elas têm capacidade de gerar riquezas e ainda otimizar tal geração com investimentos em sistemas de uso e comercialização das terras que não signifiquem o esgotamento e a exploração agressiva dos biomas e demais florestas brasileiras. No entanto, pergunto-me se, caso as terras não sejam produtivas, não estaríamos confirmando o argumento utilitarista de que os indígenas deveriam renunciar a sua posse e uso equilibrado do território em prol da geração de recursos materiais para a população brasileira como um todo?

Até então, apresentei a argumentação dos indígenas com base nas concepções de justiça calcada na história de relações com o Brasil, na ancestralidade e na cosmovisão sobre seus territórios – envolvendo a espiritualidade, os rituais e a concepção de que a terra é o próprio corpo indígena – e na lei. Acrescento agora o argumento utilitarista, que dá base às justificativas dos não indígenas. No entanto, é importante notar que, a partir da década de 1990, esse argumento começou a ser adotado pelos próprios autores e autoras das cartas, embora com um significado diferente.

Os indígenas começam a dizer que suas terras, mesmo que não inclusas como mercadorias no modelo capitalista de fazer negócios, são mais úteis a toda a população quando estão em suas mãos e não quando são dispostas para o governo ou empresários. Isso ocorre porque a preservação das florestas e biomas impacta a qualidade de vida, inclusive dos não indígenas no Brasil e no mundo. Esse argumento será refinado ao longo do tempo, principalmente na década de 2010, quando as discussões públicas sobre a importância das terras indígenas passam a englobar o impacto dessas terras na diminuição das mudanças climáticas e na preservação da vida humana em condições não extremas no planeta.

O que destaco aqui é o início dessa argumentação no contexto de internacionalização de alguns líderes, principalmente para participar das discussões globais sobre o meio ambiente e sua preservação. Naquele momento, o Brasil foi sede da ECO-92, na cidade do Rio de Janeiro,

que congregou debates globais sobre o meio ambiente. Além disso, em 1993, a Organização das Nações Unidas declarou o Ano Internacional dos Povos Indígenas e os Yanomami passaram a se dirigir para organizações multilaterais e vinculadas aos direitos humanos para denunciar o genocídio que sofriam. Esses fatores, ligados a um movimento indígena mais organizado, com entidades locais, regionais e nacionais, contribuíram para a formação de um discurso sobre justiça e a importância dos direitos humanos e das terras indígenas no debate sobre o meio ambiente.

A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Brasil, conhecida como ECO-92 ou RIO-92, contou com mais de 150 chefes de Estado e foi um marco para a discussão de uma agenda ambiental global. Intrinsecamente relacionados ao tema, principalmente pelos modos equilibrados de convivência com o meio e pela preservação florestal, os povos indígenas escreveram várias cartas sobre a temática, a fim de colocá-la no debate público brasileiro.

O Secretário Nacional do Meio Ambiente foi o primeiro a receber uma correspondência, ainda em 1990, escrita em conjunto pela União das Nações Indígenas, representada por Ailton Krenak, pela Comissão pela Criação do Parque Yanomami – representada por Claudia Andujar, uma vez que a terra Yanomami ainda não havia sido demarcada naquele ano -, e por outros autores. Como será feito em todas as cartas que abordam a temática do meio ambiente nos últimos 50 anos, a discussão em torno da questão nos anos 1990 se deu vinculada à terra. Naquele momento, os autores nos falam da depredação que a terra tem sofrido pela atuação do garimpo ilegal, que desmata, contamina rios e igarapés com compostos químicos, impede o plantio e a pesca, além das catastróficas consequências sociais provocadas pela invasão, narradas pelos Yanomami em outras cartas. Os autores argumentam sobre a imagem do Brasil perante a opinião pública nacional e internacional, desacreditada pela falta de cuidado do país com suas maiores riquezas: suas florestas, seus rios e seus povos. A partir daquela carta ao Secretário de Meio Ambiente, inicia-se a construção de um discurso muito difundido em anos posteriores: para cuidar do meio ambiente, não se pode deixar de cuidar de quem o preserva, os povos indígenas (UNI, 1990).

A ECO-92 foi discutida pelos povos indígenas muito antes de sua realização. No Rio Negro, Álvaro Tukano, em 1991, fala de uma reunião preparatória “para ter documentos prontos para Conferência Internacional sobre o Meio Ambiente” (Tukano, 1991). Além disso, os povos indígenas passaram a enviar cartas para as Organização das Nações Unidas não somente denunciando omissões e desrespeito aos seus direitos aos países membros, mas também para

definir formas de participação e representação nos debates da Organização (Lideranças Indígenas, 1992).

Essa exposição ao sistema internacional gerou a primeira carta em torno do argumento utilitarista de justiça. Apesar desse tipo de argumentação ser encontrada em abundância a partir dos anos 2010, foi em 1992 que ele foi utilizado pela primeira vez. Os Yanomami se dirigiram à ECO-92, escrevendo sobre a relação entre as terras indígenas e o destino da humanidade, argumento até então não observado nas cartas. Davi, Geraldo e Levi conclamam a defesa das:

Figura 17 – Carta dos Yanomami para o mundo, em 06 de junho de 1992.

nossas florestas, nossa caça, nossas peixes
 nossas montanhas, nossos pajés que vivem
 nos lugares sagrados nós queremos ter
 Respeitado o Fundo da Terra onde moram
 Espíritos perigosos que defendem os
 yanomami. toda a vida do planeta. nós

temos o direito de viver como
 qualquer um.

nós yanomami sabemos que na próxima
 semana os governos vão assinar a convenção
 que decide o destino das florestas.
 nós yanomami queremos que o documento
 seja forte no sentido de respeitar
 a vida de todas as florestas do mundo

Davi Kopenawa yanomami.

GERALDO YANOMAMI:

Levi Hewa Kalaxi ma yanomami

Fonte: Acervo do Instituto Socioambiental.⁴³

⁴³ Transcrição da carta: nossas florestas, nossa caça, nossos peixes, nossas montanhas, nossos pajés que vivem nos lugares sagrados. Nós queremos ter respeitado o Fundo da Terra onde moram espíritos perigosos que defendem os Yanomami e toda a vida do planeta. Nós temos o direito de viver como qualquer um.

É no contexto da Conferência Internacional do Meio Ambiente que observo um autor indígena falar pela primeira vez da “vida no planeta” e de “todas as florestas do mundo”, criando as bases da argumentação de justiça que serão tão difundidas a partir dos anos 2010. Diante das mudanças climáticas e da alta probabilidade de um clima e de condições de vida mais hostis aos seres humanos, é mais justo, em termos de maximização do bem-estar coletivo, que os povos indígenas continuem como legítimos donos de suas terras e não sejam mais pressionados a entregá-las como forma de fazer negócios no modelo econômico capitalista.

Os povos passam a argumentar que suas terras são mais benéficas ao Brasil quando os projetos públicos e privados de desenvolvimento econômico procuram fomentar formas menos agressivas de se relacionar com a terra. Dessa forma, eles invertem a justificativa utilitarista feita até então, segundo a qual os indígenas seriam impeditivos de ganhos de bem-estar coletivos. Os Xerente expressam bem em suas cartas o uso do argumento utilitarista contra os povos indígenas: “além de não estarmos recebendo as vantagens do tal progresso, estamos sendo acusados preconceituosamente pela sociedade envolvente de estarmos impedindo o desenvolvimento da região. Isto é muito triste e doloroso” (1994).

Dessa maneira, identifico na internacionalização do movimento indígena na década de 1990, principalmente pela discussão sobre a temática do meio ambiente, a reversão do argumento utilitarista. Por exemplo, os Guarani também passaram a utilizar a argumentação dos Yanomami, declarando que estão “legitimados a defender a área e a natureza não só para garantirmos nossa existência como também para garantir a existência dessa fauna e dessa flora e, assim, contribuirmos com o planeta e com a humanidade” (Guarani, 1993).

Os textos Guarani seguiram uma linha de argumentação a partir das cartas Yanomami, demonstrando as relações que as cartas mantêm entre si. Os Yanomami escreveram várias cartas cujo destinatário eram outros coletivos indígenas, nominados como “os parentes”, “os amigos indígenas”, “as organizações indígenas e parceiras dos índios”. Percebo nesse cenário uma rica intertextualidade entre as correspondências. Desde a década de 1970 a intertextualidade entre documentos indígenas está muito presente neste tipo de escrita. As cartas das assembleias indígenas citam diretamente as cartas de Andila Inácio, na década de 1970. Além disso, as cartas de lideranças fazem referência a outras cartas entregues por elas mesmas ou por outras

Nós Yanomami sabemos que na próxima semana os governos vão assinar a convenção que decide o destino das florestas. Nós Yanomami queremos que o documento seja forte no sentido de respeitar a vida de todas as florestas do mundo (Yanomami, 1992b).

lideranças ao mesmo interlocutor, mas em momentos diferentes, para enfatizar que os pleitos apresentados já eram de conhecimento do destinatário e que nada fora feito.

Esse movimento de intercâmbio e intertextualidade se adensa devido às mudanças na organização política do movimento indígena. As movimentações nacionais continuaram a ocorrer, como no Encontro de Povos e Organizações Indígenas do Brasil, em abril de 1992, reunindo mais de 350 lideranças para discutir a legislação indigenista, agora sob a regulamentação da nova Constituição. Além de propostas para o Estatuto do Índio – que continua sem alteração até o ano de 2022 -, lançam o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil.

Durante a década de 1990 as organizações indígenas passam a se articular localmente e regionalmente, com muitos encontros e tentativas de uma forma mais centralizada de operação. No entanto, isso só ocorrerá em 2004, com a criação do Acampamento Terra Livre e, no ano seguinte, a formação da Articulação Nacional dos Povos Indígenas. Como haviam prometido em 1992, a organização política indígena só cresceria: “Neste ano de 1992, quando se completa 500 anos da ocupação do Continente Americano, demonstramos que continuamos presentes na História e na vida política e social do país e desta forma continuaremos, nos próximos anos e nos próximos séculos” (Povos Indígenas, 1992).

As cartas revelam as tentativas de criação de organizações nacionais, locais e regionais, encontro de aldeias e por temáticas, como pela educação, de lideranças e de saúde. Os destinatários também vão ficando mais diversos, com correspondências para as legislaturas estaduais e municipais, funcionários locais da FUNAI e não somente para a Presidência do órgão. Também encontro epístolas para os congressistas e começam a surgir as primeiras cartas para um dos principais interlocutores dos povos indígenas: o Ministério Público Federal. Isso se deve ao papel do Ministério na Constituição de 1988, cujo artigo 232 considera os índios, suas comunidades e organizações como partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Outra estratégia que se fará presente nos anos futuros, mas tem início nos anos 1990, foi a mobilização para a defesa dos direitos indígenas no âmbito do Legislativo Federal. As emendas à Constituição, projetos de lei e demais criações legislativas no Congresso Nacional são questionadas nas cartas por tentar retirar direitos. Nos anos 2000, 2010 e 2020 essa pressão será ainda maior a cada legislatura, com projetos que preveem mudanças nos processos de demarcação de terras, geralmente lidos pelas organizações indígenas em suas cartas como contrários aos direitos indígenas conquistados na Constituição de 1988. Por exemplo, os Ticuna

se manifestaram sobre o projeto de revisão da Constituição, de 1994, no qual, mais uma vez, o Legislativo se inclinava a rever os artigos 231 e 232, modificando-os para limitar o processo de demarcação de terras. Para os Ticuna, perder tal direito significava “morte, fome, conflito e invasão” (Ticuna, 1994).

Também nesse período, mais especificamente em 1995, encontro a primeira correspondência que se tornará um modelo bastante difundido na escrita de cartas nos anos seguintes. O povo Xocó, reunido em um grande encontro na Ilha de São Pedro, no estado de Sergipe, escreve no formato de um documento final de encontro. Neste tipo de documento, há um preâmbulo, com informações sobre a reunião, como local, data, membros reunidos, objetivos e metodologia de discussão. O documento é público e dirigido a um destinatário. Os autores e autoras também procuram ser didáticos, apresentando um breve histórico do povo, as demandas da assembleia de forma enumerada e justificadas na legislação ou em critérios de justiça. Ao final, há uma mensagem falando do futuro, mas a partir das ações desenvolvidas pelo povo:

Portanto são essas as ações defendidas hoje pelo povo Xocó, a curto, médio e longo prazos, para isso é importante o apoio de todos vocês em prol da vida e futuro de nossa Comunidade Indígena, sabemos que vencemos algumas batalhas, outras serão vencidas, pois a luta continua em busca de uma estrutura descente para um povo que ainda mantém seus costumes tradicionais (Xocó, 1995).

Outro exemplo deste tipo de produção veio dos Macuxi, Ingaricó, Patamona e Wapixana, que escreveram para o Presidente Fernando Henrique Cardoso para discutir a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Macuxi; Ingaricó; Patamona; Wapixana, 1997). Oportunamente apresentarei esse modelo de documento final de encontro, muito disseminado, mas que se inicia nos anos 1990.

Essa década é atravessada pela defesa da justiça, baseada na legislação construída e nas cosmovisões do que é justo, como no caso da defesa da posse dos territórios indígenas com base na ancestralidade, na memória coletiva, no corpo que pertence à terra e na história de relação com o Brasil. Além disso, os povos passam a reverter o argumento utilitarista sobre a justiça, criticando as concepções de desenvolvimento econômico e justificando a posse das terras como um ganho coletivo por preservar florestas e dirimir efeitos das mudanças ambientais. Após anos de ditadura militar e a proibição de se reunir, a década de 1990 é marcada pela euforia democrática, com a criação de muitas organizações e encontros temáticos, como os de professores, agentes de saúde e estudantes. A busca pela garantia da lei surge exatamente

devido à sua falta de aplicação. Como veremos na próxima seção, os povos indígenas intensificaram a escrita de cartas públicas a fim de garantir um país mais justo, mas por meio do procedimento de retomar o Brasil e dizer a sua verdade sobre esse país.

2.2 Retomada: mudar o passado para construir o futuro (1998 – 2001)

Entre 1998 e 2001, os autores e autoras enviaram 25 cartas para o Presidente da República, demais autoridades ou para os brasileiros. As correspondências foram confeccionadas no contexto das comemorações oficiais dos 500 anos de “descoberta” do chamado novo (!) mundo. Ao reivindicar um contato diferente com os não indígenas, os remetentes das cartas usaram o lema “outros 500”, buscando construir o futuro do país e de seus povos. Para os autores, esse futuro só será possível pela retomada, ampliada como o ato de retomar a terra roubada, mas também a história, a língua e a agência política. O principal procedimento relacionado a retomar o Brasil é o de dizer a verdade sobre o que foi o passado e o que é o presente das relações entre a sociedade brasileira e os povos originários.

Retomar é um ato radical, desenvolvido num contexto de conflito. Em 02 momentos de escrita ela se tornou o assunto principal das epístolas: entre 1998 e 2001 – na retomada da história, diante da falsa noção de descoberta do Brasil – e em 2022, diante de uma eleição presidencial que significou a refundação do próprio país, ao retirar da presidência Jair Bolsonaro e o movimento de extrema direita que se tornou a principal ameaça à vida de indígenas e não indígenas.

Diante disso, apresento nesta seção a retomada como ato de construção do novo a partir de elementos pré-existentes. Expando o conceito original da teoria da linguagem e da ação de retomar terras, para ressignificá-lo como conceito político. A construção da convivência coletiva – feita no âmbito da política – se dá entre os povos indígenas como uma inovação a partir do que já existe em termos de relação com os não indígenas. Somente enfrentando essa relação, advogam os povos, podemos compreender os mecanismos de injustiça estrutural que até hoje condenam os povos como perdedores de uma guerra de aniquilação. Para os indígenas, o futuro só poderá ser construído com um novo acordo social, no qual falamos a verdade sobre o passado e, assim, vislumbramos “outros 500”.

Pensar “outros 500” para o país a partir de sua história, indica como povos e coletivos indígenas são grandes arquivistas do Brasil, guardadores da nossa memória. No entanto, os

povos originários guardam essa história pelo avesso, buscando mais lacunas do que respostas prontas. Com isso, mostram um país diferente do que o debate público tem descrito. Como debate público, refiro-me aos modos mais difundidos de contar histórias nas mídias, redes sociais, produções acadêmicas, literárias e jornalísticas. Valendo-me dos escritos de Ailton Krenak, acredito que contamos histórias para o céu não desabar (2020). Ailton vê as ameaças à vida na terra – pobreza, meio ambiente degradado e falta de cooperação entre as pessoas para resolverem problemas que afetam a todos – pela imagem do céu caindo sobre nossas cabeças, retirada do livro de Davi Kopenawa (2015). Para sustentar o céu, as histórias são contadas, pois elas narram modos diferentes de ver e viver no mundo, contribuindo para pensarmos em saídas para as ameaças à nossa existência.

Contar histórias também é uma forma de acessar outros modos de vida e de organização da vida em comum, com possibilidades para além do imobilismo e do fatalismo contemporâneos. Ilustrativo disso é o pessimismo e a inseguranças contemporâneas que se tornaram representações coletivas, para as quais não há saídas possíveis em termos de organização coletiva para os problemas do capitalismo, da desigualdade e das mudanças climáticas (Taylor, 2023). Como defendem David Graeber e David Wengrow, a humanidade tem muita mais do que histórias únicas, apresentando uma diversidade de modos de viver e pensar a vida (2022). Nessa mesma perspectiva, penso as autorias indígenas como modos de contar histórias para documentar a memória e curar – tanto a pessoa quanto o seu coletivo, como nos fala Mailhot em suas interpretações sobre a literatura indígena (2018).

Sobreviventes de violentos processos de colonização, mesmo com uma população pequena, comparada à população nacional, os povos indígenas se fazem presentes nos debates públicos. O problema neste mesmo debate público é o da visão sobre os povos indígenas como uma atividade de “outremização”, como nos fala a escritora Tony Morrison (2019, p. 23). Para a autora, “outremizar” significa descrever as características físicas, culturais e raciais dos que são considerados diferentes, mas de forma pejorativa, inferiorizando o que se descreve. Uma dessas formas é a infantilização do “outro”, isto é, considerá-lo incapaz de viver em sociedade sem ser, de alguma forma, ajudado, conduzido, sem conseguir tomar decisões por si próprio.

Essa infantilização pode ser também uma inferiorização, como se faltasse algum componente na pessoa descrita, como um traço físico, emocional ou psíquico que o torna menor do que outras pessoas. Encontro isso na imagem do “índio preguiçoso”, “ladrão de terra”, “selvagem”. Por exemplo, Lessa concluiu em sua pesquisa que a imagem dos povos indígenas em materiais didáticos é associada à de selvagens, canibais, preguiçosos e à nudez. Também

observou um estereótipo de características físicas, como cabelo preto, liso e sem pelos (2016). A própria história, enquanto disciplina acadêmica e escolar, reforça esses estereótipos ao falar dos indígenas sempre no passado, ou mesmo ao narrar uma história ficcional, no sentido de ter sido inventada, mas sem conexão com a realidade, com o que ocorreu no passado. Essa característica é ilustrada por Restall, que desnudou mitos sobre a conquista do México por europeus, citando como os historiadores foram pouco críticos em suas pesquisas, tentando “outremizar” os indígenas para enaltecer os conquistadores (2003).

No entanto, percebe-se um movimento contemporâneo em que os indígenas assumem a voz – ou mesmo pesquisadores não indígenas com perspectivas críticas em relação às suas tradições de pensamento –, trazendo à tona uma narrativa distinta, tanto da história passada quanto da presença indígena nos dias de hoje. Do Canadá ao Chile, posso citar diferentes fontes dessa retomada pela escrita, pelo audiovisual e por variadas formas de linguagens nas quais as populações indígenas criam uma presença no processo de reflexão sobre as formações nacionais. Um dessas fontes está na já citada obra de Dunbar-Ortiz, filha da nação Cherokee, que nos apresenta a história dos Estados Unidos sobre as perspectivas dos povos indígenas – colonizados primeiramente pelos europeus, atualmente pelo Estado norte-americano. Para ela, não se trata simplesmente de apresentar uma outra versão da história, mas sim, a partir desta nova versão, reconstruir a versão nacional (2014).

Em outro país da Aby Yala, na Bolívia, Silvia Rivera Cusicanqui nos provoca com uma nova epistemologia para se pensar sua nação. Elaborando pensamentos a partir da linguagem Aymara, ela constrói uma interpretação dos povos colonizados e de suas identidades por meio do ch'ixi. Os Aymara utilizam o termo para significar cores que contém multiplicidades, não um meio termo, mas que se fundem, gerando um resultado de múltiplos. A partir dessa concepção, Cusicanqui retoma as abstrações indígenas para pensar um mundo ch'ixi - fruto de uma multiplicidade de misturas, tornando-se ele próprio uma unidade caleidoscópica. Nessa mixagem é que ela observa a potência e a força - não a negatividade - da história dos colonizados (2018).

O mesmo princípio de pensar a história de um país pelas histórias de seus povos ocorre nos anos 2000. Naquele momento, o Brasil se preparava para as comemorações oficiais dos “500 anos de descobrimento”. Diante disso, os povos indígenas lançaram uma série de manifestos na forma de cartas, denunciando o despropósito de se comemorar a invasão europeia, ao contrário do propalado descobrimento. O significado da data, assim como boa parte da relação entre o Brasil e os povos indígenas nesses cinco séculos, foi marcado pelo

apagamento das narrativas indígenas e de suas trajetórias na formação passada e presente do país. Alguns desses escritos, que resultaram na manifestação ocorrida durante o período da festividade oficial, denominados como “Brasil outros 500”, criticavam a versão oficial da História:

Comemorar o que?

Não temos nada para comemorar. Vamos sim, celebrar a nossa resistência, a nossa luta e as nossas conquistas. Nós queremos ajudar a construir um Brasil diferente (Pataxó; Pataxó Hã-Hã-Hãe, 1999).

Aqui, nesta Conferência, analisamos a sociedade brasileira nestes 500 anos de história de sua construção sobre os nossos territórios. Confirmamos, mais do que nunca, que esta sociedade, fundada na invasão e no extermínio dos povos que aqui viviam, foi construída na escravidão e na exploração dos negros e dos setores populares. É uma história infame, é uma história indigna. (Povos Indígenas, 2000a).

Estamos aqui com toda verdade de nossa Tradição. Sem rancor, sem raiva. [...] Apesar de toda distância e dificuldade, viemos porque temos que falar com vocês. Estamos aqui para fazer um novo contato (Xavante; Mehinaku, 2000).

Da mesma forma, no ano 2000, na Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, os povos originários criaram um manifesto com o seguinte tema: **“Refizemos este caminho de luta e de dor, para retomar a história em nossas próprias mãos e apontar, novamente, um futuro digno para todos os povos indígenas”** (Povos Indígenas, 2000a, grifo meu). Diante dessa reflexão, indago o que significa retomar e por que retomar está relacionado à ideia de criar um futuro.

A história do Brasil e das Américas é marcada pelo roubo e esbulho de terras. Essas, consideradas como tradicionais, são então retomadas por grupos indígenas como forma de recuperar o que foi perdido. A retomada de terras roubadas há décadas ou mesmo séculos está bem exemplificada na carta dos Kaingang para o Presidente da Funai, em 1999, na qual os autores justificam sua ação diante da injustiça que sofreram e continuam sofrendo na relação com o Brasil:

essas mesmas pessoas possuem direito inquestionável sobre o território que reivindicam por serem de lá originadas [...] A região entre os rios Jacuizinho e Caixões, onde se instalou a Sesmaria da Borboleta e outras posses, era tradicionalmente habitada por comunidades indígenas. Além disto, posteriormente, tal região tornou-se um refúgio para inúmeros grupos indígenas, provindos de várias regiões, fugindo de guerras e invasões de seus territórios pelos colonizadores europeus.

[...] Esses velhos eram considerados os donos legítimos daquelas terras, “apesar de nunca terem um papel”. [...] Esta expropriação é um fato ainda não totalmente consumado. Estende-se desde finais do século passado até os dias de hoje. Os descendentes indígenas, portanto, perderam a posse de suas terras através de violências e atos ilegais; [...] apesar de obrigado por inúmeros, sucessivos e seculares dispositivos legais e constitucionais a respeitar, demarcar e proteger as terras originariamente ocupadas pelos povos indígenas, entre eles os da Borboleta, o Estado não cumpriu com essas obrigações. Ao contrário, concedeu uma sesmaria e outras posses sobre as terras indígenas, fato que desencadeou a posteriori uma invasão generalizada na área, passando a acontecer uma série de apossamentos, grilagens, registros paroquiais de posses, tendo os indígenas paulatinamente perdido suas terras, restando-lhes ainda pequenas posses dentro da área; [...] Cada dia enfrentamos maiores pressões dos prefeitos da região e dos fazendeiros que estão sempre nos ameaçando. Por causa de tudo isto é que nós ocupamos a nossa terra e daqui não vamos mais sair. Nossa luta é pacífica, pois estamos ocupando uma terra que é nossa de direito. Não queremos conflito, mas não aceitamos mais a demora (Kaingang, 1999).

Nessa carta, os autores detalham um processo de muitos anos de constante quebra de acordos entre o Estado e os donos da terra, envolvendo roubos, invasões e violências contra as comunidades indígenas. Diante do processo de denúncia da própria construção do Estado brasileiro como uma instituição criada sobre a quebra de acordos com os povos que aqui estavam, os escritores anunciam, como os Kaingang, que “por causa de tudo isto é que nós ocupamos a nossa terra e daqui não vamos mais sair”. Esse é o princípio fundamental da retomada: criar a justiça para pessoas que só experimentaram a injustiça nas relações com a sociedade brasileira. No entanto, encontro nas cartas a expansão do conceito de retomar, pois também se fala em retomar línguas, corpos, artes e a história.

Retomar a história é uma forma de recontá-la por uma versão indígena. Recontar é importante, pois garante a autoria sobre sua própria história - em geral não citada em livros didáticos e outros espaços do debate público. Algumas cartas escritas nos anos 2000 falam de uma afirmação simples, quase corriqueira, mas de profundo impacto na imagem que criamos sobre o país e sua relação com os povos indígenas: o Brasil não foi descoberto, mas sim invadido. Em carta, os povos desejam que “a verdadeira história [...] deste país seja reconhecida e ensinada nas escolas, levando em conta os milhares de anos de existência das populações indígenas” (Povos Indígenas, 2000b).

Assim, retomar a história é uma forma de contar a narrativa indígena sobre si e sobre o país, afirmando a autoria e o protagonismo indígena. O reconhecimento desse protagonismo é a principal pauta do movimento indígena, como demonstra Poliana Bicalho em sua tese de doutorado (2010), na qual afirma que retomar é uma expressão da existência coletiva dos povos

indígenas, presente nas histórias que falam da construção passada e presente do Brasil, mas que não são reconhecidas na arena pública.

O termo retomada diz da construção de uma outra sociedade, de relações mais respeitadas entre indígenas e não indígenas. O paradoxal significado de retomar como iniciar algo é desenvolvido pelo filósofo Eric Weil, que afirma ser a retomada a única forma de criação. Ele considera que só podemos criar algo diferente, novo, a partir de algo que já exista. Assim, um novo idioma surge da retomada de um ou mais idiomas pré-existentes; uma nova ação só pode existir ao retomarmos uma ação anterior. Retomar, para Weil, é revisitar algo já dado, já existente, para que, desta matriz, surja a novidade. Ele resume parte dessa ideia na enigmática frase: “o início está na retomada” (2000, p. 431, tradução nossa).⁴⁴

Significado semelhante está nas cartas dos povos indígenas sobre a retomada – de terras, da história, das línguas e dos corpos. O termo se expande da ação física de reocupar terras roubadas para se tornar uma ideia política, uma forma de ler a relação entre povos indígenas e o Brasil. Os indígenas pretendem criar a partir do já vivido, do experimentado. Com isso, eles argumentam que não pretendem um retorno ao Brasil pré-invasão europeia, pelo contrário. Eles sonham com um país a partir do que já foi experimentado na relação com os não indígenas, edificando algo novo, mas a partir dessa experiência (Baniwa, 2020).

Nesse sentido que o Acampamento Terra Livre, maior organização dos movimentos indígenas no país, adotou o lema “Retomando o Brasil: Demarcar Territórios e Aldear a Política”. Na carta que explica o lema do Acampamento, os povos indígenas falam de um Brasil quase utópico quando pensamos na política adotada em Brasília durante o Governo Bolsonaro: “promover o bem viver, reflorestarmentes e aldear a política” (APIB, 2022). Dessa forma, retomar uma história significa recontá-la para podermos iniciar uma nova ação coletiva, na qual possamos chamar essas terras excludentes de uma sociedade para indígenas e não indígenas.

Analisando o uso do termo retomada pelo povo Pataxó, Costa considera que

Retomada, para os povos indígenas da Bahia, em particular, é nome de origem; é o retorno à metáfora. Seja pela vontade da reconquista de suas terras, seja pela vontade de reconquista de suas línguas, e conseqüentemente, da sua história, em qualquer aldeia indígena na Bahia, ‘Retomada’ é o princípio da posse. E a posse só existe se há escritura. Lições de Gutenberg, que nas aldeias são mais do que lugar comum: são valores coletivos e bens simbólicos. O povo pataxó, das aldeias de Coroa Vermelha, Barra Velha e do Kaí, (e das tantas outras aldeias do sul e do extemo-sul da Bahia) sabe bem disso. Há dez anos, essas comunidades escrevem, leem, narrativizam e memorizam suas histórias em Língua Patxôhã. ‘Porque a nossa língua nunca esteve morta’, afirma Awoi

⁴⁴ No original: Le début est dans la reprise

Pataxó, professor de língua Patxôhã de Coroa Vermelha: ‘nossa língua estava, sim, adormecida e agora nós resolvemos acordá-la para sempre’ (2011).

Costa demonstra como os Pataxó expandem o conceito de Retomada, inicialmente restrito à recuperação de terras, mas continuamente expandido para falar das lógicas de existir como indígena no Brasil contemporâneo. Para além da discussão sobre legitimidade de se falar uma língua “adormecida”, os Pataxó resolvem “acordar” símbolos e materialidades para construir sua presença no imaginário do Brasil: povos que retomam línguas, histórias e terras para construir uma outra sociedade.

A partir dessas reflexões, interpreto retomada como um termo originalmente cunhado pelos povos indígenas brasileiros para designar o ato de reocupar territórios usurpados pelos diferentes processos de colonização física, jurídica, simbólica e psíquica. Dessa forma, o conceito tem potencial para dizer das práticas de rememoração das narrativas dos povos colonizados que lhes permitam negar a condição de subordinação por meio da valorização de suas narrativas sobre os processos próprios de pertencer e viver numa coletividade. Pode-se falar em retomar a terra, mas também a língua adormecida e a história registrada pelo colonizador. Retomada pode representar uma das principais práticas epistêmicas dos povos subalternos, cujos princípios de operação são os mesmos da retomada de terras dos povos indígenas: rememorar os antepassados, atualizando a memória coletiva em práticas de tomar posse do que é considerado como uma trajetória comum, como a história, a língua e a terra.

Retomar é também uma perspectiva nativa sobre a colonização. A interpretação do Brasil como um país a ser retomado diz da filosofia dos indígenas de criar um futuro possível. Retomar significa ressignificar palavras e experiências, reencontrar-se consigo mesmo, através da rememoração e do enfrentamento da própria história. Somente sobre o aprendizado desse passado/presente – por mais sombrio que seja – poderemos pensar um futuro possível, no qual a guerra contra os indígenas finalmente chegue ao seu termo. Talvez, assim o país possa experimentar uma sociabilidade - um processo civilizatório - no qual a vida tenha um valor por si só e não deixemos mais que ela seja submetida às desigualdades de raça, gênero, étnica e econômica.

Esse futuro país, lido como um novo encontro entre indígenas e não indígenas, perpassa pela retomada da história passada e presente. A retomada, por sua vez, é construída pelo procedimento de dizer a verdade. As cartas se tornaram um dos principais meios de comunicar esse procedimento de reconciliação, como nos dizem os Nambiquara: “Estamos querendo entregar esse nosso Papel [a carta] de verdade [...] Essa é a verdade KITHAULU, verdade

NEGATORÊ, verdade SABANÊ, verdade TAWANDÊ, verdade MAMAINDÊ, verdade NĒNSÚ, verdade WASUSU, e verdade SARARÊ” (1993, grifo do autor).

A necessidade de dizer a verdade evidencia a denúncia da violência sofrida pelos povos indígenas, mas sempre negada pela comunidade política brasileira. Desde a primeira carta analisada nesta pesquisa encontro essa abordagem, mas entre 1998 e 2001 ela se tornou o principal assunto devido ao marco dos 500 anos de invasão das terras indígenas. Coroa Vermelha, aldeia do povo Pataxó, localizada na região de Santa Cruz Cabralia, próxima a Porto Seguro, na qual Pedro Álvares Cabral e sua escolta chegaram em 1500, tornou-se o centro simbólico do país. O ato de origem, a invasão, seria comemorado como uma “descoberta”, demonstrando claramente qual a interpretação oficial do governo sobre a história do Brasil.

Em contraposição a essa interpretação, povos indígenas, negros e periféricos se uniram no conhecido Movimento de Resistência Indígena, Negra e Popular – Brasil: Outros 500 que organizou encontros, reuniões, manifestações e marchas de diferentes regiões brasileiras até o centro simbólico do país naquele abril de 2000. Muitos desses atos resultaram em manifestos regionais cujo destinatário era o próprio Brasil, como o manifesto de Santarém, o manifesto do Mato Grosso do Sul, o manifesto dos povos da Amazônia, dentre outros. Todos os 08 manifestos publicados foram analisados e, apesar de solicitações específicas de suas regiões de origem - principalmente sobre demarcação de terras indígenas e quilombolas, reforma agrária e políticas públicas para a periferia dos centros urbanos -, apresentavam em comum o procedimento de contar a verdade para se retomar o país.

O principal questionamento se dá justamente sobre o significado das comemorações oficiais, uma vez que os manifestos questionam a “farsa das festas triunfalistas dos que continuam proclamando a mentira de que o Brasil foi descoberto em 1500” (Movimento de Resistência Indígena, Negra e Popular, 2000). Além disso, diferentes manifestos abordaram as consequências desastrosas dessa invasão europeia e seu subsequente processo de colonização, que perduram até os dias de hoje:

Em 1500, quando aqui chegaram os colonizadores, éramos mais 6 milhões, hoje somos apenas 350 mil habitando em 559 terras indígenas, portanto para nós o descobrimento trouxe apenas recordações de morte, doença, fome e dor (Lideranças Indígenas, 1998).

Por ocasião das comemorações dos 500 anos da chegada dos colonizadores ao Brasil, nós, representantes indígenas perguntamos: Comemorar o quê?
— O extermínio de vários Povos indígenas?
A imposição cultural e religiosa?
O roubo de nossas terras e riquezas do solo e subsolo?

A escravidão do nosso Povo e dos nossos irmãos negros?
 Não temos nada para comemorar (Pataxó; Pataxó Hã-Hã-Hãe, 1999).

Por isso, estamos lembrando a vocês, que as vossas cidades, as vossas plantações, as vossas pastagens para criação de gado, foram implantadas sobre as terras de nossos antepassados e que os invasores, para tomar essas terras, tiveram que lavar esse chão com o sangue dos povos que aqui viviam. Vivemos neste lugar há muito tempo, muito antes dele se chamar Brasil. Nossos ancestrais andavam aqui em liberdade. Hoje vivemos cercados, em pequenos pedaços de terra. Para todo lado que andamos existem sinais daquilo que vocês chamam progresso. Mesmo nossos territórios demarcados continuam sendo ameaçados pelos projetos de desenvolvimento que não levam em consideração nosso pensamento e nossa vida (Povos Indígenas, 2000).

A invasão europeia, afirmam as cartas, foi um desastre para as populações indígenas, criando um Estado de modelo expropriador sobre os povos que aqui viviam e vivem. A geopolítica brasileira, sua divisão territorial, a distribuição da justiça, isto é, diferentes aspectos da organização social, econômica e política contemporâneas não podem ser compreendidas sem levarmos em consideração o processo de construção do Estado e da sociedade no Brasil. Dizer a verdade sobre isso trata de desnudar os mecanismos aparentemente universais e neutros de distribuição de justiça atualmente, mas que mascaram uma injustiça estrutural, que nunca considera os povos indígenas como cidadãos efetivos no país.

Como discutido na seção anterior deste capítulo, a justiça contemporânea, em suas formulações teóricas – também, é claro, em suas manifestações concretas na vida das pessoas – assume que os contextos de julgamento sobre a distribuição de bens materiais e imateriais em determinada sociedade devem partir dos problemas, valores e instituições atuais dessa mesma sociedade. No entanto, os povos indígenas denunciam em suas cartas que esse sistema de distribuição – performado nas leis, instituições políticas, no debate público e na organização e modos de se fazer negócios – está viciado em sua origem, pois foi construído em torno de concepções e comportamentos de expropriação dos povos indígenas.

Sintomático disso é a pergunta fundamental dos escritores indígenas ser sobre a legitimidade do Estado em julgar o que é certo em uma sociedade, uma vez que este mesmo Estado é constituído sobre concepções e comportamentos que não consideram os povos originários como injustiçados ao longo da história. Nesse sentido, pergunto sobre como julgar a legitimidade das retomadas dos Guarani Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul sem considerar a história de expulsão, roubo e expropriação de suas terras? A resposta dos povos indígenas é uma indagação sobre o sistema de distribuição de justiça: como ser justo quando a

injustiça é estrutural? Como ser legítimo, quando o ente que diz ter o monopólio da coerção física – o Estado – foi construído para subjugar corpos e terras indígenas?

Nas cartas encontro uma reflexão sobre como as consequências da violência colonial da formação do Estado brasileiro não prejudicou somente os povos originários, mas criou uma sociedade violenta e desigual. Essa sociedade é definida por sua expropriação, que se inicia sobre os indígenas, mas expande-se como modo de operação de toda a organização que o Estado fez, e faz, da sociedade. Arranjos políticos, econômicos e culturais são baseados nessa perspectiva original da formação do Estado, de expropriar a riqueza material e imaterial dos brasileiros para o beneficiamento de poucas pessoas. A mesma crítica é direcionada sobre o modelo de desenvolvimento econômico que se iniciou com a exploração sobre os povos indígenas e se expandiu para a maneira com a qual a elite política e econômica do país concentrou todas as riquezas produzidas, empobrecendo as pessoas que estavam fora dessa elite, isto é, a grande maioria da população:

A Amazônia foi saqueada nestes últimos 500 anos e sua grande riqueza socioeconômica continua sendo destruída e expropriada em função de uns poucos, do país ou do exterior (Movimento de Resistência Indígena, Negra e Popular, 2000).

Confirmamos, mais do que nunca, que está sociedade, fundada na invasão e no extermínio dos povos que aqui viviam, foi construída na escravidão e na exploração dos negros e dos setores populares. É uma história infame, é uma história indigna. Dignidade tiveram, sempre, os perseguidos e os explorados, ao longo destes cinco séculos. Revoltas, insurreições, movimentos políticos e sociais marcaram também nossa história, estabelecendo uma linha contínua de resistência (Povos Indígenas, 2000a).

Nos manifestos encontro essa mesma perspectiva pela história feita por baixo - corrente teórica mais recente nos Estados Unidos conhecida como *history from below*, ou na América Latina como *la historia de la gente a pie*. Nessas perspectivas, os grandes marcos, figuras e biografias são substituídas por pessoas consideradas pelas historiografias oficiais como comuns, por coletivos que construíram possibilidades que fugiam dos desejos das classes dominantes. Essa perspectiva valoriza documentos como o manifesto de Goiás, no qual os povos indagam:

É preciso, também, que vossos filhos conheçam essa história de violência praticada contra os povos indígenas. Nós perguntamos a vocês, por exemplo, por que vocês consideram como vossos heróis, personagens que foram grandes assassinos e genocidas? [...] Que lição vocês querem ensinar com isso

para vossos filhos? Que os assassinos e genocidas devem receber grandes homenagens nas ruas e praças de vossas cidades? (Povos Indígenas, 2000b).

As indagações dessa carta refletem sobre as possibilidades de futuro diante de sua confrontação com a história escrita pelas elites. Caracteriza-se o país, por quem o vê desde a aldeia, como desigual e pobre, cuja cidadania é uma promessa exercida apenas pelos dominantes. O movimento civil que se organiza entre 1998 e 2001, para refutar a história oficial, procura dizer a verdade sobre o que foi e é o país. Dessa forma, buscam construir um futuro em outra direção. Dizer a verdade se torna o procedimento único e “possível para construirmos o futuro com dignidade”, pois enquanto a narrativa oficial for a de enaltecer as atividades da elite econômica e não das pessoas que a sustentam, não será possível “o estabelecimento de uma relação digna, justa e respeitosa entre os povos indígenas que aqui habitam, e o Estado Brasileiro, buscar o estabelecimento dessa relação é dever de todos e direito imemorial do nosso povo” (Lideranças Indígenas, 1998).

Cientes disso, os povos autores consideram que a história, o Estado contemporâneo e os mecanismos de justiça têm um lugar certo para eles: a expropriação de seus corpos e terras. Os povos denunciam a estrutura viciada de distribuição de (in)justiça, que não cessou no passado colonial, pelo contrário, continua atual, justamente por ter sido construída pelas relações de violência colonial. Afinal, as instituições têm suas histórias e por elas são condicionadas no presente, como fica evidente nas denúncias dos massacres sofridos recentemente por povos como os Yanomami, Korubo e Guarani-Kaiowá. Diante disso, os autores afirmam sua constante vigilância, por serem “povos com memória viva – não nos esquecemos do que se passou nestes 500 anos de história” (Marcha dos Povos Indígenas, 2000).

O passado colonial do país e suas estruturais injustiças com grupos sociais como os povos indígenas ilustram de forma cruel o ciclo de violência contínuo ao longo da história e sua atualização em cada contexto político – da ditadura à extrema-direita, passando pelos governos de centro-esquerda. Sintomático disso é a denúncia dos povos indígenas sobre como a democracia contemporânea ainda é demarcada pela história de expropriação das suas terras. Para eles, a construção de uma verdadeira democracia não pode ser feita pelo retorno a um passado idílico, sem a presença de povos não indígenas, bem como não admite a reconstrução das relações entre indígenas e não indígenas sem referência ao passado. A justiça, para ser feita, precisa abarcar as três temporalidades. Confrontar o passado no presente, por meio da retomada, cuja principal forma de concretização é pelo procedimento de se dizer a verdade sobre esse passado. A partir desses procedimentos é que se poderá construir um futuro comum,

democrático e justo. O manifesto de Goiás nos fala desse procedimento de uma forma bem didática:

mas vocês podem contribuir para que sejam reparados, ao menos em parte, os crimes que foram cometidos contra nós. Podem fazer isso, primeiramente buscando conhecer a história dos povos indígenas que viveram aqui, para verificar que, de fato, eles foram vítimas da cobiça e da completa falta de respeito pelos direitos de outros povos, de parte de gerações anteriores às de vocês.

Vocês podem contribuir, ainda, para reparar os crimes que foram cometidos contra nós, opondo-se a toda forma de discriminação e preconceito e colocando-se decididamente contra qualquer projeto que ponha em risco a vida e o futuro dos nossos povos, sobretudo, projetos como os de hidrelétricas, de rodovias, de hidrovias, de mineração etc., que o governo e grandes grupos econômicos querem a todo instante implantar em nossas terras. [...] Assim, vocês farão também alguma coisa concreta para que o Brasil seja um país mais justo, mais democrático e mais respeitoso para com os povos indígenas que aqui vivem desde tempos imemoriais (Povos Indígenas, 2000b).

Esse novo Brasil citado na carta só será construído com a participação efetiva dos coletivos excluídos da comunidade política, por meio de um acordo, no qual a expropriação e a violência não sejam mais a base das relações entre os diferentes grupos que formam a sociedade brasileira. Como nos dizem os povos do estado de Tocantins e Goiás em carta para os brasileiros: “contribuir para a construção de um Brasil com mais igualdade social e democracia, onde todos os povos (indígenas, negros e brancos) possam construir a sua vida com dignidade e com relações respeitadas entre pessoas e povos, livre de preconceitos e discriminação” (Povos Indígenas do Tocantins e de Goiás, 2000).

A exclusão contra a qual os manifestos se contrapõem, como o dos povos do Tocantins e de Goiás, está presente durante os cinquenta anos de cartas analisadas nesta tese. Em muitas delas os povos questionam de forma recorrente o porquê da exclusão de sua participação nas comunidades políticas nacionais. Eles denunciam sua exclusão dos processos decisórios de políticas públicas, mas também do imaginário coletivo, construído pela história, pelo debate público e pelas artes. Neste capítulo me debrucei sobre as cartas que abordaram os diferentes processos de exclusão entre 1998 e 2022. Durante esses anos, os povos indígenas enviaram correspondências para o Brasil, nas quais essas populações propõem leituras da relação com o país e mudanças nas interações entre indígenas e não indígenas. Por meio das epístolas, os indivíduos e povos indígenas registraram sua autoria na construção das comunidades políticas, bem como expressaram seu desejo de criar uma sociedade do futuro, construída a partir da experiência vivida.

Essa sociedade é descrita pelos Xavante e Mehinaku como um “país onde nosso povo possa permanecer vivendo com sua identidade e patrimônio, dentro de sua tradição. Onde nossos filhos, filhas e os seus filhos possam conviver de uma forma mais justa e respeitosa compartilhando o conhecimento e a sabedoria, construindo um jeito novo de viver” (2000). Para construí-la, será necessário dizer a verdade para retomar a história em nossas mãos. Dessa forma, poderemos compreender e modificar a injustiça estrutural que organiza nossa sociedade. Sem o desconforto e o potencial conflito de se enfrentar a história, não poderemos criar um país digno para vivermos. Os povos indígenas, atentos vigilantes da memória coletiva do Brasil, continuam a denunciar as consequências de nossa síndrome do esquecimento.

3. As Cartas dos indígenas para os Presidentes do Brasil

Neste capítulo, analiso as cartas redigidas durante o período mais recente das relações entre os povos indígenas e o Brasil, abrangendo as correspondências enviadas para os últimos quatro Presidentes do país, entre os anos de 2003 e 2022. Durante os mandatos de Luiz Inácio Lula da Silva, Dilma Rousseff, Michel Temer e Jair Messias Bolsonaro, as comunidades indígenas formularam avaliações críticas sobre cada um desses governos. Além disso, a autoria coletiva se torna predominante, refletindo as mudanças no movimento indígena brasileiro e nas dinâmicas das relações entre esses movimentos e o Estado.

A escrita focada na avaliação e elaboração de políticas públicas foi a principal mudança discursiva em relação aos períodos anteriores. Isso ocorre, principalmente, pelas mudanças concomitantes no movimento indígena e no Estado. No movimento indígena, percebo a consolidação de organizações abrangentes, como o Acampamento Terra Livre e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Ao mesmo tempo, outras organizações promovem a especialização do movimento indígena, especialmente com a formação de encontros temáticos, como os de educação, jovens, saúde e mulheres. Nesse contexto de transformação da organização política dos povos indígenas, o Estado brasileiro também se complexifica, por meio do aumento dos mecanismos de participação popular, inclusive, das aldeias indígenas, no que se refere aos processos de construção orçamentária, às conferências e aos conselhos estatais e o aumento da responsividade dos governantes frente ao debate público. Nesse momento, os povos passam a escrever para os Presidentes e à Presidenta do período, avaliando as políticas indigenista e sugerindo o próprio conteúdo das políticas públicas, o que acredito ser a principal mudança discursiva do período.

Em cada governo, os povos redigiram cartas avaliando com mais autonomia e protagonismo as ações promovidas pelo Estado para suas aldeias. Durante os mandatos do Presidente Lula, é notável destacar a decepção inicial dos povos indígenas, em contraste com as altas expectativas que haviam sido geradas, exacerbada pela crescente incidência de violência contra essas comunidades. Ainda assim, encontrei nas cartas avaliações positivas sobre o aumento da participação popular, principalmente por meio das conferências que avaliam políticas públicas e o início da implantação de uma burocracia representativa por meio da nomeação de líderes indígenas para cargos de gestão no Estado.

Durante o Governo Dilma Rousseff, a coalizão de governo formada em parte por empresários do agronegócio e empreiteiras que promoviam empreendimentos em terras indígenas levou as lideranças a caracterizarem o Estado a partir de seus traços coloniais. Isso fica evidente nas críticas expressas nas cartas, em relação ao discurso oficial das autoridades públicas que, mais uma vez, retratam os povos indígenas como entraves ao desenvolvimento econômico do país, reatualizando o discurso da década de 1970. A partir desse contexto, os povos passam a enxergar o Estado como perpetuador do colonialismo e, em resposta, promovem a busca pela justiça social através da autodemarcação de suas terras e da desobediência civil como estratégias de resistência.

Finalizo o capítulo com uma seção dedicada à análise das cartas nos mandatos de Michel Temer, mas, principalmente de Jair Bolsonaro – períodos caracterizados pela criação de uma de políticas públicas de morte. Esse cenário foi exacerbado pelo encorajamento das invasões em terras indígenas e pela negligência do governo Bolsonaro, que em alguns casos chegou até a ser acusado de contribuir ativamente para a disseminação da pandemia causada pela Covid-19. Mais uma vez, diante das ações coloniais de um Estado promotor da morte, os povos ofertam respostas políticas, por meio das concepções de retomar o Brasil e do Bem Viver, defendendo a vida, especialmente quando ela está sob ameaça.

3.1 Entre o sonho e a realidade: as cartas para o Presidente Lula (2002 – 2010)

Nesta primeira seção do capítulo, analiso as epístolas que tratam dos assassinatos de líderes indígenas e de como essa violência impactou na avaliação negativa que os remetentes das cartas fizeram dos mandatos do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Durante esse período, os povos expressaram sua frustração diante da promessa de um governo transformador na temática da demarcação de terras. Também ocorreu uma mobilização política significativa, pois as lideranças souberam aproveitar o paradigma participacionista na implementação de políticas públicas para se comunicar com propriedade sobre suas demandas e fazer sugestões para o novo governo. Discuto, ainda, como a perspectiva de que o país poderia implementar uma política ambiental e de proteção dos territórios indígenas resultou em um aumento significativo da violência por parte de grupos econômicos que temiam perder seu poder. De maneira semelhante ao que ocorreu no governo Collor, o primeiro após a aprovação da Constituição de 1988, uma

parte do Brasil tentou inibir o avanço dos direitos indígenas por meio da eliminação física dessas comunidades.

Nesse período, entre 2002 e 2010, observei uma mudança na autoria das cartas. Houve uma transição significativa de uma predominância de cartas individuais para a ascensão da influência das cartas elaboradas por organizações indígenas, muitas vezes representando os resultados consolidados de encontros e assembleias por elas promovidos. Esses encontros passaram a abordar temáticas mais especializadas, abrangendo mulheres, professores, pajés, escritores, grupos das regiões Nordeste, Norte, Sul, Centro-Oeste e Sudeste, da Amazônia, entre outros. Eles se reuniam para avaliar a política indigenista, justificar suas demandas e reivindicar ações públicas.

O governo de Luiz Inácio Lula da Silva modificou a política indigenista, tornando-a mais participativa. Isso ficou evidente nas conferências de avaliação das políticas públicas setoriais, como educação, política indigenista, saúde e juventude e na nomeação de uma burocracia representativa no Estado, com indígenas ocupando cargos públicos. Essa abordagem se refletiu nas cartas, com um aumento na mobilização para a realização de grandes encontros, como a primeira edição do Acampamento Terra Livre, que se tornou a maior congregação de lideranças indígenas no país.

Esse incremento participativo impacta as pautas das organizações indígenas, tornando-as mais diversas. Isso também foi influenciado pela complexificação do próprio movimento indígena, à medida que surgiram mais organizações locais, regionais e nacionais. No início dos anos 2000, várias dessas organizações já estavam bem estabelecidas, algumas com experiência de mais de duas décadas. Ilustrativo disso é o Conselho Indígena de Roraima, originado pelas Assembleias dos Tuxauas de Roraima, que escreviam cartas públicas desde a década de 1970. Durante os anos 1980, ocorreu a primeira experiência de uma organização nacional, a União das Nações Indígenas, além da multiplicação de organizações regionais, como a FOIRN, APOINME e COIAB. Em 2005, como resultado dessa história de organização política, foi criada a maior organização nacional do movimento indígena contemporâneo, a APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

Essas organizações diversificaram suas pautas antes mesmo do governo Lula, principalmente durante a Presidência de Fernando Henrique Cardoso. Durante a década de 1990, o paradigma da descentralização da execução de políticas públicas favoreceu as parcerias entre o setor público e o terceiro setor, que incluía organizações não governamentais indigenistas e indígenas. Nesse período, destaco a execução de projetos de sustentabilidade

ambiental na região amazônica e o repasse de recursos da Fundação Nacional da Saúde para organizações indígenas na execução da política de saúde. Todavia, foi no governo Lula, a partir de 2003, que ocorreu um significativo estímulo para a atuação das organizações indígenas. Isso se deu devido ao paradigma participacionista, que englobava conferências, conselhos e mecanismos que ampliaram a participação das pessoas nos processos de elaboração, implementação e avaliação de políticas governamentais.

Nos dois mandatos do Presidente Lula, a sociedade brasileira estruturou mais ainda sua recente democracia, aumentando instâncias de participação dos cidadãos nas decisões coletivas. Os indígenas adotaram uma série de estratégias para se envolverem ativamente no processo de reestruturação. Eles buscaram expandir sua participação na política tradicional ao eleger representantes em processos eleitorais, principalmente a nível municipal. Além disso, demandaram a presença de burocratas indígenas na formulação e execução de políticas públicas. Outra maneira de ampliar sua influência foi por meio das instâncias governamentais, como conselhos e conferências. Ademais, reivindicaram o direito à consulta pública em relação a ações estatais e/ou privadas que impactassem suas vidas.⁴⁵ Por fim, reivindicaram também maior representatividade em espaços de poder, como na mídia, nas universidades, no mercado editorial e em outras instâncias sociais e culturais.

O ativismo em prol da participação institucional tornou-se possível devido ao fortalecimento das organizações indígenas. Essas entidades se fortaleciam e criavam espaços de formação e indicação para ampliar a participação no Estado e na sociedade brasileira. Exemplo disso é o Acampamento Terra Livre, que se consolidou como a maior manifestação indígena do país.

O Acampamento é realizado na cidade de Brasília, na Esplanada dos Ministérios. Nele, lideranças de todo o país se reúnem por uma semana no mês de abril, ou excepcionalmente em maio. Assembleias são formadas por todo o Acampamento, com a construção conjunta de um documento final, mas também de documentos setoriais. Esses documentos expressam o momento político do país, refletido no pensamento dos povos indígenas e em suas demandas. Essas foram as cartas mais extensas que encontrei, uma vez que buscavam abranger uma ampla variedade de demandas, advindas de povos de todo o país, seguindo um modelo de documentação final de encontro, dividido em: preâmbulo que apresenta os participantes, suas

⁴⁵ Em 2004, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho foi promulgada por meio do Decreto nº 5.051, de 19 de abril daquele ano. A promulgação da Convenção era uma pauta antiga das lideranças e organizações indígenas, pois essa normativa estabelece a exigência de consulta aos povos indígenas em relação aos empreendimentos que ocorram suas terras e que afetem suas vidas.

pautas, local e data do evento; uma introdução analítica sobre a situação dos povos indígenas no país, que expressa parte das cosmovisões indígenas sobre o assunto. Por fim, as demandas são enumeradas de acordo com a temática: terra, educação, saúde e outras.

Como exemplo desse modelo de correspondência cito a carta do Acampamento Terra Livre para o Brasil, redigida em 2006:

Brasília, 06 de Abril de 2006.

Saudamos a todos os povos indígenas do Brasil, os aqui representados e os ausentes, todos unidos em coração e consciência na luta por uma terra livre de opressão e injustiça. Nos alegramos por esse encontro onde celebramos a luta pela vida, por uma vida com dignidade e paz.

Com essa motivação que nós, as mais de 550 lideranças indígenas abaixo assinadas, representantes de 86 povos indígenas de todo o Brasil, reunidos em Brasília no Acampamento Terra Livre, entre os dias 04 e 06 de abril de 2006, consolidamos neste III Acampamento Terra Livre a Mobilização do Abril Indígena como o mais importante evento de articulação e expressão política dos povos e organizações indígenas do Brasil.

Frente a esta realidade, vimos apresentar à sociedade brasileira, ao Governo Federal, ao Congresso Nacional e ao Poder Judiciário, os resultados das reuniões plenárias e audiências com autoridades realizadas durante esta mobilização nacional, em respeito aos 04 grandes eixos por nós reivindicados.

1. Nova Política Indigenista [...]
2. Terras Indígenas [...]
3. Ameaças aos direitos indígenas no Congresso Nacional [...]

Ressaltamos que o Acampamento Terra Livre é a expressão da vontade de união dos povos indígenas do Brasil entre si e com seus aliados. Apesar das forças contrárias, continuamos determinados a lutar para garantir o irrestrito respeito aos nossos direitos assegurados na Constituição Federal de 1988 e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Renovamos a nossa esperança na conquista de dias melhores (Acampamento Terra Livre, 2006).

Acompanhar as cartas do Acampamento é também contar a história do movimento indígena no país. Nas primeiras cartas ainda se descreve os povos e pessoas presentes (Acampamento Terra Livre, 2004), o que não será mais possível conforme o evento cresce ao longo dos anos, reunindo quase 8 mil indígenas em sua última edição, em 2022 (Acampamento Terra Livre, 2022). A demanda da demarcação de terras é quase exclusiva nas primeiras cartas do Acampamento, abrindo espaço para muitas outras ao longo da década de 2000. Dentre elas, destaco as pautas da educação, saúde, organização da FUNAI, organização do Congresso Nacional e sua relação com o Executivo e o Meio Ambiente.

Apesar da inovação do Acampamento Terra Livre, as organizações indígenas não eram uma novidade no cenário político brasileiro, mas sua proliferação e as mudanças nos seus discursos são transformações recentes. O movimento indígena passou por uma complexificação

para atuar no âmbito das políticas públicas e avaliar o seu lugar na relação com o Estado brasileiro. Isso resultou na formação de coletivos que passaram também a se organizar por encontros e iniciativas nas aldeias. Exemplo disso foi a proliferação de coletivos de jovens, mulheres, escritores, professores, estudantes universitários e secundaristas, advogados, antropólogos e outros profissionais, agentes de saúde, pajés, rezadeiras e parteiras, além dos tradicionais encontros de lideranças.

A proliferação de organizações desempenhou um papel fundamental na disseminação da autoria coletiva, pois as cartas passaram a ser assinadas em maior número por encontros e organizações. Entretanto, também ocorreu uma mudança no modo de narrar nas cartas. Essas mudanças são evidentes na extensão dos documentos e no detalhamento dos pleitos. Isso marca uma mudança significativa, pois as correspondências se tornam mais longas e detalhadas, algumas com mais de 30 páginas. Nelas, os autores e autoras apresentam o contexto de redação da carta, bem como uma avaliação sobre as diferentes temáticas abordadas e oferecem sugestões para governos e cidadãos. Por exemplo, os tuxauas de Roraima costumavam escrever cartas de até duas páginas, com uma introdução, desenvolvimento de argumentos (geralmente sobre a questão da terra) e uma conclusão. No período em questão, eles passam a escrever longas epístolas, nas quais discorrem sobre mais de 11 diferentes temas (Assembleia dos Tuxauas, 2003).

Também noto uma mudança nas redes de destinatários acionados nas cartas. Enquanto o padrão anterior era o de um ou dois receptores, no início da década de 2000 temos cartas para mais de 20 destinatários diferentes. Os remetentes passam a escrever para cada órgão e autoridade diretamente responsável por suas demandas ou que possa influenciá-las. Assim, encontro epístolas com um só assunto abordado, mas enviada para múltiplos destinatários.

O aumento da rede de interlocução dos povos indígenas e a abertura do Estado às demandas sociais nos primeiros governos do Partido dos Trabalhadores resultam nessa ampliação dos destinatários das correspondências. Sintomático disso é a FUNAI deixar de ser a principal interlocutora, cedendo espaço para cada órgão também responsável pela política indigenista. As redes indígenas se ampliam e passam a incorporar praticamente todos os entes da federação e os poderes da República, assim como a imprensa, organismos multilaterais e até mesmo Presidentes de países europeus e da América Latina, além dos destinatários indígenas de outros países.

Como exemplo dessa ampliação de redes, destaco as epístolas dos Guarani, que realizam seu encontro continental:

Reunidos no Parque Harmonia em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil, de 11 a 14 de Abril de 2007, nós, povo Guarani presentes no Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai e Bolívia, com mais de 800 pessoas, queremos tornar pública a história contada por nossos velhos e apresentar nossas propostas para um mundo melhor. Apesar de toda a violência praticada ao longo dos últimos 500 anos, nós resistimos. Hoje somos mais de 225 mil pessoas, um dos maiores povos da América. Através de nossos encontros continentais fazemos a memória da luta de nossos antepassados e anunciamos a esperança no futuro que construiremos com nossas próprias mãos (Guarani, 2007).

O documento final do encontro Guarani é enviado não apenas para as autoridades do Brasil, mas também para as da Argentina, Paraguai, Uruguai e Bolívia. Dessa maneira, os Guarani formam uma rede ampla, com aliados e lideranças de diferentes países. Essa ampliação das redes indígenas envolveu a continuidade do diálogo com interlocutores de períodos anteriores, como evidenciado nas frequentes correspondências destinadas à Organização das Nações Unidas. No entanto, destaco as interações entre as lideranças e os seus novos aliados, como demonstra a participação dos povos indígenas no Fórum Social Mundial. Esse evento, organizado por movimentos sociais de diferentes continentes, tem como principal objetivo elaborar e engajar pessoas em propostas alternativas ao capitalismo. Realizado pela primeira vez em 2001, desde sua fundação as lideranças indígenas participam de suas atividades, ampliando suas redes de aliados políticos e escrevendo cartas que denunciam ao mundo as injustiças sofridas. Por exemplo, reunidos em uma das edições do Fórum, no início dos anos 2000, diferentes povos repudiaram “junto ao mundo as injustiças, massacres e todas as formas de violência que o governo brasileiro vem cometendo contra nós, indígenas” (Lideranças Indígenas, 2002).

Além da carta dos Guarani e das lideranças presentes no Fórum Social Mundial, muitas outras correspondências têm numerosos destinatários. Em algumas delas, os remetentes redigem duas a três páginas iniciais somente para nomear seus interlocutores. Todavia, o destinatário mais recorrente é o Brasil. As formas de se referir ao Brasil como interlocutor variam, englobando as instituições que o representem, como o Presidente da República e os chefes dos demais Poderes, ou denominações mais explícitas, como “brasileiros”, “sociedade brasileira” ou “população em geral”. Dentre essas formas de referência, os escritos do Acampamento Terra Livre destacam o “povo brasileiro e as pessoas de todo o mundo” (2004), em cartas que expressam “pensamentos, projetos, sonhos e a nossa luta pela justiça e a defesa dos nossos direitos constitucionais garantidos aos Povos Indígenas do Brasil” (2004).

No entanto, a forma que mais encontro para se referir ao Brasil é através da indeterminação do destinatário, principalmente nos documentos finais de encontros. Nessas

cartas, observo toda a estrutura de uma carta pública – preâmbulo, apresentação dos autores, introdução, datação, desenvolvimento de um argumento e sua justificativa, conclusão, linguagem dialógica e expressões que fazem referência ao texto ser uma carta, como “esta mensagem”, “deixamos nossas palavras” e “documentos” -, mas não se especifica o destinatário. Apesar da indeterminação, denomino como Brasil tal destinatário, por encontrar em seu conteúdo a intenção de que a carta seja um documento público, aberto ao máximo possível de pessoas, para que se conheça a situação narrada e que, assim, registre-se na institucionalidade brasileira o pleito indígena. Como discuti no capítulo anterior, os autores buscam criar uma presença no Brasil – institucionalizado na imprensa, nas escolas e nas artes, nas autoridades e, principalmente, no debate público – vinculando suas epístolas ao país, referenciado mesmo em sua indeterminação nominal.

A indeterminação do sujeito receptor também tem correlação com sua ausência física e simbólica. Todo destinatário, como nos lembram Costa (2013) e Stanley (2015), está ausente na carta. Dessa forma, as autoras consideram que uma correspondência não se define pela presença do interlocutor, mas pela virtualidade da conversa e pela intenção de dialogia do escritor. Encontro as duas características nas cartas indígenas, mas há também a ausência de resposta e de relação que o interlocutor Brasil representa para os povos indígenas. Os próprios autores nos falam dessa falta de resposta, como na epístola para o Presidente Lula: “Estamos cansados de enviar documentos e bater nas portas dos gabinetes governamentais sem que haja respostas para a solução dos graves problemas que enfrentamos” (Lideranças no Puxirum de Artes e Saberes, 2005).

Todavia, os povos indígenas não buscam em suas cartas apenas o reconhecimento do Brasil para existirem como um conjunto de unidades políticas autônomas. Esse reconhecimento também é construído no interior de cada povo e coletivo, bem como nas interações com outros povos e parceiros com os quais as aldeias têm relação. Como abordei na primeira seção do capítulo 2, o que os povos indígenas buscam na relação com o Brasil não é apenas o reconhecimento, mas, principalmente, a presença, a existência enquanto unidade política não passível de eliminação, e que tenha presença no processo de discussão e decisão coletiva. Dessa forma, as cartas se tornam manifestos para o Brasil, formas de expressar, para um país que não os escuta, não conhece suas “visões de mundo” e “jeitos de ser” (Xucuru, 2004).

Diante disso, percebo que os povos indígenas se manifestam nas cartas como nacionalidades sem Estado, ou seja, como formas de organização política que se relacionam com outra coletividade, no caso, o Brasil, afirmando suas concepções de mundo e registrando

no debate público dessa outra coletividade seu desejo de presença e suas manifestações. Os suportes para essas diversas manifestações mudaram ao longo do tempo. Entre 1972 e 2002, as cartas eram escritas à mão ou redigidas em máquinas datilográficas. Essas epístolas demandavam a expulsão dos invasores das terras indígenas e eram enviadas por correios, entregues aos destinatários pessoalmente ou por terceiros.

A partir da década de 2000, o padrão de escrita muda. As cartas passam a abordar uma multiplicidade de assuntos relacionados aos povos indígenas, com menos correspondências assinadas individualmente. Além disso, as correspondências começaram a ser digitalizadas. Na década de 2010, algumas cartas passaram a ser disponibilizadas exclusivamente por meios digitais. Em alguns casos, as epístolas foram destinadas a um público amplo, cujo contato com a correspondência era completamente virtual. Ilustrativo disso é o conjunto de cartas escritas pela deputada federal Sônia Guajajara. Ela enviou cartas para o povo de São Paulo, para os parentes indígenas e para o Brasil, mas exclusivamente por meio de seu site, no qual os escritos foram postados.

A quantidade de cartas também foi impactada pela digitalização da escrita, devido ao advento da internet como principal forma de comunicação pública. Nesta pesquisa, analisei 191 correspondências escritas entre 1972 e 2001. No entanto, somente entre 2002 e 2010 foram escritas 214 cartas, igualando em 08 anos o que foi elaborado em duas décadas. Além da digitalização, o aumento expressivo do número de cartas pode ser explicado pelo contexto político de participação. No entanto, a mobilização estimulada pelo Governo Lula não significou uma adesão acrítica a sua gestão. Pelo contrário, desde o primeiro momento, os povos indígenas apresentaram críticas ao governo. Isso ocorreu porque, apesar de ter origem popular, o governo agia sobre, mas também era condicionado, por uma sociedade estruturalmente anti-indígena em suas práticas.

A fórmula para compreender a relação do movimento indígena com o primeiro governo do Partido dos Trabalhadores foi dada logo em 2003, no 1º Mutirão dos Povos Indígenas do Leste. Neste encontro, povos indígenas do Nordeste, Espírito Santo e Minas Gerais se reuniram para discutir “durante cinco dias a política indigenista na atual conjuntura” (1º Mutirão do Leste, 2003). O resultado dessa discussão foi expresso no tema da carta do 1º Mutirão: “A Política Indigenista em tempo de mudança: entre o sonho e a realidade”. A dicotomia entre a esperança por mudanças e as ações reais do governo expressam o contexto de decepção com a política indigenista, principalmente diante da expectativa gerada pela eleição do Presidente Lula.

As lideranças reunidas no 1º Mutirão dos Povos Indígenas diagnosticaram a intrusão do poder econômico sobre o poder político. Isso implicaria na “pressão cada vez mais intensa de setores anti-indígenas (madeireiras, imobiliárias, fazendeiros, empresas de celulose, multinacionais, empresas de turismo, grandes projetos e barragens) que buscam com articulações políticas, impedir a demarcação, homologação, ampliação e regularização de nossos territórios” (1º Mutirão do Leste, 2003). Essa tensa relação entre interesses públicos e privados foi denunciada nos dois mandatos do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. As lideranças indígenas consideravam que o assédio sobre suas terras aumentou, assim como a violência contra os povos indígenas.

Esse diagnóstico foi uma unanimidade nas correspondências do período. Acredito que o aumento da violência contra os povos indígenas possa ser explicado em parte pelo crescimento das expectativas sobre uma política de demarcação de territórios mais eficiente. Traço, para a compressão desse fenômeno, uma comparação com o período do Governo Collor, o primeiro após a aprovação da Constituição. Da mesma forma que as expectativas eram altas durante os primeiros anos do Governo Lula, durante o Governo Collor, com a nova Constituição, os autores e autoras das cartas esperavam uma mudança nos comportamentos dos brasileiros, principalmente com os dois artigos que garantiam a demarcação dos seus territórios.

As cartas do primeiro governo Lula apresentam semelhanças com as correspondências dos primeiros anos da década de 1990. Encontro nelas uma expectativa de que o governo dos trabalhadores geraria ações na política indigenista. No entanto, a grande coalizão política promovida pelo novo governo colocou em conflito os interesses econômicos de setores industriais e extrativistas – cada vez mais representados no Legislativo – e os interesses dos indígenas, que buscavam proteger suas terras. Essa tensão se refletiu no conflito fundiário, principalmente no aumento dos casos de violência contra os povos indígenas.

Ilustrativa dessa expectativa foi a carta dos Yanomami, escrita ainda no ano da campanha presidencial, em 2002. Nessa correspondência, eles falam do passivo do país com os povos indígenas, principalmente após tantos anos de democracia. Os povos originários ainda buscavam a demarcação de suas terras, a retirada dos invasores e a diminuição da violência, além de serviços públicos básicos, como atendimento médico e escolas nas aldeias (Yanomami, 2002). Logo após as eleições, os Yanomami voltam a escrever. Eles estavam “contentes, pois o senhor foi eleito presidente. O senhor prometeu melhorar o Brasil, por isso nós, Yanomami, estamos também nessa expectativa” (2003). Os líderes de Roraima também expressaram que era um novo momento para o país:

O Brasil vive um momento especial. Apoiamos e acreditamos na chegada à Presidência da República do companheiro Luís Inácio Lula da Silva. Com muita expectativa aguardamos mudanças significativas que venham trazer de fato o exercício de nossos direitos estabelecidos na Constituição Federal Brasileira de 1988 (Assembleia dos Tuxauas, 2003).

A espera pela sempre adiada reforma agrária e a demarcação de terras indígenas gerou uma crença na probabilidade de um governo de fato para a maioria da população, que se propagou pelas aldeias do país. Tal perspectiva não durou seis meses. As cartas do primeiro ano, até o final do primeiro mandato, em 2006, são de denúncias, repúdio e fortes críticas ao Governo Federal. Acredito que isso ocorreu como um fenômeno semelhante ao que se passou no governo Collor, pois o aumento da expectativa de efetivação dos direitos indígenas foi acompanhado de mais violência contra esses povos.

De fato, o governo do Presidente Lula representou um ganho na política indigenista, com a formação de políticas públicas específicas para esse público e a demarcação de terras indígenas. No entanto, isso também gerou movimentos contrários de vingança e pressão, feitos por grupos econômicos que assediavam as terras indígenas, aumentando muito a violência nas aldeias.

Minha comparação entre os Governos Lula e Collor se dá não por semelhanças de gestão entre as duas presidências, mas sim pelas expectativas sociais que geraram. Lula, por ser um Presidente oriundo de classes populares, e Collor, por ser o primeiro Presidente a governar com base na Constituição de 1988, geraram expectativas de demarcação de territórios e respeito à cidadania indígena. No entanto, também geraram expectativas nos grupos empresariais e privados com interesse nas terras indígenas, que intensificaram o assédio sobre esses territórios diante da possibilidade de que eles fossem, finalmente, protegidos como bens da União.

Como resultado do conflito entre essas diferentes expectativas e das ações dos grupos que assediavam as terras indígenas, a violência nas aldeias cresceu. Isso fica evidente no caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O novo governo foi eleito em 2002, com a demanda da demarcação dessa Terra, no estado de Roraima, cujos estudos já haviam sido realizados na gestão Fernando Henrique Cardoso, mas sem a sua homologação. Assim que o novo Presidente assume, parte do Legislativo Nacional e dos Governos Estadual e Municipais começam a tentar inviabilizar a demarcação do território, seja na forma de uma terra contínua seja fragmentando-a no modelo de definição territorial em ilhas.⁴⁶ No entanto, o assédio não se restringiu à arena

⁴⁶ Neste modelo, os indígenas teriam garantida apenas uma parte de suas terras, não a porção total. As terras seriam divididas em áreas conhecidas como ilhas, rodeadas por porções de terras retiradas dos povos indígenas e concedidas a terceiros.

do Estado, manifestando-se em violência física para intimidar a população indígena de Roraima.

Em uma das tentativas de intimidar os povos da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, homens armados ameaçaram mulheres, crianças e idosos, como nos contam em carta as próprias sobreviventes do ataque:

Foi às 06 horas da manhã e eu estava deitada ainda. Aí, o meu cunhado (que foi baleado) chegou correndo [...] Eu sai, e quando olhei [...] o fogo já estava queimando as casas. Eu peguei o meu terçado e cerquei eles. Falei: Podem sair daqui! Se não, eu toro vocês no meio com o meu terçado! Eles pararam e disseram: que mulher buchudinha braba! Ele (um dos agressores) disse que ia me matar. Ele disse: Vou atirar em tu, com o teu filho na barriga! Eu disse: Pode me matar, que eu não tenho medo de morrer! [...] Eles tocaram fogo. [...] Eles queriam me dar uma surra e me ameaçavam. Eu estava sozinha, né? Iam me matar! Botavam arma por cima de mim[...] as minhas crianças ficaram com medo, tudo pertinho de mim [...] Ele olhou para o meu filho de 11 anos e disse: Você quer que eu joga esse teu curumim no fogo? [...] Nós estamos vivendo debaixo dessa lona! Queimaram as fraldas. Eu tava com dor na barriga (anunciando a hora do parto!). Mas, nessa hora, passou a dor toda, e ainda estou por aqui! Não senti dor, mais nada! As casas, as roupas, os objetos foram todos queimados. [...] Quando já chegaram, pularam do caminhão. Várias pessoas, todas armadas com espingardas na mão e cinco mascarados. Meus filhos disseram: Que vai ser de nós agora? Ah, eu não sei não. Falei para eles: vamos embora morrer pelo menos tudo junto. Nós ficamos tudo junto na cama (Mulheres Indígenas, 2004).

O relato das mulheres indígenas de Roraima foi acompanhado por muitas denúncias de assassinatos e violências contra os povos indígenas, caracterizando uma guerra de aniquilamento presente até os dias de hoje. Essa guerra nunca foi admitida oficialmente, apesar de todas as características de uma guerra, denunciadas nas cartas, como os assassinatos descritos pelos Xerente, Truká, Yanomami, Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe, Macuxi e tantos outros no período. A situação se tornou tão grave que o Conselho Indígena de Roraima fez um apelo ao Presidente eleito, pois não gostariam de

lembrar deste Governo como o Governo em que houve mais mortes de índios e de seus aliados na disputa pelas terras indígenas ou pela sua proteção. Gostaríamos sim de destacá-lo como o Governo que cumpriu seu papel constitucional, que ouviu e atendeu aos apelos dos povos indígenas, fazendo valer os direitos fundamentais dos nossos. Que não ocorram mais mortes! (CIR, 2004).

Acredito que a cobrança se deve pelas violências perpetradas, mas também pela abertura inédita de diálogo entre povos indígenas e a Presidência da República, possibilitando um fluxo

maior de comunicação. Antes mesmo da realização das Conferências e criação dos canais de participação política, os indígenas congratulam o Presidente eleito e esperam por esse diálogo, como relatam os Yanomami:

Nós, Yanomami, estamos contentes, pois o senhor foi eleito presidente. O senhor prometeu melhorar o Brasil, por isso nós, Yanomami, estamos também nessa expectativa. Apesar de não ter nos enviado uma carta, queremos que fique ciente de nosso pensamento e nos apoie. Quando o senhor era candidato lhe enviamos um primeiro documento e não recebemos resposta; esperamos que agora possa nos responder (2003).

Os Yanomami enviaram cartas ainda no período da campanha eleitoral, cobrando de todos os presidentiáveis o cumprimento dos direitos constitucionais indígenas. Por sua situação de isolamento, não votaram nas eleições de 2001, mas as correspondências e reivindicações demonstraram parte da defesa da legalidade que os povos indígenas fazem, confiando em instituições brasileiras, mesmo diante de sua evidente debilidade. Sintomático disso é a fala dos Yanomami sobre sua participação nessa comunidade política, de forma própria, mais baseada em sua visão de mundo do que na concepção de participação política da sociedade brasileira:

ouvimos as palavras de seu discurso e, apesar de não votarmos, demos nosso apoio aqui de longe. Os espíritos de nossos pajés prestaram-lhe apoio, por isso o senhor foi eleito. O senhor disse que cuidaria de todo este Brasil, que cuidaria também da sua floresta, por isso deve também proteger todos os Yanomami (2003).

A concepção legal no Brasil envolve a participação política por meio do voto. No entanto, desejosos de participar, mesmo sem os instrumentos para isso – a urna eleitoral na aldeia – os Yanomami participam com sua visão sobre a política: pelo apoio dos espíritos dos pajés, inclusive, que fazem a diferença no pleito eleitoral.

Assim como ocorre com as expressões não institucionais sobre a política, como no caso Yanomami, autoras e autores indígenas expressam suas visões em defesa da terra, apresentando o território como parte da própria constituição de ser um indígena. Em uma eloquente carta, os Maxakali deixam claro o entrelaçamento entre ser indígena e a terra:

Aldeia de Noémia, 17/08/05.

Nós lideranças reunidas na casa de religião conversando e discutindo os nossos problemas tomamos a decisão de voltar para nossa terra invadida há mais de 50 anos atrás por funcionários do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) [...] que enganaram nossos antepassados e tomaram nossa terra. Cansamos de esperar pela FUNAI, já fizemos muitos documentos, mas nada aconteceu.

Precisamos viver, fazer religião, comer e dar comida a nossos filhos na terra que é nossa e nunca mais vamos sair da nossa terra. Não vamos esperar mais, pois estão acabando com nossa mata. Estão explorando nossa terra indígena acabando com nossa cultura, caçar, fazer artesanato, pescar e fazer religião. Exigimos que o governo brasileiro regularize a nossa terra o mais rápido possível, pois dela não vamos sair. Preferimos morrer em cima dela do que sair. O governo brasileiro tem que fazer justiça porque todo o mundo sabe que terra é nossa. Estamos voltando a nosso lugar junto com os espíritos de religião Maxakali. Assinam as lideranças Maxakali (2005).

No mesmo ano da carta Maxakali, em 2005, o drama Guarani Kaiowá é apresentado ao Brasil e ao mundo por meio de outra correspondência, na qual eles relatam os assassinatos e violências sofridas, deixando claro que a paz nas áreas Guarani só ocorrerá com a demarcação de seus territórios:

Queremos que esse nosso grito contra a violência e pelo reconhecimento dos nossos direitos chegue às pessoas de bem em todo o Brasil e em todas as partes do mundo, pois precisamos de muita força e muitos amigos para que acabem tantos sofrimentos, mortes de crianças de fome e desnutrição e nossas lideranças sendo assassinadas. E isso só vai acontecer quando tivermos nossas terras reconhecidas para podermos nelas viver, produzir nossos alimentos e viver em paz nosso modo de viver Kaiowá Guarani (2005a).

A motivação da escrita Guarani Kaiowá foi a dupla violência, dos assassinatos e da expulsão da terra. Da mesma forma, os Guarani apresentam sua completa identificação com a terra, argumentando que não sairão dela, mesmo que isso signifique uma manifestação de morte:

A gente quer avisar a polícia que daqui a gente não sai. Não sai mesmo. Que a gente não sai daqui vivo. Em vez de despejo é melhor matar a gente. A gente morre, morre pela nossa terra. Avisamos que tragam um trator, uma pá carregadeira. A gente fica esperando e eles cavam nossa sepultura. De mansinho, a gente não vai ver nosso patrício ser maltratado. A gente vai reagir. A gente não tem medo de defender nossa terra e lutar por nossa vida e pela sobrevivência dos nossos filhos. Eu não tenho medo de morrer pela minha terra, por minha comunidade, por minha gente. Eu não digo isto porque falo bem português, eu falo isso porque sou índio. Se a justiça não faz nada, a gente vai fazer justiça. É assim, a luta nunca é fácil. Se o Governo não tem dinheiro para pagar pela nossa terra, então, a gente vai pagar com o nosso sangue (2005b).

A declaração de desobediência civil nessas cartas encontra justificativa na própria institucionalidade legal brasileira que garante o território aos povos indígenas. Como os Kaiowá nos dizem: “é difícil para nós entendermos por que estamos esperando fora da terra. A lei disse

que a terra era nossa. A lei já mandou demarcar nossa terra” (2005b). A inação estatal - quando não a intervenção estatal contrária aos direitos indígenas, portanto, contrária à legalidade estabelecida pela Constituição de 1988 - justifica a ação de retomada e permanência na terra pelos indígenas. A identificação entre estar na terra e ser indígena, além da concepção de justiça desses povos, que justificam suas ações no mandato da Constituição, de sua pertença ao território, e a concepção de que se trata de um direito imemorial, uma vez que receberam o território como herança de seus antepassados, fazem parte do amplo conjunto de justificativas para a ação política de (re)ocupar terras indígenas.

Além das interpretações acerca das terras, os autores também realizaram uma análise abrangente do governo, percebendo sua intenção de implementar um paradigma participativo, o que repercute na complexificação da organização indígena. Parte do que se defende nas teorias de democracia participativa discute mecanismos de participação para além dos métodos tradicionais de representação (Miguel, 2017). Essa perspectiva critica a concepção elitista de democracia, segundo a qual as pessoas comuns teriam como atividade política principal o voto em representantes políticos. Encerrado o período eleitoral, nessa abordagem elitista, as massas voltariam às suas atividades particulares e deixariam a atividade política aos governantes eleitos (Schumpeter, 2017). Para os defensores da abordagem participacionista, a atividade política englobaria o sufrágio, mas também formas de participação no processo de decisão coletiva. Algumas dessas teorias, inclusive, sugerem processos participativos para além do Estado, envolvendo uma educação política que permitisse aos cidadãos tomarem parte das decisões que impactavam suas vidas, incluindo o âmbito público, mas também privado, como o mercado de trabalho (Miguel, 2017).

A Constituição de 1988 expandiu diferentes procedimentos democráticos para além das eleições, como os referendos, os conselhos, plebiscitos e orçamentos participativos. Durante o Governo Lula, a perspectiva participacionista é ampliada através de diferentes mecanismos, já citados aqui. De certa forma, esses mecanismos estão em consonância com a perspectiva participacionista, segundo a qual o aumento da participação cívica é não só positivo, mas também fundamental para o funcionamento da própria democracia. Os povos indígenas ilustram bem esse argumento quando discutimos a democracia no Brasil. No país, mas também em toda a América Latina, há poucos mecanismos que incluem os povos indígenas em processos de decisão coletiva, como a decisão sobre orçamentos públicos e avaliação de políticas públicas. Durante os mandatos do Presidente Lula, esses mecanismos são

aprofundados e representam um ganho de aprendizado e experiência democrática para os povos indígenas.

Esses avanços podem ser interpretados através da participação direta dos povos indígenas nas instituições estatais, ocorrendo por meio de conferências para discutir ações públicas, conselhos como órgãos diretores e consultivos sobre a implementação de políticas públicas, e audiências públicas para avaliar as atividades estatais. Outro aspecto que ilustra os impactos desse paradigma participacionista é a transformação ocorrida nas organizações indígenas. Agora, elas não apenas elaboram avaliações sobre as políticas públicas, mas também adaptam suas estruturas para debater a agenda do governo. As organizações tornam-se especializadas em compreender leis, preencher documentos públicos, como editais para receber recursos do Estado, e, acima de tudo, avaliar e propor políticas públicas.

A inclusão das mulheres e de outros atores sociais na produção de cartas é uma evidência desse fenômeno. Elas também passam a se mobilizar em encontros locais, regionais e nacionais. Por sua vez, estudantes e professores estabelecem e fortalecem fóruns, encontros e organizações. Também ilustrativo desse momento foi o primeiro encontro de escritores e artistas indígenas, assim como o de profissionais e acadêmicos indígenas. Essas diferentes formas de se organizar dos povos indígenas contam a história do próprio movimento indígena, narrada nas cartas enviadas para diferentes destinatários e escritas como documentos finais desses encontros em todo o país. Os movimentos também passam a participar de entidades e encontros não indígenas, como as diversas edições do Fórum Social Mundial, da Central Única dos Trabalhadores, Conferências de Políticas Públicas, dos Conselhos e dos Orçamentos Participativos.

Por exemplo, observo um movimento em prol de uma burocracia representativa que vai se espalhando ao longo da década de 2000 para outros órgãos e não somente para a FUNAI, conforme a participação das minorias políticas passa a ser mais institucionalizada em Ministérios e demais setores da Administração Pública Direta e Indireta. A nomeação de indígenas para cargos e a realização de concursos com cotas para indígenas foram as duas principais demandas dessa burocracia representativa no período. Como afirmam os líderes de Roraima, os direitos indígenas não podem mais ser interpretados como convenientes, alvo de ações públicas a depender da boa vontade dos governantes (Assembleia dos Tuxauas, 2003). Ao ingressarem na institucionalidade brasileira, por meio da Constituição de 1988, os povos indígenas passam a cobrar seus direitos por meio de ações públicas, criando um rico referencial de avaliação e sugestão sobre a implementação de políticas públicas em suas cartas.

Ocorre, inclusive, uma densa apropriação do léxico da Administração Pública, cujas atividades são detalhadas nas epístolas. Observo essa apropriação em cartas como a das lideranças reunidas no Fórum Social Mundial, na qual escrevem para o mundo:

Que os governos cumpram suas responsabilidades constitucionais, assegurando políticas sociais diferenciadas, com ampla participação dos povos indígenas em todas as suas etapas de discussão e implementação, evitando com isso a terceirização dos serviços nas áreas de saúde, educação, auto-sustentação, demarcação e proteção das terras indígenas. Para isso, os governos deverão garantir os recursos necessários em seus orçamentos (Lideranças Indígenas, 2002).

A carta segue com uma ampla descrição das funções de governo, das políticas necessárias para que os povos tenham uma boa vida e com sugestões sobre como implementar tais ações nas aldeias. Os povos passam a demandar a participação em todo o ciclo de políticas públicas que os afetem, envolvendo a elaboração, a regulação e a regulamentação, a execução e a avaliação das políticas públicas. Para que essa participação seja efetiva, os mecanismos institucionais terão que ser adaptados, pois “o Brasil é um país pluriétnico. Os povos indígenas também fazem parte desta sociedade brasileira, com suas diferenças culturais. Este reconhecimento de respeito aos nossos direitos e identidade indígena são avanços que significam nossa própria sobrevivência física e cultural” (Povos Indígenas, 2004).

Reconhecer o país como pluriétnico é uma demanda que vai além da simples incorporação de indígenas nos modos de operar o Estado. Isso requer uma reavaliação e transformação desses modos, pois a aparente universalidade do Estado, na verdade, esconde suas múltiplas formas de exclusão, principalmente dos povos indígenas. Uma das necessidades de transformação apontadas nunca foi concretizada, apesar de ser essencial para o mínimo de diversidade na esfera pública: o uso de línguas indígenas na comunicação institucional e no debate público que impacta diretamente os próprios indígenas.

O respeito às diferenças linguísticas requer também incorporar cosmologias diversas sobre a política e tratá-las de forma digna no debate público. O caso do sangue Yanomami, por exemplo, é emblemático da dificuldade de diálogos interculturais na formação de uma nação pluriétnica. Na década de 1970, pesquisadores realizaram, sem o consentimento do povo, exames de sangue e armazenaram as amostras em laboratórios estadunidenses, o que gerou uma crise diplomática entre os norte-americanos e os Yanomami, resolvida mais de 30 anos depois com a devolução desse sangue. No início da década de 2000, o povo solicitava por carta ao

Ministério Público que fizesse um pedido formal aos norte-americanos, na busca de devolverem seus corpos:

Caros Procuradores.

Nós Yanomami queremos mandar esta carta para vocês porque estamos tristes com sangue de nossos parentes mortos que está nas geladeiras nos Estados Unidos.

Olha, falei com meu povo yanomami de Toototobi onde os americanos tiraram o sangue. Os velhos falaram que estão com raiva porque esse sangue dos mortos está guardado por gente de longe.

Nosso costume é chorar os mortos, queimar corpos e destruir tudo que usaram e plantaram. Não pode sobrar nada, se não o povo fica com raiva e o pensamento não fica tranquilo. Os americanos, esses, não respeitam nosso costume, por isso queremos de volta nossos vidros de sangue e tudo que tiraram do nosso sangue para estudar.

Precisamos ajuda de vocês para conversar com os americanos que têm nosso sangue para eles devolverem.

Obrigado, um grande abraço.

Assinado: Davi Kopenawa Yanomami (2002).

Essas diversas formas de ver a vida se encontram como justificativas que os povos apresentam aos seus interlocutores ao solicitar a demarcação de suas terras, envolvendo a terra como corpo indígena, como herança ancestral, devido à ocupação imemorial daquele território, às práticas religiosas e espirituais, a legalidade - expressa na Constituição de 1988, que garante o direitos dos povos indígenas ao territórios – e a história de roubos com o Brasil, que deve aos povos indígenas medidas de reparação histórica.

O assunto da terra também está muito vinculado à temática do meio ambiente, como na carta dos tuxauas:

É histórica a contribuição e importância dos povos indígenas no cenário da qualidade ambiental. Somos filhos da terra. Da natureza vem nossos valores espirituais, crenças e tradições. As matas, os rios, as montanhas têm vida. Representam o equilíbrio do planeta. É preciso que a sociedade não indígena respeite os nossos valores. A cada exploração predatória, como desmatamento, queimada e contaminação dos rios, a natureza morre e o homem também morre (Assembleia dos Tuxauas, 2003).

Na carta acima, a Assembleia de Tuxauas de Roraima utiliza o argumento da justiça utilitária e da relação da terra com suas visões de mundo para justificar a liberdade negativa frente ao Estado, isto é, a não interferência sobre suas terras. A intervenção dos não indígenas gera consequências para esses próprios, pois a preservação ambiental e, portanto, a diminuição

dos efeitos das mudanças climáticas, está garantida pelas terras indígenas e pelo modo como os indígenas vivem nessas terras.

Outra forma de ver o mundo que começa a ser enunciada no período, mas tem na década seguinte - 2010 - sua maior disseminação, são as concepções éticas de uma boa vida. Entre 2002 e 2005, encontro as concepções Guarani de terras sem males, como na carta enviada para o Presidente Lula: “Precisamos, todos juntos, acreditar na nossa força mobilizadora e transformadora para construir uma terra sem mal, uma terra repleta de vida, uma terra mãe de todos os povos” (Povos Indígenas, 2004). Como analisarei nas cartas dos anos 2010, trata-se de perspectivas éticas que guiam comportamentos, relacionados ao valor que a terra tem para os povos indígenas.

A terra também foi discutida enquanto assunto atrelado aos empreendimentos públicos e privados que impactavam as aldeias, mas também os não indígenas, como um dos principais projetos do Governo Federal, o Projeto de Transposição do Rio São Francisco, que tinha como escopo construir canais para desviar o rio, atendendo áreas sem acesso à água. O Governo Federal defendia que o Projeto iria possibilitar a agricultura e dirimir os efeitos da seca em regiões do Nordeste brasileiro. No entanto, a falta de consulta aos povos envolvidos e o receio de que o projeto destinasse distribuição de água para grandes fazendas, deixando ribeirinhos e a população pobre da região com menos acesso à água ainda, explicam as avaliações negativas sobre a Transposição:

sofremos bastante com as transformações sofridas pelo rio, por causa das barragens e hidrelétricas que inundaram terras tradicionais, extinguiram muitas espécies de peixes e animais terrestres, destruíram parte de nossa ciência. Parte do rio onde atravessávamos a nado, hoje atravessamos a pé, nenhuma daquelas obras beneficiaram nossos povos e nem os moradores ribeirinhos provocaram o desmatamento e, em consequência, a desertificação, além do desvio das águas para irrigação das grandes fazendas. Tudo isso, além do despejo de dejetos, esgotos e agrotóxicos, são derramados no rio, que está morrendo [...]

A transposição vai matar o que resta do rio. Secando nossos territórios, extinguindo o que resta dos peixes, matando nossos povos de fome, prejudicando nossa cultura de vazante, prática tradicional que não prejudica o solo e não carece de produtos químicos. A fome nos obrigaria a abandonar nossas terras (Povos Indígenas, 2005).

Nessa carta, escrita por povos indígenas e ribeirinhos, observo o temor de que o projeto signifique aumento da desigualdade de acesso à água e, por conseguinte, da desigualdade social e da extrema pobreza. O receio está fundamentado na experiência histórica desses povos, impactados negativamente pelos projetos de desenvolvimento nacional.

Duas outras temáticas se destacam, para além da terra: educação e saúde. As únicas cartas encontradas que tratam exclusivamente de um só assunto, que não fosse a terra, foram justamente as que abordaram as políticas de educação e saúde. Na educação, a principal avaliação era a de que a legislação criada não foi acompanhada de ações por parte do Estado. Assim, todos os projetos e ações da educação escolar indígena estavam aquém do que as leis estabeleciam. Isso inclui questões relacionadas à construção, manutenção e reforma das estruturas escolares, recursos e gestão administrativa de acordo com as necessidades de cada povo, burocracias específicas no Governo Federal e nas unidades subnacionais para elaborar e executar a política educacional nas aldeias. Também abrange a participação nos conselhos que tratam desses temas, formação adequada para os professores indígenas, produção de material didático específico, respeito e trabalho pedagógico com as línguas e conhecimentos coletivos dos povos indígenas, implementação de um sistema federal de gestão da política educacional, acesso, permanência e sucessos dos estudantes indígenas no Ensino Superior, bem como a oferta de uma educação respeitosa, séria e profissional para os não indígenas sobre o papel dos povos indígenas no passado e presente do Brasil.

Em 2009, foi organizado, na cidade de Brasília, o I Congresso Brasileiro de Acadêmicos, Pesquisadores e Profissionais Indígenas, que confeccionou documentos sobre a educação para diferentes destinatários, como o Congresso Nacional, ministérios e o Presidente. Governadores, o Ministério Público e prefeitos também passaram a receber cartas de estudantes universitários indígenas em todo o país. Naquele momento, estimava-se que havia cerca de 8 mil indígenas matriculados em Instituições de Ensino Superior, patamar nunca alcançado até então no país. A principal demanda apresentada por esses acadêmicos era a das ações afirmativas, principalmente para a permanência e o sucesso da conclusão dos cursos de graduação, pois a situação desse grupo era a de vulnerabilidade social e econômica.

A justificativa dos povos para a oferta de uma educação pública, estava ancorada na concepção de cidadania diferenciada, como nos dizem os Yanomami: “queremos continuar a estudar, já que somos verdadeiros brasileiros. Estudamos primeiro nossa língua Yanomami e depois o português. Assim, nós, professores Yanomami, não queremos acabar com nossa língua e cultura, por isso, lhe pedimos apoio para continuar nossa educação Yanomami” (2003). O acesso à escola pública significava a entrada na comunidade política brasileira ou, ao menos, o início dessa participação, principalmente pelo domínio de certos códigos de conduta, de linguagem e comportamentos para compreender e participar da comunidade nacional. No entanto, os povos buscavam uma cidadania nacional sem perder sua autonomia política e

cultural, cultivando uma cidadania diferenciada no interior de um Estado plurinacional e pluriétnico. Práticas como o aprendizado da língua indígena, calendários e metodologias pedagógicas próprias, além do uso da estrutura escolar para atividades da aldeia, corroboravam essa visão diferenciada do que é ser cidadão e o papel da educação formal nessa construção cívica.

As cartas sobre educação são bem detalhadas, com avaliações sobre a política e sua história, mas também com muitas sugestões sobre ela. Encontro desde a proposta de um sistema federal de ensino para os povos indígenas ao concurso público específico para professores nas aldeias. As cartas do Acampamento Terra Livre, desde sua primeira edição, envolvem a educação como tópico de discussão, demonstrando a importância da questão para o movimento indígena organizado. O mesmo ocorre com a temática da saúde, que é avaliada negativamente pela falta ou má administração dos recursos da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), além dos constantes atrasos no repasse desses mesmos recursos para organizações indigenistas e indígenas que executavam parte da política de saúde nas aldeias, levando à paralisação do atendimento médico, falta de transporte para o atendimento de média e alta complexidade fora da aldeia, atraso no pagamento dos profissionais de saúde, dentre outros problemas com graves consequências. Epidemias, doenças tratáveis, mas que geram mortes, desnutrição infantil e a fome são alguns dos horrores narrados nas cartas.

Dentre as propostas, as mais comuns foram as da contratação e formação de profissionais indígenas, processos de avaliação para se evitar o desperdício de recursos e a corrupção no setor, abordagem preventiva e que respeite os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, a fim de se implementar uma visão mais humana e menos preconceituosa da saúde nas aldeias. A saúde e a educação são colocadas como principais demandas por um processo de federalização, pois os povos não confiavam nos poderes locais e regionais, avaliando que os governantes das unidades subnacionais estavam, em sua maioria, envolvidos diretamente nos conflitos fundiários pelas terras indígenas, pois eram eles próprios – os governantes – parte da elite econômica local, que se beneficiava com a exploração das terras indígenas, ou eram favorecidos por essa elite econômica.

Os Tupinambá da Serra do Padeiro ilustram bem o conluio entre o poder econômico e o poder público local, relatando as agressões que suas crianças sofriam quando se deslocavam para estudar na cidade mais próxima à Terra Indígena: “os alunos estão sofrendo ameaças e ações de perseguição por parte dos fazendeiros, eles ameaçam queimar os carros [transporte escolar]. Nas escolas os alunos indígenas sofrem preconceito por parte dos colegas e até mesmo

de alguns que se dizem educadores. Estas agressões verbais estão ocorrendo” (Tupinambá da Serra do Padeiro, 2006). Nem mesmo as crianças são preservadas nos conflitos pela terra, envolvendo, inclusive, o próprio poder público.

Os autores estão acostumados a reagirem diante da rede criminosa que envolve o poder público e privado, principalmente quando se trata de assediar as terras indígenas. Os Guarani e Tupiniquim, no estado do Espírito Santo, enfrentam uma empresa multinacional, que busca lhes retirar a terra para exploração extrativista de suas florestas. O maior poder da empresa nessa contenda é justamente a “associação entre os interesses privados e a esfera pública, tão usual em nossa história republicana”, que impacta nas decisões judiciais e no atendimento das políticas públicas executadas localmente (Povos Indígenas, 2006).

Nem mesmo quando os indígenas alcançam posições de poder, deixam de ser alvos desse conluio, pelo contrário, passam a ser perseguidos mais ainda, como nos relata o então vereador Agnaldo, do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe. Ele escreve uma carta para a Polícia Federal, solicitando escolta policial para que possa realizar a sua função de vereador, pois as constantes ameaças de morte, emboscadas e agressões verbais proferidas por colegas da Câmara Municipal e por fazendeiros locais o tornam “temeroso de perder a vida e de não poder exercer o meu mandato de forma livre e em segurança, dificultando assim a defesa que faço do meu povo” e do povo da cidade a qual governa (Agnaldo Pataxó Hã-Hã-Hãe, 2002).

Não posso deixar de destacar que também foram encontradas temáticas variadas, mas que não foram abordadas pela mesma quantidade de cartas que a terra, saúde, meio ambiente e educação. Desses esses temas, encontrei as discussões sobre o patrimônio genético e a biopirataria, o capitalismo imaterial, os direitos autorais e culturais, a literatura de autoria indígena e a juventude indígena. A juventude e as mulheres indígenas representaram uma mudança nas 106 cartas escritas entre 2007 e 2010. Antes desse período, jovens indígenas e as mulheres, escreviam cartas afirmando posições no interior de encontros maiores. As mulheres escreviam e assinavam cartas com o mesmo conteúdo da carta final do documento do povo, dos povos ou da organização, dos quais elas participavam. Não se tratava de mero endosso, pois as autoras também faziam questão de refletir sobre os temas apresentados e de argumentar sobre o impacto deles em suas vidas. No entanto, encontro, a partir de 2007, as primeiras cartas com conteúdo exclusivo sobre as autoras. As mulheres não só escrevem, mas escrevem sobre a condição de ser mulher indígena, suas demandas, sonhos e perspectivas, exigindo das autoridades públicas e dos brasileiros o respeito às suas visões de mundo.

As mulheres também passam a escrever sobre um tema até então pouco abordado: a violência que sofrem nas aldeias, demonstrando que as situações enfrentadas não serão mais silenciadas na arena pública, mas sim enfrentadas:

Repudiamos a violência contra as mulheres, que não é apenas física, mas também se dá por meio de palavras e é agravada pelo alcoolismo. Muitas mulheres sofrem ameaças; alguns homens exigem que elas se dediquem apenas à casa, atendendo a suas vontades e, por ciúme e com medo de que elas passem a concorrer com seu poder, criam dificuldades para que elas estudem, trabalhem e participem do movimento indígena (Mulheres Indígenas, 2010a).

Além de falarem de suas questões dentro e fora das aldeias, as mulheres passam a se organizar muito mais, com encontros anuais em diferentes povos, como os Pataxó e na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Esses encontros continuarão a crescer na próxima década, com diferentes manifestações promovidas por coletivos de mulheres em todo o país a partir de 2010.

No segundo mandato do Governo Lula, a avaliação dos povos indígenas se modifica. Logo em 2007, primeiro ano do segundo governo do Partido dos Trabalhadores, o sonho da campanha de 2002 é retomado na forma de esperar “do governo Luiz Inácio Lula da Silva, neste momento de instalação da Comissão Nacional de Política Indigenista, que revele uma nova qualidade na interlocução e relação com os povos e organizações indígenas, baseada no respeito e reconhecimento da nossa autonomia na construção do nosso futuro” (Acampamento Terra Livre, 2007). A avaliação modifica-se a partir do aumento da participação institucional dos povos indígenas – realização de Conferências, participação em conselhos e demais mecanismos consultivos e a burocracia representativa nomeada para cargos da burocracia intermediária, além da criação da Comissão Nacional de Política Indigenista, que seria um órgão consultivo do Ministério da Justiça, formado por representantes governamentais, dos povos indígenas e das organizações indigenistas – e na inclusão desse público nas políticas sociais de expansão do salário mínimo, Bolsa Família, Aposentadoria Especial e outras políticas que representaram uma mudança estrutural no combate à fome, à desigualdade social e no acesso a serviços públicos educacionais, de saúde, nutrição e lazer.

A avaliação presente nas 106 cartas escritas entre 2007 e 2010 reconhece os esforços do então Presidente em executar uma política indigenista que respeite os povos indígenas. O que impediria o mandatário máximo da nação de executar tal política seria o caráter colonial do Estado brasileiro, presente nas instituições – como a Justiça e o Congresso Nacional. Isso foi dito em 2008, quando o Acampamento Terra Livre escreve o seu documento final na forma de uma carta para o país. Mais de 800 líderes reconhecem que o “Governo tem feito esforços

significativos, mas continua submetido à pressão de interesses econômicos e políticos que sempre mandaram neste país” (2008). Mesmo diante da atuação do Governo Federal em diminuir as desigualdades étnicas no país, “o Estado brasileiro tem se mostrado incapaz de conviver e oferecer tratamento diferenciado aos nossos povos”, pois esse surge “da colonização europeia” e se desenvolve “sobre os territórios ocupados milenarmente por nossos povos e ancestrais” (Acampamento Terra Livre, 2008).

Avaliações como essa foram feitas em encontros e organizações que escreveram para falar de política, da conjuntura social e econômica do país e dos modos de atuação dos movimentos indígenas diante dessa realidade. No trecho abaixo, o Acampamento Terra Livre fala dessa regular atividade do movimento indígena de avaliar sua organização e sua relação com o Estado:

Depois de analisarmos a situação dos nossos direitos e da política indigenista nacional constatamos que continuamos a ser vítimas da discriminação, do preconceito e da intenção, explícita ou velada, de nos extinguir enquanto povos, com uma identidade diferenciada, fincada em espaços territoriais necessários para a nossa sobrevivência física e cultural, com organização social própria (2008).

Avaliação e ação se confundem, pois a própria reunião já é uma ação política, uma manifestação das lideranças para que ocorram políticas públicas e a garantia de direitos. No processo de agir, os povos também refletem, unindo corpo e mente, ação e reflexão a um só tempo.

Outra avaliação realizada nos encontros diz respeito ao caráter colonial do Estado e as aspirações dos povos indígenas em transformá-lo em um Estado, de fato, democrático e plural. Para o Acampamento Terra Livre, a Constituição de 1988, “reconhece o caráter multiétnico e pluricultural do Estado brasileiro”, mas a lacuna entre o discurso e o comportamento das pessoas será preenchida pela política, por atos como o próprio Acampamento, que buscam modificar as políticas públicas e os discursos no debate público que ainda veem os povos indígenas como inimigos da sociedade. O Acampamento assim nos diz:

Contra as falsas acusações de que atrapalhamos o projeto econômico em curso, afirmamos claramente que nós, povos indígenas, com base em nossas próprias histórias, valores e culturas, temos muito a contribuir com o desenvolvimento sustentável do país, na perspectiva da construção de uma sociedade justa e de um Estado verdadeiramente pluriétnico e democrático no Brasil (2008).

O projeto econômico em curso, como nos fala o Acampamento Terra Livre em sua carta, envolve os grandes projetos de desenvolvimento, como a Transposição do Rio São Francisco, criticada pela organização indígena APOINME. Ela considera que o Presidente tem militarizado a discussão sobre a Transposição ao usar as Forças de Segurança para conter as manifestações contrárias ao projeto (2007). Para os indígenas, o correto seria investir em um processo de revitalização do rio, com reflorestamento de áreas, diminuição de fazendas e grandes latifúndios que utilizam o rio de forma desigual, em vez de realizar mais um projeto de intervenção, como o foram as barragens e grandes projetos de irrigação para a pecuária e a monocultura agrícola, que favoreceram uma reduzida elite econômica, em detrimento da maioria da população, inclusive os povos indígenas.

As obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), carro chefe do governo em seu planejamento econômico, são constantemente questionadas pelos autores das cartas, principalmente pelos desproporcionais impactos gerados sobre os povos indígenas, com poucas e desiguais reparações. Sob o lema “desenvolvimento sim, mas a qualquer custo não!” os povos da Amazônia se reuniram para denunciar os impactos que as obras do PAC “poderão ter sobre o meio ambiente, a diversidade sociocultural e a biodiversidade, preservada até hoje pelos povos indígenas, comunidades tradicionais, ribeirinhos e quilombolas” (Lideranças Indígenas, 2007).

O discurso oficial, do Estado, falava na geração de empregos, energia e riquezas para serem distribuídas a partir dos bens gerados pelas grandes obras em terras indígenas, defendendo um aspecto crucial da justiça na contemporaneidade, o bem-estar social. Os povos indígenas contra-argumentam em dois sentidos. Numa visão relacional, acreditam que há uma tensão entre o bem-estar dos brasileiros e o bem-estar dos povos indígenas. O modelo de desenvolvimento econômico proposto, gerador de bem-estar, como propagado pelo governo, tem como consequências o “favorecimento do grande capital, do latifúndio, da agroindústria, das empreiteiras e de outros setores econômicos e financeiros, [...] ameaçando gravemente a nossa integridade física e cultural, a continuidade dos nossos povos” (Lideranças Indígenas, 2007).

Os autores defendem que não seria justo maximizar o ganho da maioria – a população brasileira –, em detrimento da minoria – os povos indígenas. No entanto, mesmo que aceitássemos, de acordo com o argumento utilitarista do Estado - de que a minoria deve abrir mão de sua preferência em prol dos desejos de bem-estar da maioria -, os autores das cartas argumentam que a resposta, no caso dos modelos de desenvolvimento econômico que impactam

terras indígenas, seria o de não roubar, mais uma vez, as terras indígenas, pois os ganhos do roubo seriam para uma minoria e não para as “massas empobrecidas e excluídas, com suas diferenças e especificidades socioculturais” (Lideranças Indígenas, 2007).

As cartas contam a história do país como a história da apropriação da riqueza gerada coletivamente por uma elite econômica que, desde o Império, resguarda privilégios que impedem a mobilidade social e aumenta a desigualdade social. Diante desse histórico, mesmo um governo progressista como o do Presidente Lula não seria capaz de reverter os ganhos de uma minoria, em detrimento das perdas da maioria. Os próprios indígenas, nesse caso, se colocam não como minoria política, mas como parte da maioria que será prejudicada para gerar riqueza somente para empresários, empreiteiros, grandes latifundiários e determinados políticos.

Outro argumento apresentado na mesma carta dos Povos da Amazônia, considera que o bem-estar não detém uma concepção exclusiva, como faz crer a propaganda governamental. Destruir novamente as terras indígenas para o aumento da atividade econômica pode gerar, ao contrário, diminuição dessa atividade, uma vez que as consequências serão sentidas nas mudanças climáticas, que impactam a saúde e a própria vida dos trabalhadores. Para os povos indígenas, “nossos territórios e as florestas conservadas em pé por nossos povos constituem hoje barreiras contra o desmatamento e a degradação ambiental, além de contribuírem significativamente para conter o aquecimento global, as mudanças climáticas, que hoje ameaçam a vida da humanidade e do planeta” (Lideranças Indígenas, 2007).

Os autores retomam o argumento utilitário sobre a justiça, mas revertendo-o. Os grandes empreendimentos do PAC não são mais justos por gerarem bem-estar, pelo contrário, são injustos por gerarem ameaça à vida coletiva. Para os povos indígenas, no momento de ameaça à vida é que o egoísmo individual deve abrir caminho para a solidariedade coletiva. O governo age de acordo com tal egoísmo, mas os povos indígenas vão além, buscando preservar suas terras também pela solidariedade em prol do coletivo brasileiro e humano (Lideranças Indígenas, 2007).

Nessa linha argumentativa, os povos consideram que garantir projetos econômicos alternativos aos empreendimentos que desmatam florestas e os retiram de seus territórios é fundamental para a construção do Estado democrático e para a preservação do meio ambiente. Alguns povos indígenas, dado o histórico de relação com o país e a falta de alternativas, acabam participando do modelo predatório de desenvolvimento econômico, mas sem deixar de criticar e buscar outras saídas para a aquisição de bens materiais. O líder Henrique Suruí, ao conversar

com o Presidente Lula, relata como seu povo busca outras formas de ganhar a vida que não passem mais pela exploração dos minérios em seu território:

Nós, os grupos indígenas da região, não temos alternativas sustentáveis de renda em nossas terras, muitas vezes cedendo à pressão de garimpeiros e madeireiros para sobreviver. Temos nos mantido unidos procurando formas de autonomia, através de nossas associações, para que possamos desenvolver projetos que garantam nossa sobrevivência, sem a necessidade de dilapidar nossas riquezas naturais.

Na ocasião do contato e nos anos posteriores [...] fomos incentivados a vender madeira e outros recursos naturais pela própria FUNAI. Ao ingressarmos na sociedade envolvente, tivemos que vestir roupas e nos calçar, nos acostumamos a consumir produtos que não achamos de graça em nossa floresta. Para isso, dependemos agora de dinheiro, o que não acontecia antes do contato. Apesar disso, nossas terras são as mais preservadas do planeta. As terras que estão aos nossos cuidados são as que garantirão o futuro das gerações. [...] Sabemos que o governo apoia projetos de manejo florestal em terras particulares, por que não apoiar em terras indígenas? Por que não nos ajudar a preservar mais ainda as nossas terras, oferecendo renda para as comunidades indígenas e garantindo a perpetuação de nossa fauna, flora e recursos naturais? (Suruí, 2007).

Henrique cita as relações com Estado e como este introduziu necessidades e práticas econômicas que levaram povos indígenas a explorar a terra de forma mais predatória. Mesmo assim, dada a relação desses povos com seus territórios, conseguiram preservar florestas e, agora, solicitam do Governo Federal incentivos para continuarem a conviver com o meio, mas sem agredi-lo como a economia capitalista tem feito. Projetos de manejo florestal e renda básica para não explorar os recursos naturais são duas alternativas apresentadas por Henrique Suruí. Acredito que a principal reflexão dessa liderança seja a de pensar e imaginar processos outros de relação com a terra, com as sociedades ao redor e com a economia.

Os Suruí partilham com outros povos da mesma concepção de que a terra faz parte da vida e do corpo dos indígenas. Em suas cartas, eles e elas defendem que essas outras formas de se relacionar com o território sejam respeitadas pelo Estado brasileiro. Os Guarani também apresentam esse laço pelo corpo quando dizem que “não vivemos sem a terra e a terra não vive sem o nosso povo, formamos um único corpo” (2007). Reunidos em grandes assembleias continentais, envolvendo diferentes países na América Latina, os Guarani consideram que a terra seja a explicação para a sua própria existência:

Para nosso povo não é possível esquecer que a terra é o suporte que sustenta toda natureza, toda vida, porque depois que Tupã fez a natureza percebeu que não tinha quem admirasse os rios, a mata e as montanhas. Foi daí que Tupã pensou e criou o Guarani para admirar toda a beleza que fez.

[...] Mas a maldade cruel faz o fogo da morte passar no corpo da terra, secando suas veias. O ardume do fogo torra sua pele. A mata chora e depois morre. O veneno intoxica. O lixo sufoca. A pisada do boi magoa o solo. O trator revira a terra (2007).

Os Guarani seriam a criação de um de seus deuses, Tupã, para que a natureza pudesse ser admirada. Os projetos de desenvolvimento nacional do Governo Federal, geradores de desmatamento florestal, contaminação e barragem de rios, retirada dos povos de suas terras, dentre outras consequências, geram o arder da pele, o choro e a morte, a intoxicação e a revirada da terra. Por isso, para impedir essas trágicas consequências, os povos, como os Kayapó, Panará e Yudja, dizem ao Presidente Lula que não aceitarão “construir essas usinas hidrelétricas que vão destruir nossos territórios, os nossos recursos naturais e a vida dos nossos povos” (2007).

A defesa dos territórios se acentua, principalmente pelo aumento da violência contra os indígenas, a fim de lhes retirar suas terras. No entanto, no segundo mandato presidencial de Luiz Inácio Lula da Silva, a violência contra os povos indígenas deixa de ser relacionada ao Governo Federal, pois as lideranças reconheceram o papel de determinadas políticas públicas que melhoraram a vida das pessoas nas aldeias, como o incremento das políticas sociais e o processo institucional de participação dos indígenas em conselhos e conferências. Isso não significou menos referência ao assunto violência, principalmente aos assassinatos de líderes. Por exemplo, os Truká denunciam a morte de suas lideranças no conflito de terras, assim como os Pataxó Hã-Hã-Hãe, que escrevem o histórico de guerra pelas terras e suas consequências para o povo:

Em 1940, o Instituto do Arrendamento de Terras Indígenas instituído pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) desconsiderando nossos direitos, passou a favorecer, com arrendamentos, os grandes fazendeiros de cacau e gado da região sul do Estado. Tais arrendamentos visavam, principalmente, a ocupação das terras pelos não-índios, e ocorreu de forma violenta, com espancamentos, perseguições e mortes dos que não concordavam em desocupar a área, fazendo com que fossem expulsos para as periferias das cidades vizinhas, fugindo a cada ataque dentro do próprio território e até para outros estados vivendo, muitos, em estado de mendicância. Não obstante, jamais abandonamos a nossa Mãe Terra, mas sim, apenas resistimos (Pataxó Hã-Hã-Hãe, 2008).

Anos após as expulsões, os poucos Pataxó Hã-Hã-Hãe que ficaram em sua área voltam a se reunir com os que migraram para outras cidades e estados do país. Comunicando-se por cartas, o povo realiza grandes retomadas de terra, denunciando a violência com a qual foram

expulsos e sua aspiração de ter o seu território novamente.⁴⁷ As retomadas iniciaram um novo ciclo de massacres, com muitas mortes. Segundo o povo, desde a década de 1980, praticamente todo ano uma liderança foi brutalmente assassinada. Não bastasse o ato de crueldade, o povo ainda convive com a impunidade da Justiça na investigação e punição dos criminosos:

Todas essas mortes, com exceção a de Galdino (devido à grande repercussão na mídia), não foram elucidadas por parte das autoridades. Os suspeitos nunca foram intimados e muito menos processados ou condenados, apesar dos fortes indícios apontarem claramente os autores. A sensação que temos é que estamos a 508 anos atrás, quando o extermínio era claro e nada se fazia porque diziam que não éramos humanos. Depois de tantos séculos, as atrocidades continuam e praticamente nada é feito para punir os exterminadores (2008).

O assassinato de Galdino Pataxó Hã-Hã-Hãe é denunciado como fruto de uma sociedade e de um Estado coloniais, cuja injustiça praticada contra os povos indígenas é histórica e estrutural. Galdino Jesus dos Santos foi assassinado na madrugada do dia 20 de abril de 1997, por cinco jovens oriundos da classe média da cidade de Brasília, capital do país, que lhe atearam fogo.

Foi essa tragédia que tornou Galdino conhecido no mundo dos brancos como o “índio” que foi queimado vivo; foi essa tragédia que também fez o “índio” retornar, no final da década de 1990, ao discurso midiático dos brancos. Nesse caso, a condição do retorno foi pela morte trágica, como um fim em si, motivo de comoção e lamento. Para nós, indígenas, entendemos a comoção e o lamento, mas para além disso, há outras nomenclaturas possíveis que podem renomear Galdino, não apenas como “o índio morto pelo branco”, mas como corpo vivo, coletivo, constituinte do histórico cenário das lutas dos povos indígenas no Brasil, e agenciador do seu porvir. A irmã de Galdino nos conta em sua carta que a violência contra seu povo continuou implacável. Quase 10 anos após o assassinato de seu irmão, ela disse que “ao tentar regressar na nossa área de retomada com os anciãos, fomos recebidos à bala por pistoleiros pagos pelos fazendeiros que tomaram conta de nossas terras” (Yranawy, 2006).

Os Pataxó Hã-Hã-Hãe continuam a denunciar a invasão de suas terras até os dias de hoje, mesmo após o Supremo Tribunal Federal ter legitimado, em decisão da corte, a posse do território pelo povo, em 2012. Enquanto os Hã-Hã-Hãe escreveram muitas cartas sobre a impunidade dos assassinatos de suas lideranças na luta pela terra, eles apontavam que o único caso com resolução havia sido o de Galdino, graças à projeção na mídia. Mesmo neste único

⁴⁷ Agradeço à professora doutora Jurema Machado de Andrade Souza, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, pelas análises sobre como os Pataxó Hã-Hã-Hãe se comunicaram por cartas para manter vínculos políticos e familiares, mas principalmente para organizar as retomadas de seu território.

caso, o povo experimentou mais uma vez a injustiça estrutural como forma de relação do Estado brasileiro com os povos indígenas. Todos os assassinos de Galdino, atualmente, são servidores públicos, portanto, agentes do Estado. Numa clara demonstração do escárnio da forma com a qual o Estado brasileiro concebe sua relação com os povos indígenas, um dos assassinos, no dia 19 de abril, foi promovido em sua função no Senado Federal (Motoryn, 2023). Os Hã-Hã-Hãe continuam a lutar por justiça; seus assassinos são promovidos pelo Estado.

As ações de violência do Estado focaram principalmente sobre a criminalização das lideranças indígenas. Processos de retomadas de territórios eram interpretados como procedimentos criminosos de invasão de propriedade privada, formação de quadrilha, sequestro e tentativa de homicídio. As vítimas, no racismo estrutural do Estado brasileiro, são normalizadas como as perpetradoras do crime. A principal denúncia contra a criminalização das lideranças foi sobre a prisão do líder cacique Babau, do povo Tupinambá da Serra do Padeiro.

A APIB escreveu diversas cartas, assim como a APOIME e o povo Tupinambá da Serra do Padeiro, denunciando o verdadeiro crime perpetrado: a prisão ilegal de uma liderança que defendia a Constituição e, por isso, foi preso. A APIB (2010) nos fala, em carta de 12 de março de 2010, que Babau foi “vítima da criminalização de lideranças, cujo único delito é defender os direitos de seus povos, principalmente o direito à terra.” Até a prisão do cacique foi considerada ilegal, pois não seguiu os procedimentos relacionados à forma como qualquer pessoa pode ser presa no Brasil, envolvendo, neste caso, um ato feito pelas próprias forças de segurança, mas contra a lei:

De acordo com os familiares do líder indígena, os policiais, fortemente armados e sem identificação visível, invadiram a aldeia, por volta das 2h30, e após agredirem e sedarem o Cacique, levaram-no para local desconhecido sem nem ao menos revelar a natureza das acusações. Somente após se dirigirem à sede da Polícia Federal em Ilhéus é que os parentes do Cacique Babau souberam que ele estava preso no local, porém sem direito a visita (APIB, 2010).

Os mesmos Poderes que realizaram a prisão – policiais, juízes e fazendeiros – começaram uma campanha que levou ao cárcere mulheres lactantes e lideranças jovens do povo, numa clara tentativa de desmobilizar as ações de retomada. Os Tupinambá da Serra do Padeiro escreveram para os desembargadores, solicitando a soltura de seus líderes, justificando que o Cacique Babau e demais lideranças Tupinambá não eram indivíduos violentos e

perigosos, buscando somente “a demarcação da terra que tradicionalmente ocupam conforme previsto na Constituição Federal” (Tupinambá, 2010).

O cacique Babau não foi um caso único descrito nas cartas. Ele foi um símbolo das muitas prisões arbitrárias de lideranças que buscaram na desobediência civil o direito de viver em suas terras. Da prisão, muitas lideranças escreveram, não para pedir perdão ou desculpas, mas para falar da sua força e da sua fragilidade, temerosos por suas vidas e pela situação na qual se encontravam, convictos de suas atitudes. Paradoxalmente, consideravam que foram presos por cumprirem a lei, por retomarem seus territórios, por terem eles próprios demarcado terras cuja responsabilidade pela demarcação seria do Estado. Foi do cárcere que Agnaldo, do povo Xucuru, nos afirmou suas certezas como líder indígena, escrevendo da prisão, na qual tentava resistir com dignidade, como fez seu povo durante 507 anos (Agnaldo Xucuru, 2008).

As ações de desobediência civil ocorreram num contexto de forte pressão e assédio contra as terras dos povos indígenas. Mais uma vez o Estado descumpria os acordos firmados com os povos e buscava retirá-los de suas terras para gerar grandes empreendimentos. O principal deles, que começava a ser gerado, após ter sido pensado na ditadura militar, foi o da Hidrelétrica de Belo Monte. O plano de construção envolvia implantar uma usina hidrelétrica na bacia do rio Xingu, no Estado do Pará, impactando a vida cultura, econômica e política dos povos indígenas da região, que prontamente soltaram seu grito de guerra contra a proposta:

vimos manifestar o nosso repúdio a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no Rio Xingu e apoiar o Movimento dos Povos Indígenas do Mato Grosso e Pará contra esse empreendimento. [...]

Exigimos respeito à vida e aos direitos humanos das pessoas que vivem na região do Rio Xingu, **NÃO ABRIREMOS MÃO DE LUTAR CONTRA A CONSTRUÇÃO DA USINA** (Lideranças Indígenas, 2009, grifo do autor).

Povos Indígenas Mebengôkre (Kayapó), Xavante, Yudjá (Juruna), Kawaiwete (Kaiabi), Kisêdjê (Suiá), Kamaiurá, Kuikuro, Ikpeng, Panará, Natukua, Tapayuna, Yawalapiti, Waurá, Mehinaku e Trumai dizem **NÃO A BELO MONTE** (Povos do Xingu, 2009, grifo do autor).

O contundente “não” dos povos indígenas ao principal projeto de infraestrutura do Governo Lula, envolvendo o Plano de Aceleração do Crescimento – PAC, gerido pela então ministra Dilma Rousseff, futura Presidenta, foi respondido, em todo o país, com o aumento da criminalização dos povos indígenas e diminuição de sua liberdade de viver em suas terras. Parte da estratégia de diminuir os direitos indígenas envolvia a difamação pública desses povos, que prontamente escreveram cartas repudiando entrevistas de Presidentes da Funai, nas quais falava-se abertamente no mote da ditadura militar de existir muita terra para poucos indígenas,

reportagens que diziam serem as mães indígenas assassinas de seus filhos e de muitas reportagens que abordavam as terras como demandas sem fundamentos dos povos indígenas, pois não gerariam produção econômica para o país. As mulheres indígenas perceberam essas estratégias e indagaram em uma carta sobre os propósitos de tais informações no debate público, envolvendo suas terras: “Não seriam razões escusas de jogar a população brasileira contra os povos indígenas para buscar aprovação pelo Congresso Nacional brasileiro de leis nefastas aos povos indígenas?” (Mulheres Indígenas, 2010b).

Campanhas de desinformação como as questionadas pelas mulheres indígenas partilhavam do colonialismo como estrutura, normalizando a relação com os povos indígenas a partir da exploração de suas terras e de suas vidas. A presença requerida por esses povos nas comunidades políticas nacionais continuará ainda por muito tempo, pois não há indícios na estrutura estatal de que sejam considerados como parte dessas comunidades, como cidadãos ou como partícipe da arena política, como nos falam os Guarani:

Nós, povos indígenas, temos vivido nessas terras desde tempos imemoriais, antes do estabelecimento dos Estados Modernos.

[...] Repudiamos que a política de desenvolvimento se encaminhe somente para a geração de ambições econômicas, pondo em grave perigo os territórios indígenas, através de projetos de exploração de recursos naturais, incluindo atividades petrolíferas, mineratórias, represas para hidrelétricas, concessões para desmatamento florestal, turismo e a venda dos nossos territórios que afetam não somente aos povos indígenas, mas também, de maneira geral, toda a sociedade.

[...] Afirmamos que as nações e os povos indígenas da América Latina germinam a semente de uma civilização alternativa para a humanidade (Povos Indígenas da América Latina, 2007, tradução nossa).⁴⁸

Como abordarei na próxima seção, o caráter colonial do Estado é um dos principais diagnósticos dos povos indígenas que, a partir dessa avaliação, criaram e recriam estratégias de relação com o paradoxal fenômeno da participação em democracias com formação e herança colonial.

⁴⁸ No original: Que los pueblos indígenas hemos vivido en estas tierras desde tiempos inmemorables, antes del establecimiento de los Estados modernos [...] Repudiamos que la política de desarrollo se encamine solo a la generación de ganancias económicas, poniendo en grave peligro los territorios indígenas a través de proyectos de explotación de recursos naturales incluyendo actividades petroleras, mineras, represas hidroeléctricas, las concesiones forestales, venta de servicios ambientales, turismo, y la venta de nuestros territorios, que afectan no sólo a los pueblos indígenas sino de manera general a toda la sociedad.[...] Afirmamos que en las naciones y pueblos indígenas de América Latina germina la semilla de una civilización alternativa para la humanidad.

3.2 O caráter colonial do Estado: as cartas para a Presidenta Dilma Rousseff (2011 – 2015)

O Brasil vivia sob uma ditadura militar quando foram traçados os primeiros planos para construir uma usina hidrelétrica no rio Xingu. Essa área é conhecida por sua densa biodiversidade e por ser a casa de muitos povos indígenas, ribeirinhos e comunidades que aprenderam a viver no e do rio. Durante o governo Lula, o projeto da usina de Belo Monte foi resgatado dos planos da ditadura e começou a ser implementado. A sucessora de Lula, Dilma Rousseff, a primeira Presidenta eleita no país, iniciou as obras desse empreendimento. A inauguração da usina coube ao Presidente de extrema-direita, Jair Bolsonaro.

As consequências de Belo Monte foram catastróficas: todo o ecossistema da região foi alterado, peixes desapareceram, os lugares sagrados deixaram de existir e as cidades onde as obras foram realizadas enfrentaram, e ainda enfrentam, um aumento da desigualdade social, da pobreza e da violência. Os povos indígenas escreveram muitas cartas sobre essas possíveis consequências, mas não foram ouvidos, nem mesmo nos governos do Partido dos Trabalhadores.

Com a construção de Belo Monte, vivemos uma história que abarca desde uma ditadura até dois governos democráticos de centro-esquerda, culminando em um governo de extrema-direita. É importante ressaltar que todos esses regimes, sem exceção, desapropriaram terras indígenas em prol de uma visão de desenvolvimento econômico que desconsidera os acordos estabelecidos com as comunidades indígenas e não reconhece sua legítima posse sobre esses territórios. O que explica governos com tão diferentes orientações políticas frequentemente adotarem visões semelhantes em relação às terras indígenas? Como resposta, nas 264 cartas escritas entre 2011 e 2015, os autores e autoras nos falam sobre a persistente estrutura colonial do Estado brasileiro, que continuou promovendo violência, morte e roubo das terras, mesmo sob um governo democrático.

Nos anos 2000, a maior parte dessas cartas é difundida digitalmente, uma vez que a internet se popularizou como a principal forma de comunicação entre os indígenas a partir dos anos 2010. Por meio de e-mails, redes sociais, blogs e sites, aplicativos de mensagens e outros diferentes tipos de softwares, podia-se escrever cartas públicas endereçadas para os brasileiros, às autoridades, e até mesmo para interlocutores indeterminados, com um alcance global. Nesse período, as organizações se tornaram o coração das mobilizações políticas. Sintomático disso, autores conhecidos, como Davi Yanomami, passaram a escrever na qualidade de representantes

de organizações, fortalecendo o diálogo por meio de coletivos. Davi, especificamente, passa a assinar as correspondências da Hutukara Associação Yanomami.

Nessas missivas, os destinatários, em sua maioria, formam dois grupos, ambos passíveis de serem reunidos em um só conjunto, o do Brasil destinatário. No primeiro grupo, encontramos as autoridades públicas, como Ministros e Ministras, o Congresso Nacional, Juízes e, principalmente, a Presidenta Dilma Rousseff. No segundo grupo, encontramos outra parte da esfera pública, que não está institucionalizada na figura de uma autoridade, mas representa o Brasil em sua forma mais ampla e indeterminada: brasileiros, sociedade brasileira, mundo, parceiros e parceiras. Em ambos os casos, os indígenas escrevem para o debate público, direcionando-se à comunidade brasileira imaginada, quer sob a face de sua institucionalidade, ou seja, o governo, quer sob sua forma não especificada, abrangendo o público em geral.

Participar do debate público é um dos principais objetivos descritos nas cartas, que buscam difundir pensamentos, situações, demandas e sentimentos dos povos indígenas em sua relação com o Brasil. Em 2011, identifiquei a mesma justificativa, porém apresentada em duas abordagens distintas na narrativa dos autores. Por um lado, encontro um formato mais formal e burocrático, assemelhando-se a um ofício. Nesse contexto, os autores se apresentam, contextualizam o encontro que levou à elaboração do documento e organizam seus argumentos de maneira enumerada por parágrafos, culminando em uma conclusão. Por outro lado, a segunda abordagem assume a forma de uma narrativa, muitas vezes compartilhada por diversos povos ou enraizada na cosmogonia específica de uma comunidade. Este formato é utilizado para abordar um tópico e apresentar argumentos em seu favor.

O povo Munduruku, por exemplo, escreve para o governo brasileiro para expressar seu sentimento de revolta diante do tratamento dispensado pelas autoridades públicas. Eles narram como todas as principais cidades do estado do Pará têm presença em sua cosmologia, destacando suas realizações antes do atual Brasil surgir. Contudo, agora, o governo persiste em retirá-los de suas terras. O povo Munduruku sugere que o processo de roubo de suas terras não ocorrerá de forma pacífica e, ao narrar suas numerosas guerras, cria uma imagem vívida de sua força e determinação:

Nos tempos passados, nós, Munduruku, éramos temidos devido à fama da arte de guerrear em bandos e usávamos estratégias para atacar os nossos inimigos. Não desistíamos tão facilmente de perseguir os nossos inimigos e os nossos troféus eram a cabeça humana, que simbolizava o poder. Dificilmente, nós, Munduruku, em uma expedição de guerra perdíamos um guerreiro sequer na batalha (2013).

Para os Munduruku, as formas de guerra são outras, assim como os inimigos, mas a sede por guerrear por aquilo que é justo – no caso, a posse de suas terras -, permanece. Imagens das suas lutas foram incorporadas à redação das cartas que se opunham à construção de Belo Monte. Uma evidência disso pode ser encontrada na fotografia⁴⁹ incluída em uma das dez cartas que abordavam a ocupação do canteiro de obras da Usina:

Figura 18 – Foto dos Munduruku na Ocupação do Canteiro de Obras da Hidrelétrica de Belo Monte.



Fonte: Munduruku (2013).

Nela, um guerreiro do povo posiciona-se em guarda diante de agentes das Forças de Segurança, encarregados de retirar os manifestantes do canteiro de obras. Registrar por fotografias os acontecimentos vividos e anexá-los às cartas era mais um modo de criar toda uma documentação sobre os enfrentamentos diários contra o Estado. Na luta entre o Estado, que protege o empreendimento público-privado em detrimento das terras indígenas, e as populações originárias, a maior parte do aparato midiático e político se posicionou contra os direitos constitucionais dos povos indígenas. Diante dessa demonstração de força física e simbólica, muitas cartas evocam a imagem da guerra do país contra seu próprio povo. Será a imagem da guerra a experiência fundamental da relação entre os povos e o Brasil?

⁴⁹ Não posso deixar de referenciar que muitas cartas utilizam imagens em seu corpo ou em anexos para aprofundar, ilustrar e reelaborar os argumentos escritos. Infelizmente, devido ao escopo da pesquisa, não pude acrescentar a análise dessas imagens, que elaboram, em conjunto com a escrita, as formas dos povos indígenas argumentarem e narrarem seus modos de viver e morrer no Brasil.

A imagem da guerra foi evocada para discutir o governo de Dilma Rousseff, que assumiu a presidência em 1º de janeiro de 2011 - a única mulher a liderar o país em toda a história republicana brasileira. Seu governo começou com desgastes anteriores na relação com os povos indígenas, que se aprofundaram ao longo de seus mandatos. Isso porque a Presidenta fora ministra no governo anterior, tornando-se o rosto e a gestora dos empreendimentos públicos em terras indígenas, como o PAC – Programa de Aceleração do Crescimento.

Os povos mais diretamente prejudicados pelo programa, Kayabi, Apiaká e Munduruku, romperam com a presidência e decidiram não mais participar de reuniões com representantes governamentais, devido ao anúncio da construção de uma série de usinas hidrelétricas e barragens em seus rios. Entre os impactos previstos, estava a diminuição da biodiversidade na floresta amazônica, a mortandade de peixes e o rompimento dos acordos entre Estado e os povos indígenas, em desrespeito à Constituição da 1988.

Em carta enviada à Presidenta, os três povos citaram que as hidrelétricas seriam construídas em locais sagrados, onde vivem “a Mãe dos Peixes e outros espíritos de nossos antepassados – um lugar onde não se deve mexer” (2011). Desse modo as obras violariam: “o direito à memória, à nossa cultura material, ao Patrimônio histórico e arqueológico Kayabi, além de ser crime contra o sentimento religioso e contra o respeito aos mortos” (Kayabi; Apiaká; Munduruku, 2011). Tais argumentos soaram estranhos ao governo, uma vez que este utiliza a lógica da justiça segundo a perspectiva utilitarista (Sandel, 2009),⁵⁰ argumentando que seria justo limitar os direitos dos povos indígenas, pois os empreendimentos gerariam riqueza para a maioria da população. Os Kayabi, Munduruku e Apiaká opuseram-se à ideia, enfatizando que, independentemente dos benefícios para a maioria da população, sua métrica de avaliação difere ao definir quem pode ser considerado a maioria ou a minoria política no Brasil. Eles questionam: “O que diria o homem branco se construíssemos nossas aldeias em cima de suas propriedades, santuários e cemitérios?” (Kayabi; Apiaká; Munduruku, 2011).

Essas e outras denúncias nas correspondências indígenas caracterizam o aspecto fundamental da relação com o Brasil: o colonialismo, principalmente do Estado. O colonialismo não é apenas um fenômeno do passado, circunscrito ao período de dominação dos europeus, mas sim a forma com a qual o Brasil – desde o período colonial até a República – se relaciona com os povos indígenas. O comportamento dos brasileiros e as instituições são denunciados

⁵⁰ Tratei dessa visão sobre a justiça no capítulo 2, analisando a concepção difundida por diferentes governantes de que empreendimentos em territórios indígenas seriam justos por garantir o bem-estar material da população como um todo, mesmo que isso implicasse o sacrifício do bem-estar dos povos indígenas.

como coloniais, especialmente ao criar essa figura do indígena como empecilho ao desenvolvimento do país, justificando assim a invasão de suas terras.

Os Guarani-Kaiowá, reunidos em sua principal manifestação, a Aty Guassu, apresentam uma das reflexões mais refinadas sobre o fenômeno da transmutação do colonialismo, que se torna um princípio da relação com os povos indígenas em diferentes momentos da história do Brasil. Em carta de 2015 para Dilma, eles dizem:

Entre nós, Guarani e Kaiowá, em nossas lendas antigas, falamos de homens que se transformam em outros homens, mulheres em outras mulheres ou até humanos que se transformam em animais. Estes seres se transformam no outro, mas continuam sendo os mesmos seres, nas mesmas almas. Assim temos visto as autoridades brasileiras: o terno se transforma na farda, a mesma farda da ditadura militar, a farda se transforma no chapéu e no cinto do fazendeiro e assim seres diferentes que são na política o mesmo ser, esmagam nosso direito. Hoje a caneta de um juiz tem o peso do pau de arara, da arma que nos atira para matar e até mesmo da voz rude do despejo de nossas comunidades pela polícia. Hoje a caneta é igual a espada, é um veneno para nós (Aty Guassu, 2015).

Os Kaiowá denunciam o colonialismo como o elemento que articula as instituições estatais e as elites econômicas, principalmente para retirar suas terras. A relação entre o Brasil e os povos indígenas é fundamentada na criação de um divisor artificial, mas presente nos imaginários coletivos do país, entre um “nós” e um “eles”. Durante a ditadura, o discurso mais recorrente era o de integração. A ideia era que, enquanto os indígenas não fossem semelhantes aos brasileiros, seriam considerados como um “eles”, com o objetivo de serem integrados para se tornar um “nós”. Não havia desejo de convivência ou de uma relação igualitária, mas sim a vontade de exercer poder sobre o diferente, sobre um Outro. Esse Outro desestabilizava as concepções de um “nós” dos brasileiros ao destacar diferenças no interior de um grupo que buscava se compreender como homogêneo.

Essa divisão “nós”/“eles” diz muito sobre a necessidade dos inimigos dos povos indígenas em rotulá-los como seres inferiores, como um tipo de não gente. No entanto, essa distinção diz mais sobre que a cria – o homem branco nas instituições estatais – do que sobre aqueles que estão sendo diferenciados, ou seja, nós, os povos indígenas. A tentativa de nos declarar como selvagem, inferiores e por meio de outros marcadores de hierarquia, simplesmente por que não correspondermos à visão do que seria um civilizado, é uma estratégia para justificar o controle e o domínio sobre nossas terras.

A diferenciação entre pessoas em classificações hierárquicas, que é o cerne do racismo, é um constructo social. Em outras palavras, é algo criado por nossas relações no interior de uma

sociedade, nas quais as redes de significado classificam as pessoas de acordo com determinadas características, como dinheiro, status, posição social ou a cor da pele. Não há sentido lógico, científico ou moral para nos definirmos em torno de raças, mas a classificação ocorre por justificativas relacionados ao poder, principalmente, ao poder de controlar outras pessoas. Criar uma divisão e vendê-la no âmbito público – como a diferença entre selvagens e civilizados, entre o desenvolvimento econômico e o uso próprio da terra que os indígenas fazem – é uma forma de distinção que serve para justificar o controle sobre aqueles definidos como diferentes, como um Outro social.

Para a escritora Tony Morrison (2019), esse controle, exercido com base nas diferenciações criadas, precisa ser constantemente atualizado e exacerbado em suas práticas de crueldade. Quanto mais cruel e quanto mais se insiste na distinção, mais protegido estará o criador da diferenciação. O argumento de que as terras indígenas devem deixar de ser indígenas para participarem do desenvolvimento econômico gira em torno da falsa proteção e civilização prometida aos indígenas. Caso o Estado e seus agentes respeitassem as terras indígenas, reconhecendo a cidadania desses povos, não haveria empreendimentos em suas terras, como as epístolas afirmam. Manter a distinção entre civilização e barbárie, entre desenvolvimento e povos indígenas como empecilho a esse desenvolvimento, sustenta uma ordem discursiva que concede ao Estado a legitimidade no debate público de controlar, administrar e exercer poder sobre os povos indígenas.

Mesmo com diferenças significativas, as justificativas da ditadura sobre o desenvolvimento econômico encontram eco nas argumentações dos governos democráticos: os empreendimentos nas terras indígenas e suas desastrosas consequências seriam para o bem desses mesmos povos, que poderiam acessar, finalmente, as benesses da economia capitalista. Os agentes, tanto estatais quanto privados, que causam mortes nos territórios têm consciência de sua inferioridade moral, têm consciência da mácula que carregam ao assassinar uma pessoa com base em justificativas tão frágeis. No entanto, despojar a humanidade daqueles que são assassinados, com base em argumentos de civilidade, serve para legitimar o controle sobre as terras indígenas. Assim, atos desumanos são cometidos, mas justificados como formas de civilizar essas populações.

A desumanização torna-se evidente na apatia com a qual o discurso público brasileiro lida com a trágica morte de indivíduos indígenas. Os crimes cometidos contra os povos indígenas frequentemente não são devidamente investigados ou, quando o são, as punições aplicadas são insuficientes. Esse padrão de impunidade não apenas perpetua a injustiça, mas

também sinaliza uma falha sistêmica em nosso sistema legal e de justiça. A falta de responsabilização cria um ambiente onde a violência e os abusos podem prosperar impunemente, minando ainda mais a confiança das comunidades indígenas no Estado e na sociedade em geral. Raras vezes esses crimes geram comoção social que se reverta em ação coletiva. O corpo indígena não tem valor social no Brasil. Não recebe o choro, as homenagens e o reconhecimento do Estado. Não há luto, investigação contra os perpetradores dos crimes e sua punição.

Ainda assim, mesmo diante da indiferença na sociedade brasileira, os povos não desistem de denunciar em suas cartas públicas os atos de violência e os assassinatos, como na descrição da morte de Nísio Gomes:

Por volta das seis horas chegaram os pistoleiros. Os homens entraram em fila já chamando pelo Nísio. Eles falavam: segura o Nísio! Segura o Nísio! Quando Nísio é visto, recebe o primeiro tiro na garganta e com isso seu corpo começou a tremer. Em seguida, levou mais um tiro no peito e na perna. O neto pequeno de Nísio viu o avô no chão e correu para agarrar o avô. Com isso um pistoleiro veio e começou a bater no rosto de Nísio com a arma. Chutaram o corpo de Nísio para ver se ele estava morto e ainda deram mais um tiro para garantir que a liderança estava morta. Ergueram o corpo dele e jogaram na caçamba da caminhonete, levando o corpo dele embora. Nós estamos aqui reunidos para pedir união e justiça neste momento. Afinal, o que é o índio para a sociedade brasileira? [...] Nós podemos dizer que o estado, os políticos e a sociedade são cúmplices dessa violência quando eles não falam nada, quando não fazem nada para isso mudar (Guarani Kaiowá, 2011).

Os povos perguntam, diante de tantas atrocidades, se há luto fora das aldeias quando uma liderança como Nísio Gomes é assassinada na frente de seu neto. Da mesma forma, os Kaingang indagaram se alguém chorou fora de suas terras quando Vitor, de apenas dois anos, foi degolado na frente de sua mãe, morrendo na hora.⁵¹ Nas cartas indígenas, não faltam questionamentos sobre o motivo pelo qual tantos assassinatos ocorrem, enquanto a sociedade brasileira observa de longe, em silêncio.

As mães Terenas cobram o direito ao luto social em sua carta. Elas conversam com a “mãe da nação”, a Presidenta Dilma, para que o país deixe de ser o algoz dos povos indígenas e passe a reconhecê-los como gente:

⁵¹ Vítor Pinto Kaingang, de apenas dois anos, foi assassinado no colo de sua mãe na rodoviária de Imbituba, no estado de Santa Catarina (CIMI, 2016).

Exma. Sra. Mãe da Nação Brasileira – Dilma Rousseff,

Nós mães Indígenas Terenas de Mato Grosso do Sul, parentes do indígena assassinado Oziel Gabriel e mães dos demais Guerreiros Terenas, que neste momento histórico arriscam suas vidas nas retomadas de nossas terras, sentindo-se impotentes diante da gravidade da situação e temendo novas mortes entre nossos filhos, viemos através da presente carta falar diretamente à mãe da nação. Mãe que tem o dever de cuidar de todos os filhos, pobres e ricos, índios e não índios; porém, estamos assistindo nossos filhos serem massacrados pelas forças públicas comandadas por essa mesma mãe da nação. Ao invés de nos proteger ela fecha os olhos para não enxergar nosso sofrimento e tapa os ouvidos para não escutar nossos gritos de dor e lamentos, se negando a resolver a questão e sequer se solidariza com a causa indígena ou se sensibiliza com a matança do nosso povo em nosso Estado. Que mãe é essa que aconchega os fortes e assassina os fracos?

Hoje estamos de luto pela vida do nosso filho Oziel e temerosas por nós e todos os nossos outros filhos que neste momento cumprem seu dever como Guerreiros Terenas. Esse dever ancestral deve ser honrado não só por nós, mas pela senhora, mãe da nação, que comanda o governo brasileiro e que não demonstra real interesse por nossa situação. Todas nós Mães Terenas, diferentemente da mãe da nação, sofremos de maneira indescritível com a morte de Oziel e nas palavras de nossa anciã naty senó (mulher forte): “Mãe branca não é igual a mãe indígena? Não tem sentimentos? Quando sabemos que nosso filho quer agredir alguém nós os aconselhamos e corrigimos, dizemos: Não faça isso porque não é bom! Será que a mãe branca não é assim? Não tem sentimento como a gente tem?” Esperamos que a senhora mãe da nação se sensibilize com o sofrimento de seus filhos e filhas e resolva a questão antes que mais sangue seja derramado, pois é a única com esse poder em mãos.

Tristes, mas esperançosas,

Mães Terenas de Mato Grosso do Sul.

Art. 14-2 da Convenção 169, escrito em Terena: “Eneponehiko nâti, kónoko ápeyea hó e, motôvati opósikea kixoaku iyúseyea ra poké’exa kopé noti óvoku nókone e pó’oxo kónokoa kóhiyanayea ne diréitu na enepó’oxo namúkopea ne poké’exa” (Mães Terena, 2013).

Os Terena insistem em ter justiça pelos seus. Enviaem cartas e ingressam no sistema formal de justiça com pedidos de investigação e punição para os assassinos de seus líderes. Eles enfrentam um princípio de organização da relação com o Brasil, muito mais profundo do que um ato isolado; pois a violência contra esse povo é operada pela desumanização com a qual o país trata todos os povos indígenas. Ilustrativo disso foi o chamado “Leilão da Resistência”, formado por fazendeiros e fazendeiras do Mato Grosso do Sul, inclusive, por deputados e senadores, que vendiam terras e parte de seu rebanho para formar milícias, cujo objetivo era o de amedrontar, violentar, traumatizar e assassinar povos indígenas.

Para impedir a realização desse ato de violência, os Terena e os Guarani Kaiowá iniciaram um processo judicial, justificando nos seguintes termos a sua solicitação:

O Conselho do Povo Terena e Conselho Aty Guasu Guarani e Kaiowá insurgiram-se contra o “Leilão da Resistência” e conseguimos uma liminar favorável que suspendeu este instrumento financiador do genocídio. [...]

Nosso estado registra o maior índice de lideranças indígenas mortas em contexto de conflito fundiário. Na maioria dos casos, há envolvimento direto das ditas empresas de segurança privada (estas que os ruralistas pretendem financiar com o dinheiro do leilão) ou serviço de pistolagem ilegal. Citamos alguns de nossos mortos:

- Cacique Marcos Veron, 72 anos, assassinado [...]
- Dorival Benites, 36 anos, assassinado [...]
- Dorvalino Rocha, 39 anos, assassinado [...]
- Xurite Lopes, 73 anos, assassinada [...]
- Ortiz Lopes, 46 anos, assassinado [...]
- Oswaldo Lopes, assassinado [...]
- Genivaldo Vera e Rolindo Vera, assassinados [...]
- Teodoro Ricarde, assissanado [...]
- Nísio Gomes, assassinado [...]
- Oziel Gabriel, assassinado [...].

A utilização de “milícias” para matar índio não é novidade nem invenção de nossas lideranças. Isto sempre existiu neste estado. A única diferença é que agora resolveram declarar isso publicamente (Terena, 2013).

As violências são tantas que mesmo em um governo de centro-esquerda, considerado como aliado dos povos indígenas, os Kaiowá indagam sobre como o Brasil compreende os povos indígenas. Seriam realmente considerados como gente por este país? Os próprios Guarani expressam seu desamparo diante da injustiça que sofrem, declarando seu suicídio coletivo como resposta ao Estado:

08 de outubro de 2012.

Nós, (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante de da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS [...]

A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós.

[...] por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui.

[...] Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui (2012).

Na mais famosa carta pública escrita por povos indígenas, os Guarani-Kaiowá denunciam o roubo de suas terras e a legitimidade que o Estado confere ao roubo. Após sua carta, as pessoas iniciaram nas redes sociais a campanha “somos todos Kaiowá”, colocando o nome do povo no perfil do usuário da rede. Apesar de ter gerado considerável comoção que tenha gerado, pouca mudança efetiva ocorreu no dia a dia desse povo. Os Guarani-Kaiowá têm

inimigos com muito poder no sistema político, que foi montado com base em concepções contrárias a posse dos territórios nas mãos dos indígenas, em concepções de inferiorização, com o objetivo de mantê-los sobre controle; o que evidencia as características coloniais do sistema político brasileiro contemporâneo.

Um dos grupos que mais assediam as terras indígenas, os empresários do agronegócio, viu seu poder de influência sobre o sistema político aumentar durante os governos Lula e Dilma, principalmente com o avanço do preço das commodities, durante as décadas de 2000 e 2010. Esses empresários se tornaram um dos grupos econômicos mais importantes do país, com extensa influência sobre o Congresso Nacional e, por consequência, sobre a negociação entre a Presidenta e o Poder Legislativo. Outro grupo empresarial com considerável influência sobre o governo foi o das empreiteiras, cuja ascendência sobre o sistema político remonta a décadas. Como essa coalizão entre o poder público e o poder privado tratou as terras indígenas e sobre quais justificativas?

Encontrei como resposta nas cartas um assédio constante desses grupos sobre os territórios indígenas, com a justificativa baseada na inferiorização dos povos originários. Afirma-se frequentemente que as ações públicas e privadas gerariam emprego, renda e riqueza a ser compartilhada com os brasileiros e brasileiras a partir da exploração dos territórios, retornando ao discurso mencionado anteriormente, que retrata os indígenas como obstáculos e atraso ao desenvolvimento econômico. As cartas denunciam amplamente a política indigenista do período, baseada no “modelo desenvolvimentista agroextrativista exportador adotado pelo Estado brasileiro, onde em nome do dito ‘desenvolvimento’ passa por cima dos direitos humanos, ambientais e sociais” (Terena, 2012).

Essas epístolas foram escritas durante o governo da Presidenta Dilma, no qual ocorreram iniciativas nos três Poderes de Estado para diminuir os direitos dos povos indígenas sobre suas terras. Como demonstra a carta dos Guarani Kaiowà, a Justiça dava ganho de causa para os invasores de terra. No Legislativo, medidas legais eram propostas para alterar a Constituição ou criar leis infraconstitucionais que restringissem o processo de demarcação. No âmbito do Executivo, a Portaria nº 303 da Advocacia Geral da União (AGU) foi uma declaração que refletiu a avaliação da presidência sobre a política indigenista, restringindo “os direitos dos povos indígenas garantidos pela Constituição Federal e por instrumentos internacionais” (APIB, 2012).

A APIB declara que a Portaria editada permitiu ao Estado instalar postos militares e explorar economicamente as terras indígenas sem consultar os donos das terras e, portanto,

ferindo a autonomia dos povos indígenas. Como consequência direta da Portaria, colocou-se em questão “a validade de tudo o que já foi feito em relação à demarcação das terras indígenas. Isso quer dizer **que inclusive as terras já demarcadas podem ser revistas e ajustadas**” (APIB, 2012, grifo do autor). Além disso,

com a publicação da Portaria 303, perpetua-se em pleno século XXI, a falsa e injusta compreensão de que os povos indígenas e as terras habitadas pelos mesmos são empecilhos ao “desenvolvimento”, porque dificultariam o licenciamento e a construção de hidrelétricas, rodovias, linhas de transmissão entre outros empreendimentos e impediriam o avanço da exploração dos recursos naturais (APIB, 2012).

Essa visão dos indígenas como empecilho ao projeto nacional é uma mostra de como o colonialismo do Estado produz violentos discursos sobre emancipações sociais. Para Silvia Cusicanqui, esse é o típico discurso que não só naturaliza a desigualdade, mas que também promove estratégias para sua perpetuação (Cusicanqui, 2010). As justificativas durante o governo Dilma – que uniu a Presidenta, empresários das construtoras e do agronegócio, líderes do Congresso Nacional e jornais e canais de TV de ampla audiência - são as de que o sacrifício dos povos indígenas em ceder suas terras gerariam bens materiais para a maior parte da população. A pujança da indústria, as exportações de commodities e toda a produção dos principais bens econômicos dependiam de uma matriz energética que, por sua vez, necessitava das terras indígenas. Não deixa de ser irônico que os pedidos mais alarmistas para a execução de empreendimentos em terras indígenas, ou que as impactassem, falavam em apagão energético no país, mas a principal hidrelétrica, a de Belo Monte, só foi inaugurada no Governo Bolsonaro, anos depois do suposto desabastecimento energético. O país sobreviveu sem a Usina, já os povos perderam suas terras para uma promessa enganosa.

O desenvolvimento, mascarado como um benefício universal, transveste-se em sofrimento, dor e morte para os povos indígenas. Em nome do crescimento econômico, a terra passa a ser um mero insumo e os povos que nela vivem devem, mais uma vez, renunciar à sua posse e propriedade para um “bem comum”, que seria a geração de riqueza econômica nacional. Os povos indígenas descrevem essa argumentação como uma falácia, relatando como o crescimento econômico têm significado, no modelo extrativista de negócios, o aumento da riqueza de poucos e o empobrecimento de muitos, principalmente das pessoas que moram nos locais nos quais esses empreendimentos serão implementados.

Em 50 anos de cartas, projetos de hidrelétricas foram implementados em quase todo o território nacional, significando para diferentes povos a perda de seus territórios, além da

recorrente quebra de acordos e leis que garantiam os direitos indígenas. Como nos dizem os Munduruku, os Kayabi e os Apiaká, “o governo continua nos desrespeitando, atropelando nossos direitos. Depois de tanta enrolação e tanta mentira, já perdemos a confiança nesse governo” (2011).

A interpretação que realizo aqui sobre o caráter colonial do Estado advém da leitura dessas cartas, nas quais os autores expressam a noção de colonialismo para falar de sua relação com o Brasil. Os povos indígenas são relegados à condição de Outro, mesmo com as leis incluindo-os nas instituições da comunidade política brasileira. Classificados como inferiores, como óbices ao bem-estar geral da coletividade, o Estado compreende os povos indígenas como aqueles que devem evoluir, ser salvos ou tutelados.

Tal distinção mantém o status de seu criador como aquele que deve cuidar do bem-estar geral da coletividade, roubando as terras para a geração de riqueza dessa mesma coletividade. A um só tempo, o Estado inclui os indígenas na comunidade política, evitando assim uma declaração formal de guerra, pois se trataria de uma intervenção no território de uma coletividade indígena, mas no interior da coletividade brasileira. Essas terras seriam legitimadas pela existência do Estado brasileiro. No entanto, ao mesmo tempo, o Estado exclui os indígenas dessa comunidade política, considerando-os seres inferiores, sem legitimidade para serem donos de suas terras e decidirem sobre elas.

O traço colonial do Estado brasileiro se manifesta de maneira evidente na sistemática inferiorização imposta aos povos indígenas. A carta dos povos indígenas da Bahia ilustra esse processo desde a chegada dos europeus em suas terras, ressaltando que 'essas mortes [atuais] têm origem na falta de atuação efetiva por parte do Estado-juiz em fazer respeitar os mandamentos legais' (2011). A carta também documenta uma série de descumprimentos do Estado para com os povos indígenas, desde 1680 até 2011. Essas violações incluem o roubo sistemático de suas terras e o confinamento em territórios cada vez menores, resultado das vendas ilegais dessas terras pelo próprio Estado. Além disso, os relatos na carta denunciam a violência cotidiana enfrentada pelos indígenas, incluindo assassinatos, estupros e numerosas agressões verbais e físicas por parte dos invasores. Essa narrativa histórica revela não apenas a persistência do legado colonial, mas também a urgente necessidade de ação e justiça em relação aos povos indígenas no Brasil:

A dramática situação vivida pelo Povo Pataxó Hã Hã Hãe revela verdadeira atrocidades do modelo colonial e, por consequência, tem cominado sempre em muitas mortes das suas lideranças que incansavelmente buscam defender seus direitos originários garantidos por lei (Povos Indígenas da Bahia, 2011).

Neste relato fica claro que o objetivo dos processos de integração do Estado nunca foi integrar ou conviver, mas submeter. Mesmo quando integrados à sociedade, destituídos de suas terras e línguas, os povos nunca experimentaram participação plena; em vez disso, foram incorporados à sociedade brasileira como mão de obra barata. Os Pataxó Hã-Hã-Hãe, expulsos de suas terras, passaram a viver em periferias das cidades, empobrecidos e sem cidadania. Diante disso, compreendo que o projeto colonial na contemporaneidade busca transformar os povos indígenas em não cidadãos sem história, sem suas terras e seus antepassados.

Contra essa síndrome do esquecimento com a qual o país interpreta sua relação com os povos indígenas, as duas maiores organizações amazônicas - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e da Coordenadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) – escreveram para o Brasil. Elas relataram a sua luta por justiça ambiental no país e na América Latina. Além disso, elas identificam no Estado um caráter colonial, por criar projetos como Belo Monte, nos quais, mais uma vez, os povos indígenas são tratados como inferiores para que suas terras possam ser retiradas. Argumentam em sua correspondência que o “resfriamento” do planeta, isto é, a contenção do ritmo acelerado das mudanças climáticas, depende do fim dos “belosmonstros” no mundo (COIAB; COICA, 2011).

Uma das mudanças que observei no discurso indígena ao longo dos 50 anos de escritas de cartas públicas é a abordagem de questões globais, como o “resfriamento” do planeta. Até a década de 1980, as correspondências falavam exclusivamente dos problemas indígenas como problemas de relação com o Estado, cujos principais interessados eram os próprios remetentes. Com a formação de movimentos nacionais e a participação de várias lideranças em eventos internacionais, o discurso passou a abordar bens coletivos que deveriam ser protegidos. Assim, os autores argumentam que a proteção das terras, línguas e culturas indígenas é benéfica para o país, preservando sua história, identidade e contribuindo para enfrentar os desafios das mudanças climáticas.

Da mesma forma, a política é vista como parte de uma vida em comum, na qual brasileiros e indígenas precisam trabalhar juntos. Os Guarani Kaiowá afirmam que sua luta por territórios é uma luta não apenas por eles, mas por toda a “vida humana, fauna e flora do Planeta Terra” (Aty Guassu, 2012). O mesmo ocorre nas epístolas do Acampamento Terra Livre, nas quais a defesa dos territórios indígenas significa a defesa da vida:

É graças à nossa capacidade de resistência que mantemos vivos os nossos povos e o nosso rico, milenar e complexo sistema de conhecimento e

experiência de vida que garante a existência, na atualidade, da tão propagada biodiversidade brasileira (Acampamento Terra Livre, 2012).

Durante o governo Dilma, foi intensa a argumentação de que há uma conexão direta entre os problemas enfrentados pela humanidade, causados pela associação do capitalismo com um Estado extrativista, e os desafios enfrentados pelas aldeias indígenas. Portanto, as aldeias devem também ser incluídas na elaboração das soluções para esses problemas em comum. Nas cartas, essas soluções são descritas como constituições imaginativas outras, uma vez que os modelos de solução atuais não conseguem sequer imaginar saídas para as problemáticas globais sem recorrer ao aumento da exploração ambiental e ao aprofundamento da desigualdade social. Por exemplo, durante a Cúpula dos Povos, realizada na RIO +20 (um encontro global sobre questões ambientais realizado 20 anos após a ECO-92), que ocorreu dentro do Acampamento Terra Livre, os povos indígenas declararam que suas respostas aos problemas globais derivam de suas experiências com o mundo:

Defendemos formas de vidas plurais e autônomas, inspiradas pelo modelo do **Bom Viver/Vida Plena**, onde a Mãe Terra é respeitada e cuidada, onde os seres humanos representam apenas mais uma espécie entre todas as demais que compõem a pluridiversidade do planeta. Nesse modelo, não há espaço para o chamado capitalismo verde, nem para suas novas formas de apropriação de nossa biodiversidade e de nossos conhecimentos tradicionais associados (Acampamento Terra Livre, 2012).

A resposta central dos movimentos indígenas ao colonialismo estatal ocorre através da política como partilha. Diante de um Estado colonial, os povos persistem em mobilizar-se e realizar manifestações pacíficas e cívicas em torno de seus direitos. A principal organização do país, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, declara que “somente a união e a mobilização dos povos indígenas e grupos aliados poderão conter e reverter a ofensiva contra os direitos dos povos e comunidades indígenas” (APIB, 2012). Nas cartas, os autores e autoras enfatizam que não há alternativa fora da política, mas não a política meramente institucional e/ou tradicional. O que eles defendem são outras formas de conceber e praticar a política.

Uma dessas formas está no questionamento sobre como o corpo e a terra são tratados na economia capitalista. Os povos indígenas buscam pertencer a si próprios e a mais ninguém, compreendendo seu próprio corpo como parte integrante de sua coletividade e terra, envolvendo-se com o mundo sem se dissociar dele. Essa noção de pertencimento desafia o modelo capitalista que trata o corpo e a terra como mercadorias, objetivando-os e separando-os

de si mesmos, criando um “eu” individualizado, que pode ser comercializado. Isso se reflete na venda da própria imagem, do corpo e da terra.

Como não há essa dissociação entre os povos indígenas, torna-se inadmissível vender a si próprio, ou seja, vender suas próprias terras, o que impulsiona a luta por uma liberdade radical que retira do mercado terras de grande valor. Para defender suas perspectivas, os povos indígenas apostam na partilha, na mobilização conjunta, criando encontros, organizações e manifestações em uma escala raramente vista na contemporaneidade. Por exemplo, para discutir o avanço do Estado e do capitalismo sobre suas terras, os povos do Pantanal, após 177 anos, criam movimentos, reuniões e associações, que não ocorriam “desde a Guerra do Paraguai”, superando disputas internas para defenderem, em conjunto, suas liberdades (Terena, 2012).

Essa perspectiva de partilha também é evidente no crescimento do Acampamento Terra Livre, que a cada ano supera o recorde anterior de participantes, assim como na predominância das cartas escritas por organizações, coletivos e encontros a partir dos anos 2010. No momento em que a coletividade indígena enfrenta ameaças, esses povos intensificam sua solidariedade e, em prol da partilha, deixam de lado muitas de suas diferenças e discordâncias para agir em conjunto. O principal objetivo dessas mobilizações é a defesa de seus direitos, principalmente sobre seus territórios. Interpreto esse movimento como uma tentativa de estabelecer uma presença na comunidade política brasileira.

Apesar disso, a maioria dos povos adota abordagens pacíficas e propositivas para lidar com um Estado colonial, buscando o diálogo. Como afirmam em uma carta-manifesto, os povos do Mato Grosso do Sul desejam viver suas vidas em paz, mesmo em um dos estados mais violentos para os indígenas na última década, dada a violência generalizada contra essa população em todo o Brasil. Eles manifestam seu desejo por justiça, paz e respeito, não por agressão, buscando “formas menos violentas de relacionamento e convivência entre o nosso povo e os demais segmentos da sociedade nacional” (Movimento Indígena, 2013).

As cartas também revelam que há tentativas de reformar a estrutura do Estado, incluindo demandas por um parlamento formado por povos indígenas, acesso às universidades públicas, participação nas decisões sobre políticas públicas, cotas por candidatos indígenas em eleições majoritárias e proporcionais, bem como a nomeação de uma burocracia representativa, formada por indígenas, para ocupar cargos relacionadas às ações governamentais que afetam a vida nas aldeias. Essas cartas também oferecem avaliações e propostas para o conteúdo de programas governamentais.

A forma mais comum de manifestação dessas demandas de transformação do Estado e de sua relação com as aldeias são os encontros, reuniões e organizações dos povos. Esses coletivos ocupam prédios públicos e privados, redigem manifestos, retomam e auto demarcam suas terras, realizam passeatas e manifestações pacíficas para denunciar sua situação. Em suas aldeias, os indígenas se organizam em mutirões, reuniões, rituais, escrita de livros didáticos para suas escolas, jornais e livros, denunciando e procurando mudar o caráter colonial do Estado.

Outra estratégia de resistência ao colonialismo estatal foram as ocupações de prédios e locais públicos, com destaque para a ocupação liderada pelo povo Munduruku no canteiro de obras da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Foram mais de 10 cartas escritas para a Presidente Dilma, à imprensa e à população em geral. Essas cartas tinham o propósito de explicar por que esses povos ocuparam o canteiro de obras da Usina como uma manifestação pública de repúdio ao governo, que não havia atendido às demandas dos povos indígenas conforme o estabelecido pela lei e não havia criado mecanismos justos de diálogo e compensação para aqueles mais afetados pela obra.

Nessas cartas, os autores deixam claro suas pretensões com a ocupação e denunciaram o lugar dos indígenas no Brasil, principalmente quando estes reivindicam seus territórios:

Nós somos a gente que vive nos rios em que eles querem construir barragens. Nós somos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã, Arara, pescadores e ribeirinhos. O rio é nosso supermercado. Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo (Cartas da Ocupação de Belo Monte, 2013b).

Nós viemos a Brasília exigir a suspensão dos estudos e das obras de barragem nos rios Xingu, rio Tapajós e rio Teles Pires (Cartas da Ocupação de Belo Monte, 2013c).

A partir de agora o governo tem que parar de dizer mentiras em notas e entrevistas. E de nos tratar como crianças, ingênuas, tuteladas, irresponsáveis e manipuladas. Nós somos nós e o governo precisa lidar com isso (Cartas da Ocupação de Belo Monte, 2013e).

Nós ocupamos o canteiro de obras de Belo Monte. Nós estamos defendendo nossa terra. Uma terra muito antiga que sempre foi nossa. Uma parte, vocês já tomaram. Outra vocês estão tentando tomar agora. Nós não vamos deixar. [...] Vocês querem nos ver amansados e quietos, obedecendo a sua civilização sem fazer barulho. Mas nesse caso, nós sabemos que vocês preferem nos ver mortos porque nós estamos fazendo barulho (Cartas da Ocupação de Belo Monte, 2013d).

As cartas deixam claro os aspectos coloniais do Estado, conforme destacado neste capítulo. Quando os povos indígenas se manifestam publicamente em defesa de suas terras, denunciando seu roubo, são tratados como infantis, tutelados e considerados inferiores. Dessa forma, a imagem pública que os retrata como obstáculo ao desenvolvimento é utilizada para legitimar o controle das terras indígenas por meio da força e da dominação.

Durante a ocupação do canteiro de obras da Usina de Belo Monte, as lideranças foram tratadas pelo Governo Federal como sem legitimidade para falar pelo movimento indígena. Elas foram retiradas pelas forças de segurança nacional e impedidos de se comunicar com a imprensa. A reação do governo provocou uma resposta do movimento indígena, que escreveu cartas reafirmando a legitimidade das lideranças que ocupavam o canteiro. Além disso, muitos líderes de diferentes partes do país se uniram aos ocupantes iniciais.

A imagem da guerra também é mobilizada, mas com o propósito de mostrar que os indígenas são o lado agredido, sofrendo perdas maiores e enfrentando consequências duradouras, como nos dizem os Munduruku:

Vocês estão apontando armas na nossa cabeça. Vocês sitiam nossos territórios com soldados e caminhões de guerra. Vocês fazem o peixe desaparecer. Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra. [...] Vocês inventam que nós somos violentos e que nós queremos guerra. Quem mata nossos parentes? Quantos brancos morreram e quantos indígenas morreram? Quem nos mata são vocês, rápido ou aos poucos. Nós estamos morrendo e cada barragem mata mais. E quando tentamos falar vocês trazem tanques, helicópteros, soldados, metralhadoras e armas de choque.
[...] Nós queremos dialogar, mas vocês não estão deixando a gente falar. Por isso nós ocupamos o seu canteiro de obras. Vocês precisam parar tudo e simplesmente nos ouvir (Cartas da Ocupação de Belo Monte, 2013a).

Outra manifestação presente nessas cartas se refere à celebração da alegria do corpo indígena como uma forma de resistência ao Estado colonial. Embora esse tema seja pouco explorado nas correspondências, ele surge com destaque entre os povos da região Nordeste, que compartilham a ideia de desfrutar a alegria de viver, de estar juntos e de buscar um conceito conhecido como "Bem Viver" (Indígenas e Quilombolas, 2013). O tema do Bem Viver será analisado na próxima seção, pois se destaca nas cartas a partir de 2010 como uma ética e um guia de comportamentos para se ter uma boa vida.

Essa perspectiva de uma boa vida varia de acordo com os valores fundamentais de cada povo indígena, mas, de maneira geral, as cartas revelam um foco no cuidado com a natureza e no cultivo de uma alegria compartilhada de estar junto, fortalecendo-se internamente como grupo para enfrentar as injustiças estruturais decorrentes do caráter colonial do Estado.

3.3 A Guerra contra o Governo da Morte: as cartas para Bolsonaro (2016 – 2022)

Entre 2016 e 2022 foram escritas 350 cartas, mais de um terço de todas as correspondências dos últimos 50 anos. Esse número pode ser explicado pelo contexto político do período, pois as epístolas públicas já estavam consolidadas como a principal forma de participar e de registrar as ideias indígenas no debate público brasileiro, mas durante os últimos anos, os povos, organizações e encontros indígenas escreveram sobre os trágicos acontecimentos do país e sua avaliação e participação nesses eventos. Um golpe parlamentar, a eleição de um governo de extrema-direita e a guerra aos territórios indígenas declarada por esse mesmo governo estão presentes nas cartas como temáticas centrais. Para alguns analistas, o período foi tão denso em fenômenos políticos, que se pode falar no fim do modelo de organização da Nova República, afinal, o pacto de civilidade feito em 1988, com a Constituição, não teria resistido aos acontecimentos dos últimos seis anos.

Os povos indígenas, que não foram incluídos nesse pacto, continuam a buscar o seu lugar na comunidade política brasileira. Apesar de evocar a imagem do Estado colonial, que agrupou medidas públicas da ditadura e de governos democráticos, a partir de 2016, inicia-se um diagnóstico que diferencia a ação da centro-esquerda no poder das ações da extrema-direita. Lula e Dilma teriam suas lacunas e foram denunciados nas cartas indígenas, mas é o Presidente Bolsonaro quem faz uma declaração aberta de guerra contra as aldeias, rompendo com qualquer possibilidade de acordo entre indígenas e não indígenas. Por isso, acertadamente, ganha a alcunha de governo da morte nas cartas.

Antes mesmo do início do governo Bolsonaro, os povos indígenas já refletiam sobre o momento político após o *impeachment* da presidenta Dilma, como na orientação que os encantados deram aos Xucuru. Os encantados – entidades indígenas – se comunicam com os vivos por diferentes maneiras: nos rituais, por conversas ou por eventos, na forma de presságios. Os Xucuru compreenderam a orientação de seus encantados sobre o que estava por vir: uma guerra contra o governo. Do período eleitoral, em 2018, até o fim do mandato do Presidente Bolsonaro, em 2022, os povos indígenas passaram por um dos piores momentos em sua relação com o Brasil. Segundo o Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas, levantamento realizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2022), durante os últimos quatro anos, pelo menos uma vez por dia algum indígena sofreu violência no país; uma pessoa de algum

povo indígena foi assassinada a cada dois dias e morreram mais de 3 mil e 500 crianças de 0 a 4 anos.

A política indigenista que começava a se formar no Governo Temer, em 2016, foi avaliada pelos Xucuru, orientados por seus encantados. Esse pressentimento se confirmou no mês de maio, em 2016, quando estávamos todos reunidos no Acampamento Terra Livre, na cidade de Brasília. O clima era de tensão e divisão no movimento indígena. O Acampamento, organizado na Esplanada dos Ministérios, dividia seu espaço com o Congresso Nacional, que colocava na presidência, de forma definitiva, Michel Temer, uma das principais figuras do golpe parlamentar contra a presidenta Dilma. Parte dos líderes indígenas decidiu por um viés pragmático: não havia o que fazer e, portanto, seria melhor continuarmos nossas discussões sobre como lidar com o próximo governo, que se formava diante de nossos olhos.

Contrário a esse posicionamento, os Xucuru decidiram se manifestar contra a deposição da Presidenta, mesmo diante da consumação do fato. Lembro-me bem do ar rarefeito da assembleia, na qual discutia-se o que fazer diante do *impeachment* da Presidenta Dilma, ratificado naquele fatídico 12 de maio. O grupo pragmático permanecia em assembleia para discutir com parceiros e burocratas como dialogar com um governo, cuja pauta apresentada até então colocava em xeque os direitos indígenas. Já os Xucuru optaram por uma visão utópica, não no sentido do irrealizável, mas no sentido do princípio que motiva a ação. Diante do mote “roubaram meu voto”, os Xucuru aderiram à interpretação do golpe parlamentar e invocaram na mesma assembleia de líderes nacionais a marcha para o Palácio do Planalto, prédio da presidência. Eles queriam bradar que não aceitavam o golpe e, mesmo diante da inevitabilidade da assunção do novo governo, permaneciam, num ato último, protestando.

Dois anos se passaram e, mais uma vez, os encantado guiaram os Xucuru. Em maio de 2018, a campanha presidencial já havia sido iniciada nos bastidores. O candidato favorito nas pesquisas, o ex-Presidente Lula, estava preso. O *establishment* do sistema político esperava uma eleição tradicional, baseada na organização partidária e no tempo de exposição dos candidatos na televisão. Apesar de já termos assistido ao poder das mídias sociais nos fenômenos do Brexit e na eleição de Donald Trump, nos Estados Unidos, ainda acreditávamos que a inequidade brasileira manteria as redes sociais como mero entretenimento da população, sem influenciar as eleições. Na época da candidatura de Jair Bolsonaro, que representava uma figura da extrema direita e não contava com o apoio de partidos tradicionais nem com tempo significativo na televisão, muitas elites econômicas e políticas do país desdenhavam de suas chances eleitorais.

Nesse mesmo momento, mais de 2000 pessoas se reuniram no Terreiro do Rei do Ororubá, pedindo força aos encantados, para a Assembleia Anual dos Xucuru. Os participantes escreveram uma carta com destinatário indeterminado, como se quisessem falar para todo o país o que escutaram dos encantados. Naquele ano, o principal encantado lembrado foi Xicão Xucuru, assassinado na disputa fundiária pela terra. Xicão, que escreveu cartas para o Brasil sobre a mesma terra na qual e pela qual foi morto, agora como guia e orientador encantado dos Xucuru, fala por meio de seu povo, organizado em mais uma assembleia: "Devemos ser vigilantes [...] O massacre, a impunidade, a violabilidade dos direitos, a falta de respeito à história, à crença e hábitos devem acabar" (Xucuru, 2018). Mal sabíamos, naquele momento, que a vigilância duraria por todo um mandato. Quem dera o país pudesse, como os Xucuru, ter escutado os encantados.

A escalada da violência contra os povos indígenas entre 2016 e 2022 desencadeou uma produção contínua de cartas por parte dessas comunidades. Essa proliferação pode ser explicada por dois fatores fundamentais. Primeiramente, a pandemia da COVID-19, que impediu encontros e reuniões presenciais devido às medidas sanitárias de contenção do vírus SARS-CoV-2, impulsionou o uso das plataformas digitais como meio essencial para manifestações políticas. Em segundo lugar, a crescente exclusão promovida pelo governo Bolsonaro, que se traduziu em invasões territoriais indígenas, diminuição de direitos constitucionais e ineficácia no controle da pandemia, provocou uma reação fervorosa por parte dos remetentes das cartas, manifestando repúdio e denúncias em resposta às ações do Estado."

Quando escrevi este texto, o Brasil sofria as consequências da pandemia causada pelo vírus Sars-CoV-2. Naquele momento, em 2022, os mortos eram contados pelas centenas de milhares. Isso, sobre a suspeita de números pouco exatos, principalmente pela falta de testes de diagnóstico da doença, transparência na divulgação dos dados públicos e insistência da narrativa presidencial e do Ministério da Saúde em negar a gravidade do problema. Nenhuma parte da vida social parecia escapar do veredito de que vivíamos uma situação extrema. A maior constatação disso era a morte como narrativa cotidiana, posto que todos os dias chorávamos por conhecidos e desconhecidos, concidadãos que se foram pelas consequências da doença no corpo físico e coletivo.

Todavia, esse luto, que deveria existir para cada vida perdida, pelo menos idealmente numa comunidade política, foi seletivo. Os mais atingidos pela doença no Brasil - negros, pobres e indígenas - não foram lamentados nas esferas públicas. Pelo contrário, suas narrativas e histórias de vida não aparentaram valer na nossa hierarquia social. Os movimentos políticos

formados por essas pessoas e por seus concidadãos insistiram em nomear as ações do Presidente Jair Messias Bolsonaro como políticas e projetos de morte, relacionando sua (não)atuação às consequências da Covid-19. Dentre esses movimentos, a APIB, principal organização indígena brasileira, afirmou que o governo não agiu em termos de medidas sanitárias de combate, controle e mitigação dos efeitos da pandemia, mas também afirmou que as ações governamentais na economia, meio ambiente e nas políticas sociais fragilizaram suas comunidades, levando à invasão de territórios, aumento da fome e diminuição da solidariedade social (APIB, 2020b).

Como afirmei em boa parte desta tese, desde a década de 1970, as populações indígenas denunciaram o Estado brasileiro como um agente da morte. A organização estatal foi interpretada por esses povos como detentora ilegítima do monopólio da coerção física, agindo contra a dignidade da vida. Embora essa formulação compreenda governos anteriores, foi na presidência de Jair Bolsonaro que, pela primeira vez, os povos indígenas definiram todo o governo por sua ação ilegal e não pela legitimidade conferida no processo democrático de escolhas de líderes. Essa incapacidade das minorias políticas em conferir legitimidade ao representante da nação e do Estado está relacionada à avaliação de um governo voltado para o que os indígenas chamaram em suas cartas de o governo dos “projetos de morte.”

A exclusão pela morte, como argumento aqui, na perspectiva dos povos indígenas, se dá por meio da eliminação física, mas também simbólica. Apesar de histórico, este processo apresenta características particulares no último governo. O Brasil dos últimos quatro anos buscou higienizar sua população, definindo quem tinha o direito à vida digna, e recontar sua própria história - por meio de uma guerra de narrativas sobre o passado e o presente da nação, como na fabulação sobre o marco temporal e nas reinterpretações do que foi a ditadura militar. Para os povos indígenas, o governo Bolsonaro promoveu um projeto de morte, inclusive, alvo de denúncias no Tribunal Penal Internacional de Haia (Globo, 2021) e na Organização das Nações Unidas - ambas as instâncias consideraram a situação dos povos como alarmante (Nexo, 2021).⁵²

Durante a campanha presidencial de 2018, o então candidato à presidência, Jair Messias Bolsonaro, proferiu a frase: “Se eu assumir, não haverá mais um centímetro para terra indígena”. No entanto, posteriormente, o autor da declaração esclareceu que sua intenção era

⁵² A atuação do Governo Federal diante da Pandemia causada pelo vírus SARS-COV-2, potencializada pela (in)ação pública, foi alvo de minha avaliação em “Cartas Indígenas ao Presidente Jair Bolsonaro: Modos de Morrer sendo Índio no Brasil” (Xucuru-Kariri, 2022) e em “A dupla morte: uma avaliação da política indigenista no Governo Bolsonaro” (Xucuru-Kariri, 2023). Parte desta seção foi previamente publicada nesses dois textos, reelaborados aqui para a compreensão das cartas para o Governo Bolsonaro.

afirmar que “nem um milímetro” seria garantido para terras indígenas.⁵³ Os autores das cartas, diante dos discursos e práticas governamentais, passaram a se dirigir ao mandato presidencial como “ações de morte”; “projetos de morte” e “governo da morte”. Mas quais as características desse projeto? O substantivo projeto significa uma intenção racionalizada, um plano elaborado e detalhado, a fim de modificar uma determinada situação no futuro. Os projetos do governo Bolsonaro foram associados às atividades da ditadura militar, pois ambos buscaram elaborar um plano de roubo das terras indígenas argumentando que assim trariam desenvolvimento econômico para as aldeias. Durante a ditadura, buscou-se a integração cultural dos indígenas à chamada sociedade nacional, por meio da inserção compulsória dos povos na economia de mercado, sem respeitar suas línguas, identidades e projetos políticos comunitários.

A ditadura operou um modo de controle total e totalitário sobre as terras e corpos indígenas. O governo dos militares foi um momento “sombrio na história do nosso país”, como nos diz a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. A APIB, ao comemorar o aniversário de 32 anos da Constituição de 1988, caracterizou em carta tal governo como uma:

política genocida, assimilacionista e integracionista que marcava até então a formação social do Brasil, ainda com muita força durante a ditadura militar, cujos projetos de desenvolvimento atingiram na Amazônia povos indígenas em isolamento voluntário ou de recente contato como o povo Waimiri Atroari, com a Usina de Balbina, e o Yanomami, já no início dos anos 90, por conta da invasão garimpeira, fora os indígenas assassinados Brasil afora (2020a).

A APIB associa os projetos de desenvolvimento da ditadura militar com a noção de integração. A legislação do período, principalmente o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973), reforça essa perspectiva ao normatizar que “esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”.

A pesquisa científica finalmente tem se voltado para o estudo sobre a política indigenista desse período, como nos fala Rubens Valente, que foi um dos primeiros autores a analisar o período nos últimos anos. Valente caracteriza da seguinte forma as relações entre indígenas e o governo da época:

[...] poucos grupos humanos no país dependiam de forma tão direta da política dos militares para garantir sua sobrevivência quanto os índios. As leis em vigor estabeleciam a tutela especial sobre o índio [...]. Uma lei de 1962 dizia

⁵³ As falas racistas de Bolsonaro sobre os povos indígenas foram compiladas pela organização social Survival Brasil (2021).

que os índios eram ‘incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer’ [...] A pesquisa descortinou um quadro desolador. Páginas de documentos oficiais, por décadas sigilosas e enfim deixadas ao alcance dos pesquisadores, revelam desfechos cruéis para operações do governo. Sua leitura levantou também indagações sobre as contradições de um Estado que, sob ‘o argumento de proteger, acabou matando e destruindo’ (Valente, 2017, p. 8).

As novas pesquisas sobre o tema são possíveis graças aos documentos que foram encontrados e retirados da condição de sigilosos pelo Estado. No conjunto da nova documentação, encontro os relatos dos indígenas que sobreviveram aos chamados anos de chumbo, reivindicando uma história indígena do Brasil não oficial. Como demonstra o encontro de jovens indígenas, realizado em fevereiro de 2020, a memória sobre a ditadura foi repassada entre gerações, associando o período militar e o governo Bolsonaro:

O atual governo utiliza-se da exclusão social, tenta nos expulsar das universidades públicas extinguindo bolsas e cursos de nossos interesses e dificultando nossa permanência e formação universitária, prejudicando todos os direitos conquistados até hoje. Mantém uma campanha de criminalização sistemática para induzir à tese assimilacionista, utilizada ainda na ditadura militar, de nós indígenas à sociedade envolvente, que desde os tempos da colonização escravizou e assassinou milhares de indígenas, em especial no Nordeste brasileiro, os primeiros indígenas a sofrer o contato dos invasores Portugueses (Juventude Indígena, 2020).

Na carta utiliza-se uma outra denominação para o processo de integração da ditadura, a assimilação. A ideia de assimilar os povos indígenas à sociedade é difundida desde o início do encontro entre indígenas e não indígenas, segundo relatado acima. Dos colonizadores europeus ao Governo Bolsonaro, passando pelos ditadores, a integração é uma constante na política indigenista, definindo uma característica do Estado brasileiro. Tentar assimilar compulsoriamente os indígenas às culturas que pretendem dominá-los é um padrão da relação entre o Brasil e os povos indígenas. Ilustrativo disso é a identificação entre o Governo Bolsonaro e as concepções de políticas públicas presentes entre 1964 e 1985, como nos fala a carta do maior movimento nacional indígena, o Acampamento Terra Livre. Em sua epístola, a APIB, organizadora do Acampamento, afirmou que o governo pratica uma:

tentativa de se apossar e dilapidar, mais uma vez, [d]os territórios e bens naturais que conseguimos preservar ao longo desse período, que passou pela colônia, a monarquia, o surgimento da República, da ditadura militar, e no Brasil contemporâneo. A usurpação, o esbulho e a violência contra os nossos povos continuam, e se intensificam, assumindo maior brutalidade, no atual governo.

[...] O nosso veemente repúdio aos propósitos governamentais de nos exterminar, como fizeram com os nossos ancestrais no período da invasão colonial, durante a ditadura militar e até em tempos mais recentes, tudo para renunciarmos ao nosso direito mais sagrado: o direito originário às terras, aos territórios e bens naturais que preservamos há milhares de anos e que constituem o alicerce da nossa existência, da nossa identidade e dos nossos modos de vida (Acampamento Terra Livre, 2019).

Nesses relatos destaco três formas de fragilizar as populações indígenas, promovidas pelo governo Bolsonaro: Primeiro, a não demarcação dos territórios, seja por atos administrativos seja por elaboração de leis que dificultam o processo de regularização fundiária;⁵⁴ Segundo, as tentativas de legalização da exploração dos territórios por não indígenas, feitas paradoxalmente por meios ilegais, como a mineração, exploração de madeiras e invasão de territórios pelo setor do agronegócio;⁵⁵ Em terceiro, a extinção ou esvaziamento de órgãos que implementam a política indigenista, diminuindo a fiscalização, controle e execução de políticas públicas nas aldeias indígenas.

O próprio Presidente Bolsonaro reafirmou em seus discursos essas três formas de fragilizar os direitos indígenas. Como já mencionei, durante a campanha ele já falava que não demarcariam territórios indígenas, caso eleito. Ocupando o cargo de representante do Estado e da nação, sua concepção primeva recrudescceu, como noto em suas afirmações em relação à Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, uma das que mais marcou o imaginário brasileiro sobre os direitos dos indígenas aos seus territórios: “Se eu fosse rei de Roraima, com tecnologia, em 20 anos teria uma economia próxima do Japão. Lá tem tudo. Mas 60% está inviabilizado por reservas indígenas e outras questões ambientais” (Survival, 2021).

As declarações do Presidente buscavam criar uma aparente contradição entre desenvolvimento econômico e os modos de vida dos povos indígenas, repetindo a fórmula da ditadura militar de qualificar as aldeias como impedimentos ao crescimento econômico do país. Diante dessa visão, o Presidente busca justificar medidas ilegais em territórios indígenas, como a mineração, a grilagem, o desmatamento e a exploração econômica das terras indígenas. Essa estratégia envolveu o subfinanciamento e a pouca autonomia de atuação dada aos órgãos responsáveis pela política indigenista, para que esses não se opusessem aos projetos ilegais de exploração das terras, como o próprio candidato havia prometido em campanha eleitoral: “se

⁵⁴ Cita-se a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/00 e os Projetos de Lei (PL) 1610/96, PL 6818/13 e PL 490/17 (Acampamento Terra-Livre, 2019).

⁵⁵ Como o Projeto de Lei 191/20, que “regulamenta a exploração de recursos minerais, hídricos e orgânicos em reservas indígenas” (Câmara dos Deputados, 2020).

eleito [...] vou dar uma foiçada na FUNAI, mas uma foiçada no pescoço. Não tem outro caminho. Não serve mais” (Survival, 2021).

As falas e ações do Presidente tornou a morte um qualificativo para os projetos e atividades nas terras indígenas. O Estado passou a estimular a invasão ilegal dos territórios indígenas, diminuindo a fiscalização sobre crimes de invasão das terras e atacando com projetos de legislação constitucional e infraconstitucional os direitos indígenas sobre os territórios. Os danos causados por hidrelétricas, represamento de rios para a indústria agrícola e pecuarista, desmatamento florestal e mineração atingiram as populações locais gerando ganhos econômicos para poucas pessoas. Em carta sobre o desvio de águas na bacia do rio Formoso, diversas organizações indígenas denunciaram que a produção agrícola não foi utilizada para alimentação da população local, que necessita do rio para o consumo de tartaruga e peixes. Além disso, os rios estão em limites críticos para o uso, devido à escassez da fauna e a contaminação por agrotóxicos, que atinge todos os seres que vivem no rio e os que dele dependem para sobreviver (Organizações Indígenas, 2020).

O caso Yanomami é ilustrativo da política do governo Bolsonaro para promover o saque às terras indígenas. Os Yanomami tiveram que enfrentar sozinhos garimpeiros e traficantes de drogas, sem auxílio algum das forças de segurança dos governos local, estadual ou federal denunciando em mais de sete cartas a situação de guerra. O mesmo ocorreu com os Munduruku, que anunciaram em suas correspondências a autodemarcação dos territórios, pois o processo não prosseguia no órgão indigenista. Em todo o país os povos indígenas escreveram cartas sobre sua autonomia cultural, social e política, o enfrentamento da pandemia da Covid-19 por meio de sua organização coletiva, mas também sobre a falta de diálogo com o Estado e a constante ameaça à vida nas aldeias indígena. Não obstante a perseguição do próprio Estado, os povos indígenas foram os principais defensores da Constituição brasileira. Em cada denúncia, registro e relato promoveram os direitos constitucionais e seus princípios de respeito ao Estado de Direito, a convivência pacífica e harmoniosa entre os concidadãos e, principalmente, a defesa da dignidade da vida, fundamento de qualquer comunidade política.

A defesa de lei está relacionada, nas cartas, à preservação da vida. A política do governo, qualificada como ilegal, promovia a morte, enquanto os indígenas defenderam a dignidade da vida. No entanto, as mortes nas aldeias não foram observadas de forma isolada ou individual, mas sim como coletivas. Os mortos foram recorrentemente homenageados nas ações dos vivos e reconhecidos como importantes, referências e fonte de inspiração. A memória de todo o povo é recordada quando são feitas as devidas homenagens e quando as histórias dos que não estão

mais presentes no mesmo plano de existência inspiram ações políticas, manifestações e rituais. Ao comemorar a Constituição de 1988, a maior associação indígena do país rememora seus mortos: os anciões, lideranças, crianças, mulheres grávidas e tantos outros levados pela pandemia, além dos mortos de antes, reconhecendo-os como parte fundamental da construção da vida nas aldeias, mas também do país.

A APIB recorda em cartas do período que muitas vítimas da Covid-19 foram parte fundamental da elaboração do texto constitucional. Ao defender a Constituição que criaram, os povos indígenas reclamam a participação na comunidade política que fundaram e defendem, mas que insiste em não os reconhecer:

A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – Apib, neste 5 de outubro, data histórica de promulgação da Nova Constituição Federal, que em 1988 encerrou um período sombrio na história do nosso país [...] manifesta por meio desta nota pública: Primeiro – A sua homenagem, respeito e agradecimentos ao Constituinte originário [...] A Apib lamenta, porém, que após 32 anos da Carta Magna, as diversas garantias de direitos arrancadas com articulação e pressão social, incluindo as intensas mobilizações dos povos indígenas, estejam no atual momento político em franco retrocesso, sob a égide de um governo assumidamente autoritário, racista e anti-indígena [...] A Apib homenageia a memória dos nossos ancestrais que durante a história toda nunca se dobraram a quaisquer projetos de morte. Especial reconhecimento fazemos aos nossos líderes tradicionais, muitos dos quais em decorrência do descaso governamental se foram, vítimas do novo Coronavírus, e que mesmo sem as condições tecnológicas dos tempos atuais influenciaram a aprovação do capítulo constitucional que nos diz respeito (APIB, 2020a).

Para além da indagação da APIB - “Vidas indígenas importam?” -, indago sobre o sentido da vida indígena para o Brasil: Qual o seu lugar nessa comunidade política, quando não há respeito pela dignidade da vida?

Nas denúncias encontradas nas cartas, o governo incentivou de forma deliberada a propagação do vírus causador da COVID-19 ao permitir e forçar a entrada de servidores e políticos não testados ou contaminados nas aldeias; flexibilizou recursos e regras de fiscalização sobre a entrada nos territórios, inclusive com discursos de parlamentares, ministros e do próprio Presidente de incentivo à invasão e entrada ilegal nas aldeias; negou medidas amplamente defendidas pela comunidade científica para mitigar os efeitos da pandemia, como o uso de máscaras, vacinação e distanciamento social. Diante desse quadro, as populações indígenas atuaram por meio de diferentes estratégias, autonomamente ou em parceria com a sociedade civil e órgãos governamentais, para encontrar formas de combate à doença, mesmo à revelia das diretrizes do Governo Federal. O processo de vacinação contra a doença foi exemplar dessa

realidade que, num primeiro momento, necessitou ser judicializada pelas organizações indígenas contra o Governo:

A luta da APIB junto ao Supremo Tribunal Federal, através da ADPF 709, e a mobilização dos povos indígenas no enfrentamento da pandemia garantiram que os povos entrassem no grupo prioritário da vacinação nesse momento, pois a vulnerabilidade dos povos à Covid-19 é muito maior do que o restante da população, podendo chegar a sete vezes em certas faixas etárias (APIB, 2021a).

No entanto, uma vez aprovado o plano de emergência nas aldeias, ocorreu a exclusão dos povos em terras não demarcadas, levando à seguinte denúncia da APIB: “ao mesmo tempo em que comemoramos avanços, manifestamos também nossa profunda indignação ao plano de vacinação apresentado pelo Governo Federal por não incluir a totalidade dos indígenas que vivem no Brasil como grupo prioritário no cronograma de imunização” (APIB, 2021a). A vacinação em terras não demarcadas e no contexto urbano, mesmo com o risco maior de contaminação, óbito e sequelas da doença em povos indígenas, ocorreu sem seguir a priorização para populações originárias. Além disso, desde o início da vacinação nacional, ocorreu resistências ao processo dentro das aldeias, incentivadas, mais uma vez, por autoridades públicas que divulgavam notícias falsas sobre os possíveis efeitos colaterais da vacina. A APIB denunciou que:

além desta decisão mortífera do governo, a APIB repudia veementemente a propagação junto às comunidades indígenas de incontáveis notícias e informações mentirosas que estão induzindo muitos parentes a rejeitarem a vacina contra Covid-19. Muitas das mentiras e desinformações vem sendo geradas por Bolsonaro e o primeiro escalão do Governo Federal. Argumentos falsos de que indígenas estão no grupo prioritários para serem exterminados como “cobaias” da vacina ou que a vacina provoca câncer e altera o DNA das pessoas são algumas das informações mentirosas que estão sendo veiculadas em muitas comunidades (APIB, 2021a).

A difusão da pandemia, a defesa da mineração ilegal e a falta de recursos para a recuperação de áreas indígenas impactadas por inundações, caracterizam o Governo Federal como uma ameaça à existência dos povos indígenas. As visitas do Presidente aos territórios foram duramente criticadas e repudiadas por diferentes populações, dada a sua política indigenista:

manifestamos nosso repúdio à visita do presidente Jair Bolsonaro à Terra Indígena Yanomami no Alto Rio Negro planejada para amanhã, 27 de maio de 2021, no nosso município de São Gabriel da Cachoeira/AM e à sua pauta anti-indígena e anti meio ambiente de abertura das terras indígenas à exploração mineral e outras atividades econômicas predatórias e destrutivas (Baniwa, 2021).

Reiteramos nossa posição legítima em repudiar visita do presidente senhor Jair Messias Bolsonaro no nosso território Yanomami (Yanomami, 2021b).

Os autores e autoras das cartas consideraram que a atividade mineradora, tão defendida na nova política indigenista, gera grande impacto para a biodiversidade de seus territórios, invade locais sagrados e cria perdas irrecuperáveis para as populações locais, como nos falam os Yanomami: “Estamos enfrentando sérios problemas de saúde hoje, [...] onde já não podemos tomar banho [na água do rio], ficamos com quedas de cabelos, tanto de crianças e adultos, por conta dos fortes químicos jogado nos rios, além da grande mortalidade de peixes e outros animais” (2021a). Os indígenas consideraram também que a atividade ilegal da mineração é incentivada pelo próprio Poder Executivo: “os povos indígenas que já estão sofrendo com invasões de garimpeiros, que se sentem empoderados com o discurso e a postura do governo federal, a exemplo do que está acontecendo com o povo Yanomami em Roraima e Mundurucu no Pará” (Baniwa, 2021). Uma das consequências desse incentivo foi o aumento do impacto da pandemia nos territórios indígenas, como denunciou o povo Guajajara: “Apenas pedimos que os órgãos responsáveis retirassem de vez os madeireiros e demais invasores de nosso território, pois com eles a Covid-19 iria entrar sem nenhum protocolo sanitário” (Terra Indígena Arariboia, 2021).

Às atividades de invasão, somam-se os impactos destrutivos das grandes inundações, vividas entre 2021 e 2022, principalmente nos territórios dos estados da Bahia e em Minas Gerais. Mais uma vez, essas populações viram-se desamparadas pela política indigenista, retomando suas denúncias por meio das cartas, como neste repúdio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil: “A Apib espera que todos nossos parentes possam ser amparados nesse momento pela solidariedade da sociedade e que o Poder Público assuma sua responsabilidade de amparo social e das medidas de proteção e acolhimento emergenciais necessárias” (APIB, 2021b).

A falta de suporte estatal gerou maior solidariedade interétnica, com várias cartas de apoio e campanhas para arrecadar doações e recursos para os que foram impactados pelas enchentes. Nas narrativas, encontro como justificativa, além do parentesco étnico entre os diferentes povos indígenas do país, um destino comum, envolvendo também os não indígenas.

Fica evidente a visão das populações originárias de que as pandemias, a invasão dos territórios e as grandes mudanças climáticas são consequências diretas da ação humana e dos modelos de desenvolvimento econômico perpetrados nos últimos anos:

Não é novidade que as ações cada vez mais destrutivas dos homens ocasionam a destruição do meio ambiente e das reservas naturais, desencadeando, entre outros eventos catastróficos, chuvas torrenciais que afligem comunidades e trazem dor, sofrimento e angústia aos povos atingidos. É preciso que o Poder Público deixe de ser omissivo e atue na construção de uma política conjunta de defesa, preservação e manutenção do meio ambiente (APIB, 2021b).

Diante dessa nova realidade, os povos conclamam seus irmãos e irmãs, indígenas e não indígenas, a refletirem sobre o impacto que todos sofreremos, sobre a mudança de paradigma de desenvolvimento e, principalmente, o suporte às populações que têm atuado na mitigação dos efeitos das mudanças climáticas:

Sempre que um povo é atingido por impactos naturais, notadamente em virtude da crise climática provocada por ações predatórias e destrutivas, todos nós também somos afetados. É necessária uma agenda política urgente de mitigação das mudanças climáticas e de apoio aos Povos Indígenas, que são os principais guardiões das florestas e do meio ambiente. Entendemos que estas chuvas são sinais diretos da revolta da Mãe Terra, que atingem toda a humanidade (APIB, 2021b).

A solicitação de união corrobora com a ideia de um destino único para a humanidade, independente das divergências valorativas. O que está em jogo é a vida, em sua totalidade, e não o abandono de um ou outro grupo, como destaca o Conselho Indígena de Roraima ao conchamar a sociedade para defender o nosso meio ambiente: “Defender a ‘Mãe terra’ não é uma questão ideológica de esquerda ou da direita, mas sim proteger a vida de toda população, por isso é uma responsabilidade de todos: indígenas, urbana, ribeirinhos, pescadores etc.” (CIR, 2021).

A última fronteira da ameaça à existência indígena pelo governo Bolsonaro e que, infelizmente, continua no ano de 2023, está na defesa da tese do Marco Temporal, que incentiva a morte física – ao impedir a demarcação de terras indígenas – e a da memória – ao não reconhecer o esbulho das terras indígenas na história do país. Trata-se de um julgamento no Supremo Tribunal Federal, o qual, para além da questão judicial, marca a própria definição do que é o Brasil, uma vez que definirá a participação dos povos indígenas no passado e no presente do país e, por conseguinte, a história da própria comunidade política nacional.

Na tese jurídica do Marco Temporal, considera-se que as populações originárias têm direito somente às terras nas quais estavam no dia 05 de outubro de 1988, quando a atual Constituição entrou em vigor. Com a justificativa de pacificar as disputas e conflitos fundiários, considera-se definir os direitos aos territórios indígenas com base num critério arbitrário, contrário à própria Constituição, uma vez que essa trata dos “direitos originários sobre as terras que [os índios] tradicionalmente ocupam”.

A manobra jurídica está na interpretação do verbo ocupar. Como o texto constitucional fala em “ocupam”, segundo os defensores do Marco Temporal, a Carta Magna indicaria que a ocupação só pode ser avaliada pela legislação vigente, não garantindo direito anterior à Constituição de 1988 (UOL, 2020). No entanto, interpretar o artigo 231 da Constituição, sem levar em consideração os termos “direito originário” e “ocupação tradicional”, como garantidores dos territórios indígenas, mesmo que não ocupados na data da promulgação da Carta Maior, é ficcionalizar de forma perversa a história brasileira, eliminando o passado e presente de roubo, esbulho e invasão de terras indígenas, como apontam os Terena:

Ocorre que anteriormente à promulgação da Lei Maior, nós, povos indígenas, sequer éramos tratados como seres humanos plenos perante o Estado Brasileiro. A bem da verdade, toda a legislação anterior estava voltada à assimilação dos povos indígenas por meio de violentos processos de “aculturação”, isto é, da imposição da perda da cultura, da língua nativa e da identidade para sermos incorporados como subalternos, inferiores e trabalhadores braçais na sociedade nacional. Até então, esta era a única forma de sermos incorporados à tão falada “comunhão nacional”.

[...] Portanto, impor a tese do marco temporal a nós, povos indígenas, nada mais é do que simplesmente querer legalizar o ilegal ou ilícito, quer dizer, legalizar a titulação fraudulenta das propriedades estabelecidas em terras das quais comunidades inteiras foram expulsas de maneira violenta, de onde foram vítimas de remoção forçada ou esbulho. Tal imposição está diretamente ligada à ideia de genocídio ou etnocídio porque a terra é o suporte físico para o usufruto e a existência física e cultural dos povos indígenas, segundo seus usos costumes e tradições, conforme estabelece a própria Carta Magna em seu artigo 231 (Terena, 2021).

De forma também muito didática, os líderes indígenas expõem as contradições da tese do Marco Temporal para o Supremo Tribunal Federal:

O Ministro Relator, Edson Fachin, apresentou voto no sentido de que a Constituição não limitou no tempo o direito territorial indígena, nem que se poderia onerar os povos indígenas a comprovarem disputa pela posse na data de 05 de outubro de 1988, garantindo que o esbulho é inadmissível e que os crimes cometidos para nos expulsar das nossas terras não podem ser

anistiados, legalizados pela tese do marco temporal, além de garantir a obrigação da União em demarcar e fazer proteger.

[...] Por fim, o Ministro Nunes Marques entende que é necessário “anistiar oficialmente esbulhos ancestrais”. Ou seja, toda violência ocorrida até 1988, período recente da nossa história, estaria de ora em diante legalizada. E veja que as violências são de castigo físico e psicológico, assassinatos, prisões sem motivação, trabalho escravo, crimes de genocídio, dinamite e estricnina jogadas de avião nas comunidades indígenas, tudo isso sob o jugo do regime tutelar e de exceção, como se constara do Relatório Figueiredo e o Relatório da Comissão Nacional da Verdade – CNV, e até casos de crucificação de indígenas. Ao fazer isso, na prática o voto do Eminentíssimo Ministro Nunes Marques premia o amplo espectro de crimes praticados contra os povos para esbulhar nossas terras e, assim, incentiva que os mesmos crimes sejam repetidos contra nós e nossas terras (Lideranças Indígenas, 2021).

Essas lideranças denunciam que não se trata somente de uma interpretação jurídica, mas de uma interpretação sobre o Brasil. Continuaremos a ser o país que esconde de sua historiografia passada e presente as desigualdades, violências e falta de valor da vida humana - que nos levaram até aqui -, ou construiremos uma nação que não permita a anistia oficial ao esbulho de terras e vidas?

Nós, povos indígenas, seguimos a perspectiva garantista na doutrina jurídica, apoiando-nos na Constituição vigente não apenas para defender nossos direitos, mas também para promover a justiça étnica e ambiental. Por isso a interpretação corrente, nas cartas, de que o governo Bolsonaro praticou deliberadamente o genocídio contra as populações originárias ao negar o direito fundamental à vida, como nos significados que o povo Terena expressa, relacionando a vida ao território: “Para nós, vale dizer, a terra nunca foi e não é mera propriedade privada. Ela é como o ventre de uma mãe e o colo de um pai, e sendo nosso parente e membro de nossas famílias e comunidades, a terra é um ser vivo e nós, povo Terena, não podemos viver e ser o que somos longe dela” (Terena, 2021).

Defender a dignidade da vida por meio da defesa do Estado de Direito foi uma constante no enfrentamento dos povos indígenas contra o último governo, como também dizem os Xokleng em sua carta: “Seguiremos unidos aos demais Povos do Brasil contra as injustiças, pela demarcação de todas as terras, defendendo-as e combatendo a tese do marco temporal e as demais manobras políticas e jurídicas criadas para nos roubar a terra e inviabilizar a Constituição Federal de 1988” (Xokleng, 2021). Como consequência dessa política de extermínio, de morte, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil relata:

Neste contexto atual, os povos indígenas sofrem com várias demandas sociais, como: a falta de demarcação de suas terras, alto índice de invasões por parte de madeireiros e garimpeiros ilegais, as queimadas criminosas, alto índice de

suicídio, desassistência à saúde e à educação específica, processo de criminalização e encarceramento de indígenas, mortalidade infantil, e assassinato sistêmico de lideranças indígenas. Todo esse contexto social está intimamente ligado ao conflito territorial, resultado de processo de perda de terra que se deu de maneira diferente em relação a cada povo (APIB, 2021c).

Diante desse diagnóstico, poderiam os povos indígenas realizar uma avaliação outra que não a da pulsão de morte como conteúdo definidor da política indigenista do governo Bolsonaro?

Para além das denúncias e resistências contra as atividades governamentais, os povos ofereceram saídas e alternativas não só no âmbito do Estado, mas para toda a sociedade brasileira. Os projetos de morte foram contrapostos aos projetos de vida, mas de uma boa vida, abordados sobre a temática do Bem Viver. O termo é, na verdade, um nome abrangente, semelhante a outros, como o Teko nhé' porã⁵⁶, o Shien Pujut⁵⁷ ou o Sumak Kawsay⁵⁸, que expressam éticas para se viver uma boa vida. Ele ganhou relevância a partir da década de 2000, quando diferentes países na América Latina passaram a ter indígenas participando no processo decisório de suas comunidades políticas ou concepções dos povos indígenas sendo levadas a sério nessas comunidades. Bolívia, Peru e Equador foram os principais países a adotarem, inclusive em suas Constituições, definições dos povos indígenas sobre como viver e se relacionar no interior de um coletivo.

No Brasil, muitos povos tinham concepções próprias sobre a boa vida, mas com o ganho político do termo na primeira década do século, as lideranças passaram a adotar o nome Bem Viver em suas cartas e a imprimir sobre o termo seus significados. De forma geral, o Bem Viver significa uma rasura nos modelos capitalistas de vida, com ênfase nas alternativas aos modelos excludentes de se pensar a vida. O capitalismo, conforme sua hegemonia global crescia no século XX, tornou-se uma ideologia totalitária, no sentido de esvaziar alternativas e críticas aos modelos de competição econômica e esgotamento dos recursos naturais em prol dessa competição. Alternativas ao modelo, mesmo que reformistas, passaram a ser compelidas pelos sistemas econômicos e políticos ao redor do mundo. Assim, quando os povos indígenas da Abya Yala proclamam princípios outros de convivências entre humanos e não humanos, o Bem Viver surge como uma possibilidade imaginativa diante do totalitarismo do pensamento único.

Isso não significa que o próprio termo carregue um só significado. Pelo contrário, cada povo confere ao Bem Viver como uma ética própria, coerente com seus modos de enxergar o

⁵⁶ Significa, para os Guarani Kaiowá, a vida sem mal, uma boa vida, criativa e criadora.

⁵⁷ Para os Awajún, povo indígena do Peru, o Bem Viver é uma vida social plena, que pode ser expressa nos modos de fazer artístico, principalmente na cerâmica.

⁵⁸ Na língua Quéchua, trata-se de uma vida plena, que busca a harmonia com a natureza e os laços comunitários.

mundo. O que se mantém, diante dessa diversidade de significações, é a contraposição ao capitalismo e seu encapsulamento do que deve ser a vida, contrapondo ao pensamento único e hegemônico o desejo radical de uma outra vida. Por exemplo, o tempo no capitalismo se tornou um produto ou uma meta a ser atingida. Nossa noção de futuro é simbolizada pela concepção de objetivo a ser alcançado, enquanto diferentes povos querem uma vida na qual o futuro seja um bem comum coletivo, uma relação de respeito entre as pessoas.

Diante das múltiplas interpretações, apresento aqui reflexões de pensadores e pensadoras indígenas sobre o conceito de uma boa vida, especialmente em um momento em que esse ideal estava sob ameaça devido a uma pandemia e a ações de um governo que promovia a morte como parte de sua agenda. As correspondências analisadas fazem parte do livro *Cartas para o Bem Viver* (2020), que foi organizado por mim e pela profa. Suzane Lima Costa. Nesse livro, reunimos cartas de diversos autores e autoras, tanto indígenas quanto não indígenas, que discutem suas compreensões sobre o que seria uma boa vida no contexto da pandemia da Covid-19 (Costa; Xucuru-Kariri, 2020). Contudo, para os propósitos desta tese, concentrarei minha atenção exclusivamente nas cartas escritas por autores indígenas.

Dentre essas correspondências, Ailton Krenak escreve para quem quer cantar e dançar para o céu. O autor faz uma alusão ao conceito de suspender o céu, desenvolvido por ele, a partir da reflexão de Davi Kopenawa (2015). Ambos colocam a relação entre a humanidade e a natureza como conflituosa e tensa, cuja intervenção humana pode significar a continuidade da relação, apesar de sua tensão, ou destruí-la, significando a morte para a humanidade, uma vez que o céu desabaria. Nessa perspectiva, o mundo natural continuaria, enquanto o mundo social teria seu fim decretado. Para evitar tal catástrofe, Ailton acredita no poder da linguagem indígena de contar histórias sobre o mundo não humano e, a partir dessas narrativas, criar modos de evitar a queda do céu.

Escrevo, então, para nosso Taru, nosso céu, e para quem acredita que pode suspendê-lo nesse tempo primaveril de proximidade com a terra. Nossos ancestrais cantavam para suspender o céu. Com esse canto, a cura também chega. Esse é um dos poderes que nossos ancestrais nos passaram: uma prática de comunhão da terra com o céu, por isso a terra é a nossa mãe. [...] Quando as humanidades experimentam catástrofes, fazem do canto e da dança a sua aprendizagem. Esses cantos de suspender o céu criam uma brisa, um ar que faz com que os humanos reestabeleçam a sua própria cura. Essa ideia ensina que o céu já caiu em outras épocas e os humanos desenvolveram formas de conversar com o céu, cantar para ele, cantar para o rio, para a montanha. Essas humanidades extraíram dessas experiências a poesia da vida, o canto para afastar a dor, o xamanismo, ou seja, poderes que nossos ancestrais passaram de geração em geração para nos constituirmos como filhos do organismo terra (Krenak, 2020, p. 20).

Para Ailton, nossa relação com a terra perpassaria por modos de agir coletivos para além da visão capitalista de que seríamos todos exploradores a controlar a natureza. Preservar essa relação de equilíbrio da humanidade com o meio ambiente é visto por Ailton como uma expressão possível de uma boa vida, pois o Bem Viver só é possível quando defendemos a vida como valor acima de qualquer outro (Krenak, 2020).

Gersem Baniwa, escrevendo sua carta da aldeia Yaquirana, no Rio Içana, também considera o Bem Viver a partir de uma relação de tensão entre as pessoas e a natureza, definindo a humanidade como uma mediadora do mundo natural. Gersem é do povo Baniwa, que há milhares de anos cultiva e vive na floresta amazônica. Seu povo desenvolveu uma concepção de Bem Viver segundo a qual uma boa vida só é possível quando se cuida da casa comum na qual todos vivem, no caso, a mãe terra. Gersem mantém a fórmula de Ailton ao denominar o meio ambiente como a mãe terra, mas se diferencia do autor Krenak ao considerar a relação com essa mãe por questões morais.

[...] esta terra do Bem Viver [...] passou a ser terra de crises, de ódio, de racismo, de tragédias, epidemias, pandemias, pandemônios, pragas, desastres e necropolíticas.

Essa gente má nos trouxe à situação em que vivemos hoje, em uma sociedade à deriva, sem líder, sem prestígio no mundo, sem referências morais e espirituais.

[...] Devemos reafirmar sempre nossa disposição de somar forças com os demais setores da sociedade brasileira que lutam pela garantia dos direitos humanos, sociais e econômicos, pela democracia, pela liberdade de pensamento e livre expressão do espírito e pela implementação do projeto de Bem Viver no mundo, do respeito à Mãe Terra e no cuidado da nossa Casa Comum (Baniwa, 2020, p. 30).

Para o autor Baniwa, o cuidado com a terra é o objetivo último da humanidade em sua relação com o mundo natural. Ao negligenciar essa responsabilidade, o governo Bolsonaro condena a todos, tanto indígenas quanto não indígenas, a uma existência carente de propósito. Gersem acredita que a sociedade que elegeu e apoia um governo como o de Bolsonaro perdeu suas referências morais e espirituais ao normalizar o racismo, o epistemicídio, a desvalorização dos direitos indígenas e a promoção do terror. Segundo Gersem, “sob o risco da Covid-19, do desmatamento, das queimadas e da política de morte do governo, a floresta e a humanidade enfrentam um dos momentos mais críticos da história moderna” (Baniwa, 2020, p. 29).

Como saída para essa situação, o professor Baniwa deposita na política a força para mudar o curso dos acontecimentos. Ele propõe uma grande aliança, entre indígenas e não indígenas, para retomar a mediação que a humanidade faz com o mundo não humano ao ponto

de não gerar os desequilíbrios correntes no mundo natural e social. Um Brasil inclusivo, que maximize a participação de todos os brasileiros e brasileiras na comunidade política só será possível para o autor, através dos sonhos, dos sonhos de um Brasil diferente. Apesar de colocar na política, isto é, na ação coletiva das pessoas a saída para uma sociedade que se tornou totalitária, a agência precisa ser baseada em valores outros, acima de qualquer coalizão política. O autor nos fala sobre sonhar um “Brasil fundado em uma filosofia política que trata da vida e da existência dos seres humanos e da natureza; um Brasil de uma lógica de vida baseada na precedência ontológica da realidade sobre a legalidade e sobre a política” (2020, p. 34).

A argumentação de Gersem considera o Bem Viver como um guia moral para a ação. O fato de a humanidade ter abandonado a mediação com o mundo não humano – o mundo das florestas, rios, mares, montanhas, ventos e muitos outros mundos possíveis que nos fala o autor em sua carta -, cria consequências apocalíptica, como as tragédias ecológicas, climáticas e ambientais. Todavia, o agir moral recria o mundo e impede as consequências geradoras de destruição. Apesar de usar a concepção de sonho como possibilidade de se recriar esse mundo, Gersem não nos fala do sonho como uma possibilidade abstrata, mas como uma experiência histórica, já confirmada na vida dos antepassados, que sonharam e viveram uma vida sem consequências climáticas catastróficas, ofertando assim ensinamentos para a situação atual.

Sonhamos um Brasil que respeita nossos ideais de vida inspirados em nossos mais velhos, na nossa ancestralidade de Bem Viver, na reciprocidade entre as pessoas, na coletividade, na solidariedade, na convivência com outros seres da natureza, no profundo respeito pela terra e no uso coletivo do que ela oferece. Sonhamos um Brasil que respeita nossos ideais de vida inspirados em nossos mais velhos, na nossa ancestralidade de Bem Viver, na reciprocidade entre as pessoas, na coletividade, na solidariedade, na convivência com outros seres da natureza, no profundo respeito pela terra e no uso coletivo do que ela oferece (Baniwa, 2020, p. 33).

O diálogo com os ancestrais também ocorre nas correspondências de Márcia Kambeba, Graça Graúna e Juvenal Payaya. Márcia escreve para sua mãe, agradecendo por ela a ter apresentado, ainda menina e na aldeia, à literatura, “ferramenta necessária de comunicação entre nossa cultura e a cultura da cidade” (Kambeba, 2020, p. 53). Pela literatura, como escritora, Márcia tenta explicar para os não indígena sua concepção de Bem Viver, baseada na partilha com o outro, de equilíbrio com a natureza, envolvendo humanos e não humanos que pertencem uns aos outros. Assim, ela considera que uma boa vida é baseada no “sentir, cuidar e partilhar” (2020, p. 53) entre as pessoas. Também pela partilha é que Graça Graúna define uma boa vida.

Mãe... Pai... cadê vocês?

Sabem que dia é hoje? É nosso o dia, e apesar dos tempos obscuros; precisamos comemorar a nossa resistência! Vocês me ensinaram isso e o que eu aprendi, passo para as crias das minhas crias.

[...] Quem está na companhia dos Encantados não se sente só. Mantenho a crença, do nosso jeito; alimentando as boas lembranças do convívio, do Bem Viver com os antigos, com os meus filhos, com os amigos e os parentes de Norte a Sul, de Leste a Oeste (Graúna, 2020, p. 47).

Mas é preciso ter paciência pra entender o tempo das coisas. Acho que você pensou isso, agora. Paciência para discernir, para exercitar a intuição desde sempre. Sabedoria/intuição ao caminhar pelas matas ou pra sentar nas pedras à beira do rio; intuição/sabedoria em cada passo dos pajés, das pajés e aprender com os guardiões e as guardiãs da mata sobre um mundo habitado por espíritos; um mundo formado por palavras e deuses e deusas; um mundo encantado dos povos indígenas (Graúna, 2020, p. 48).

A autora considera o encontro entre as pessoas, rememorado na palavra, principalmente na literatura, como a melhor forma para lidar com o isolamento causado pela pandemia da Covid-19. Para Graça, a companhia dos encantados, a lembrança do convívio com os seus e a escrita são as formas com as quais ela construiu um caminho possível contra o desamparo de estar só (Graúna, 2020).

Da mesma forma, Juvenal Payaya busca no cacique Sacambuasu uma comunicação que o oriente durante a pandemia. Sua carta é destinada ao cacique, que foi uma liderança de sua aldeia, na mesma região de Utinga, no estado da Bahia, mas que viveu há mais de 300 anos. Juvenal escreve em 2020 para Sacambuasu em 1678. Ele escreve para conversar sobre a história que ambos, caciques do povo Payaya, partilham; sobre memória e sobre sonhos. Para Juvenal, “ser um cacique é ser, ao mesmo tempo, vigia de almas e guardador de memórias” (2020, p.37), por isso ele escreve para um cacique que viveu momentos de muita tensão, buscando em suas memórias orientações para quem também vive tempos turbulentos. Assim como no tempo de Sacambuasu, os Payaya sofrem com a morte, não a natural, mas a que é “uma encomenda da ganância, do acúmulo de bens e riqueza, posse forçada da terra, pela usurpação do alheio como se a água, a terra e a brisa fossem mercadorias” (2020, p. 42). O Bem Viver de Juvenal está na relação com a terra e entre as pessoas, que não envolva classificar como mercadoria toda e qualquer relação. Para confrontar a mercantilização proposta pelo governo Bolsonaro e sua resposta à pandemia, Payaya busca na memória do último líder Payaya a sucumbir diante dos portugueses, há mais de 300 anos, práticas e orientações sobre como conceber uma boa vida mesmo quando a existência é ameaçada.

Essas cartas tratam das respostas à política governamental de morte do governo Bolsonaro, oferecendo perspectivas de vida. Foi também com esse propósito que Sônia

Guajajara escreveu para todo o Brasil. Em sua carta, a ministra dos povos originários no primeiro ano do Governo Lula, em 2023, escreve para o país para falar a verdade sobre a relação do Estado com os povos indígenas: “não há como querer a boa vida, a vida coletiva, uma vida digna e plena para todos sem olhar de frente para os povos indígenas, que todos os dias lutam para não morrer no Brasil” (2020, p. 23). Acima de tudo, Sônia acredita no país. Ele escreve na condição de derrotada, mas que persiste na construção de uma sociedade brasileira que respeite a vida. Sua derrota, em 2018, quando candidata à Vice-Presidência, foi uma derrota de todos e todas, indígenas e não indígenas, pois o candidato Bolsonaro e o seu projeto de violência, doença e colonização ganharam as eleições. “O Brasil perdeu”, como ela nos diz, mas há espaço, apesar da derrota, para a “defesa do Bem Viver”, como ela também nos fala.

Para criar esse futuro possível, Sônia deposita sua força na ação política como mecanismo criador e criativo de novas conformações coletivas. Ocupar os espaços institucionais na política tradicional, mas também fora dela para agir em defesa da vida é o chamado da ex-candidata, que voltaria vitoriosa como deputada eleita nas eleições de 2022. A autora não desiste da luta política por não se conformar com os destinos que as pessoas no poder traçam para os povos indígenas. Segundo ela, “não queremos o Bem Viver dos brancos, esse Bem Viver do chamado bem-estar social que só trata de como comprar para vender melhor” (2020, p. 24). Sônia acredita no Bem Viver, que valoriza a vida, tanto humana quanto não humana, acima de tudo. Ela considera isso não apenas um sonho, mas também uma realidade que espera vivenciar durante sua própria vida.

Assim como Sônia, os autores e autoras aqui relidos apresentam suas concepções de Bem Viver. As diferentes formas de se pensar a boa vida, acredito, se tocam em um princípio comum, anunciado por Alberto Costa como as possibilidades imaginativa de sonhar mundos possíveis (2016). Os autores e autoras indígenas, no momento de maior ameaça à vida, no qual combina-se uma pandemia com um governo da morte, agem e escrevem sobre suas orientações éticas para uma boa vida, enfrentando os projetos de morte com as possibilidades de vida enunciados na experiência de cada povo indígena do Brasil. A partir da relação com o país, cada autor e autora procurou dizer a verdade sobre o que vivem, mas também sobre o que esperam para o futuro dessa relação. Eles depositam na política o mecanismo principal de agência para a mudança, referenciando o agir político nas cosmovisões, orientações dos ancestrais e no sonho de uma vida bonita, em plenitude. A aparente utopia dos sonhos indígenas, na verdade, está calcada no Bem Viver como um mundo experimentado, um mundo que, à sua maneira, cada povo vive. Assim, os autores e autoras buscam intervir na relação de violência

do capitalismo e do Estado extrativista que ameaçam esse mundo possível, imaginando possibilidades de futuro para, quem sabe, mudar o presente.

Considerações finais

O trabalho intelectual é, por sua natureza, lacunar. Ele se dedica a explorar perguntas e inquietações, no meu caso, relacionadas aos fenômenos sociais, buscando compreendê-los. No entanto, a vigilância epistemológica a qual submeto esta pesquisa obriga-me a manter uma postura crítica e uma contínua autoindagação, um contínuo retorno ao dito, inclusive em relação aos resultados alcançados. Diante disso, começo minhas considerações retornando ao próprio título desta tese – *Retomar o Brasil: um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos*. Um título que diz da minha interpretação geral sobre o fenômeno da escrita de cartas públicas por povos indígenas, pois acredito que se trata de um processo de retomada do Brasil pela política. Em uma referência direta ao tema do Acampamento Terra Livre, ocorrido no ano de 2022, *Retomando o Brasil: demarcar territórios e aldear a política*, defendi ao longo do segundo capítulo que retomar é uma ação coletiva que une os povos indígenas no país, servindo como uma maneira de explicar a sua relação com o Brasil, ao mesmo tempo em que questiona e desloca a sua história. Uma ação que também produz legítimos contrapontos às versões da historiografia oficial para afirmar os direitos e modos de vida dos sujeitos históricos ameaçados pela colonização do passado e do presente.

Por meio de cartas, os diferentes povos indígenas do país procuraram retomar o Brasil, conforme sugerido pelo Acampamento Terra Livre. Eles o fazem ao apresentar pedidos e demandas, declarando e justificando ações políticas, compartilhando sentimentos e formas de ver o mundo e, principalmente, narrando modos de viver e morrer sendo indígena no Brasil. A retomada do país pela política se dá pela criação de um espaço público no qual os indígenas, marginalizados na comunidade política brasileira, reivindicam ser tratados como legítimos participantes. Para ler a retomada nas cartas, caracterizo uma comunidade política de forma abrangente, constituída por suas instituições, imaginários coletivos – os quais podem ser moldados ou transformados através do debate público -, bem como pela acomodação das relações de poder dentro dela.

Dessa forma, uma das perguntas que orientou esta pesquisa – em que medida as cartas representam a constituição de um espaço público de comunicação política dos povos indígenas? – não apenas encontra resposta na intenção das missivas em criar tal espaço público, mas também na ideia de que as cartas estabelecem um espaço público no qual os indígenas, de forma criativa e em seus próprios termos, moldam o seu lugar na comunidade política brasileira.

Ao retornar ao título e a uma das perguntas-chave da pesquisa, desejo também ressaltar que a própria atividade da escrita de uma carta pode ser lida como um ato de retomada política. A carta, documento fundante da história política e literária do Brasil, no momento que é declarada obsoleta como forma de comunicação, é resgatada por povos indígenas para conversar com o destinatário Brasil. Essas mesmas correspondências podem ser caracterizadas como um pós-ato, uma conversa posterior à ação que descrevem, mas reflete sobre ela para, quiçá, reverberar em futuras outras ações.

Importante salientar ainda que, na maioria das cartas nas quais os povos narram suas vidas, a ação já aconteceu - o assassinato já ocorreu, o estupro foi lamentado, as crianças mortas foram choradas e a terra foi invadida. Contudo, os povos escrevem para registrar a ação, sobre ela refletir e gerar alguma ressonância. Essa ressonância, que remete à criação de algo futuro, paradoxalmente só pode existir a partir de uma retomada. A ação, que já ocorreu, só pode criar algo quando é retomada. Dito de outra forma, os povos indígenas compreendem que a relação com o Brasil é uma constante de violência e perda de territórios, razão pela qual a escrita de cartas se transformou em uma maneira de documentar essa relação, promovendo reflexão e intervenção sobre ela.

No debate público contemporâneo, a manutenção do *status quo*, que marginaliza os povos indígenas como excluídos da comunidade brasileira, é o desfecho mais provável. Diante disso, os povos indígenas sugerem que uma nova relação com o Brasil só pode emergir pela retomada, não meramente pela continuidade do que já existe. Retomar essa relação, por meio do procedimento de dizer a verdade dos povos indígenas sobre ela, é uma das maneiras de alterar o debate público, direcionando-o para a defesa de uma nova comunidade política, participativa e inclusiva da diversidade de visões de mundo das populações indígenas.

Outro ponto ao qual retorno aqui como algo que merece ser pontuado como parte das minhas considerações finais, é o fato de haver, ainda que em um número pequeno, pesquisas recentes que revisam a historiografia de cinco séculos da relação entre indígenas e sociedades invasoras, tendo a escrita de missivas como enfoque. Isso ocorre porque as cartas apresentam a complexidade desse encontro, colocando em evidência conluios, negociações, conflitos e alianças entre indígenas e as sociedades envolvidas. Esse enfoque desmitifica a imagem dos povos originários como somente alvos da violência colonial. Do século XVI ao XXI, revela-se uma história indígena do Brasil a ser escrita e parte dela será contada pelas correspondências dos povos indígenas.

A revisão de literatura sobre a produção epistolar indígena ficou limitada aos estudos em língua portuguesa e espanhola. Entretanto, isso não diminui a relevância das correspondências escritas por povos indígenas presentes hoje em dia no Canadá, Estados Unidos, Austrália e muitos países da América Latina. Apesar do acesso restrito das publicações sobre a temática nos países do norte global, principalmente pelos custos financeiros envolvidos no acesso a artigos e livros estrangeiros, uma análise comparativa compreendendo diferentes períodos e diversos grupos étnicos permitiria o entendimento sobre as diferentes maneiras com as quais os povos originários travam diálogos com os Estados coloniais do passado e do presente, mas em suas próprias palavras. Ademais, essa abordagem possibilitaria compreender os intercâmbios que os povos têm entre si, como exemplificam os encontros internacionais de povos indígenas, assim como os usos de expressões e conceitos do movimento indígena transnacional. Um exemplo disso, como visto nesta tese, é o conceito de Bem Viver, adotado em toda a Abya Yala.

Além disso, as cartas contemporâneas nos fornecem uma concepção nativa sobre as relações entre os indígenas e o Estado e a sociedade brasileira. Com apenas 56 estudos sobre as cartas escritas por povos indígenas na América Latina, tratei da temática como recente e em desenvolvimento, para a qual esta tese buscou contribuir ao recolher, sistematizar, apresentar e identificar pela primeira vez o corpus das cartas escritas entre 1972 e 2022, que se encontram públicas e dispersas em múltiplos sites, grupos de e-mail e aplicativos na internet. Reunidos no Projeto e website *As cartas dos Povos Indígenas ao Brasil*, este material pode ser consultado de forma gratuita e pública. Embora a escolha metodológica tenha se concentrado nas cartas escritas entre as décadas de 1970 e 2020, há indícios de materiais produzidos antes deste período, como o que estamos começando a trabalhar no site das cartas, bem como documentos recentes que atualizam o arquivo.

Apesar das muitas cartas ainda por explorar, nesta tese trabalhei com uma amostra de 1000 documentos, examinados por meio da análise de conteúdo categorial qualitativa. Desse modo, descrevi e analisei quem escreve, quando, sobre o quê e para quem as cartas são destinadas. As categorias criadas incluíram a autoria (individual e coletiva – povos, organizações e encontros temáticos), ano de redação, assuntos e tipos de destinatários. Minha abordagem não buscou quantificar as relações entre essas categorias. Quando registro a ocorrência de determinada temática, geralmente o faço para contextualizar a produção ou para dar visibilidade à argumentação proposta.

Nesse contexto, alguns dados foram destacados como o tema da terra ser o principal assunto, a participação expressiva dos Munduruku como autores e a significativa escrita de cartas por Davi Yanomami. Além disso, observei que o último período da República, durante o governo Bolsonaro, representou 1/3 do total de cartas analisadas entre 1972 e 2022.

Através desses procedimentos, analisei correspondências escritas por diversos coletivos e indivíduos indígenas, destinadas ao Brasil institucionalizado – na forma de governantes e autoridades públicas -, bem como o público em geral, representado como a “sociedade brasileira” e “os brasileiros e brasileiras”. Os assuntos são tão diversos quanto os escritores, mas foram organizados em torno da concepção de políticas públicas e das relações entre os povos e o país. Isso abrange desde a demarcação de terras até modelos de vida baseados em concepções como as do Bem Viver.

As categorias e as quantidades observadas foram utilizadas também para compreender as transformações dos discursos indígenas em diferentes contextos históricos e políticos de escrita. Contudo, isso não exclui as diversas temporalidades com as quais as cartas podem ser organizadas. Aqui, optei por dispor o arquivo de forma cronológica, tanto para tornar mais acessível a análise, diante da vasta quantidade de cartas, quanto para dar destaque ao contexto específico no qual a correspondência analisada foi redigida. Pretendo, em futuros estudos, produzir um estudo comparado de cartas escritas em contextos diferentes, mas que narram de maneira semelhante o mesmo tema, justamente para desmontar e criar chaves de leitura não cronológicas para o arquivo.

Diante dessas escolhas metodológicas, reconheço duas limitações na apresentação deste estudo. A primeira foi a restrita abordagem sobre as particularidades de escrita por autor ou povo. O conjunto de correspondências de determinado povo acabou sendo menos explorado para que a investigação focasse em duas categorias metodológicas: os povos indígenas e o Brasil. Busquei mais a homogeneidade no interior da diversidade de remetentes e destinatários, do que a especificidade dos escritores e das escritoras e de seus modos de narrar. Embora tenha apresentado em algumas passagens essas características, como nos casos das mudanças discursivas nas cartas de Davi Yanomami ou do Conselho Indígena de Roraima, percebo que há toda um amplo caminho de pesquisa a ser percorrido por meio da comparação entre estilos e modos de narrar dos diferentes autores e autoras.

Em segundo, utilizei uma apresentação cronológica das cartas para captar as transformações dos discursos indígenas em cada contexto de produção. Cada seção dos 03 capítulos da tese aborda um desses contextos. A pesquisa não conclui de forma definitiva sobre

a forma de organizar e abordar o arquivo, mas acredito que essas duas escolhas foram as mais acertadas para compreender como os discursos dos remetentes sobre sua relação com o país foram se modificando ao longo do tempo, mas também mantendo continuidades. Essa abordagem não exclui pensar as cartas em temporalidades próprias, não cronológicas, como Suzane Costa e eu propusemos em outro momento (Costa; Xucuru-Kariri, 2018).

Apresentei a análise comparativa entre as categorias de autoria, destinatário, ano de escrita e assuntos em três diferentes capítulos, cada um deles tentando captar as mudanças no discurso indígena sobre sua relação com o Brasil. Durante o período da ditadura militar, três principais elaborações conceituais foram confeccionadas a partir das narrativas indígenas nas cartas: *o paradoxo do tutelado*, *a liberdade radical* e *a democracia indígena*. Esse foi um dos períodos mais sanguinários na relação entre os povos indígenas e o Brasil, no qual o Estado empregou o genocídio como prática pública na guerra contra os povos, com o intuito de roubar suas terras. Diante dos atos hediondos, como estupros de mulheres e crianças, violentas diásporas, fome, guerra biológica, assassinatos e roubo das terras, o Estado procurou exercer um controle total sobre os corpos e vidas indígenas, por meio da tutela.

Nas cartas, os autores e autoras jogam com o léxico da legislação, isto é, da tutela, para defender suas vidas e terras. Eles utilizam termos esperados de um tutelado, em uma aparente aceitação para, logo em seguida, contornar sua própria situação. Paradoxalmente, o procedimento encontrado consiste em defender sua autonomia com base na tutela, reivindicando a demarcação de seus territórios, o fim das invasões e o direito a administrá-los.

No contexto de diminuição do poder dos ditadores e o início da abertura democrática, além das organizações multilaterais de defesa dos direitos humanos passarem a melhor receber as denúncias e demandas indígenas, os autores das cartas defendem suas terras com base na legislação vigente, no seu direito ancestral, mas também argumentando que o território é o próprio corpo e a vida indígena. Ao contrário da relação comercial que a ditadura busca com a terra, os povos indígenas estão ligados aos seus territórios de tal forma que sua remoção significa a morte para esses povos. A partir da compreensão de que a terra é a própria vida, eles defendem que a única maneira de serem livres é dentro de suas terras, vivendo como bem entenderem.

Neste período, o país começa a discutir o retorno à democracia, com os povos participando do debate no processo constituinte. Como resultado, o país construiu uma nova Constituição que, pela primeira vez em sua história, apresentou direitos e prerrogativas das aldeias, principalmente sobre suas terras. Nos debates públicos, referenciados nas cartas, os

povos defendem uma democracia vigorosa, uma democracia indígena. Eles propõem mecanismos inovadores para a época, como as cotas institucionais no Congresso, o conceito de propriedade coletiva e o reconhecimento da pluralidade de nações no interior de um mesmo Estado-Nação. Nesse momento, os diferentes autores e autoras das cartas convocam o Brasil para conversar sobre uma democracia pujante, pautada na participação popular e em mecanismos de representação e tomada de decisão pouco adotados nas democracias liberais contemporâneas.

Restaurada a democracia, o questionamento central dos autores e autoras das cartas passa a ser sobre a concepção de justiça quando o Estado regula territórios indígenas. As demandas dos povos indígenas a respeito de suas terras são fundamentadas em três aspectos que envolvem a ideia do que é considerado justo: a lei, a ancestralidade e a história de relações com o Brasil.

A correta aplicação da lei foi uma demanda encontrada em diferentes contextos políticos, como a ditadura militar, a criação da Constituição, a transição democrática, a institucionalização da democracia e governos de diferentes orientações políticas: da centro-esquerda à extrema-direita. Os povos reivindicam a execução da lei, justificando seus pleitos e manifestações de desobediência civil com base na legislação da época. Eles não buscam atos de vingança nem violência, mas sim a defesa do Estado de direito. Por exemplo, nas epístolas dos Yanomami, é denunciado o genocídio sofrido na década de 1990 e durante o governo Bolsonaro, reivindicando o cumprimento da lei que garante o direito à vida e aos territórios. Em oposição à indignidade dos governantes, os povos defendem as normas que garantem a convivência humana mínima em uma democracia.

A segunda principal argumentação dos povos sobre a justiça em relação às suas terras envolve a ancestralidade da ocupação de seus territórios. Enquanto os brasileiros tentam definir propriedades sobre um território que teria, no máximo, 500 anos, os povos indígenas afirmam uma outra referência de presença no tempo, um tempo demarcado antes mesmo da ideia de Brasil. Como definir critérios de precedência, como tentam os defensores do Marco Temporal – cuja tese quer eliminar a história ao proclamar como período de definição da posse das terras indígenas o marco de 1988 -, quando os povos e seus ancestrais estão há milhares de anos no continente? Nas cartas, os povos reafirmam sua presença imemorial no território, definindo como parte de suas terras o que hoje é denominado Brasil, mas cuja existência é anterior à formação do país.

Não se trata de uma defesa romântica, como os inimigos dos povos sugerem ao dizer que queremos o Brasil de volta ou retomar cidades do tamanho de São Paulo. Nós, povos indígenas, somos ciosos arquivistas, historiadores e juristas sobre nossos territórios. Defendemos as áreas que ocupamos, registradas em nossas histórias, mas também na dos não indígenas, com farta documentação e registros orais e escritos de seus limites. São os assediadores de nossas terras que propagam inverdades no debate público, a fim de criar pânico moral para retirar a legitimidade de nossos pleitos. Nós, povos historiadores deste país, temos a exata noção do tamanho de nossas terras e de sua localização, por isso argumentamos com base em nossa ancestralidade, em nossa ocupação ancestral do Brasil.

Em terceiro lugar, a demanda pela demarcação dos territórios é ancorada na história das relações com o país. Com base nela, esclarecemos que a atual estrutura fundiária do país foi construída por meio do esbulho, do roubo e de ações ilegítimas perpetradas por pessoas e empresas, inclusive por agentes públicos, que venderam, arrendaram e nos expulsaram de nossas terras. Além disso, os comportamentos e discursos na esfera pública evidenciam como as instituições contemporâneas são marcadas e orientadas por essas relações de violência entre o país e seus povos.

Por isso, em nossas cartas, falamos de uma injustiça estrutural, mesmo quando descrevemos e caracterizamos a justiça contemporânea. Essa injustiça, para citar os casos mais extremos, está na negação do uso de nossas línguas em processos judiciais, nas restrições impostas às organizações indígenas quando buscamos uma maior participação institucional, no desejo do Estado de definir critérios sobre nossa identidade étnica e sobre como devemos ou não ocupar nossos territórios, no sofrimento das nossas crianças, vítimas dos horrores da fome e da violência, que são afastadas de nós pelo próprio Estado, e no sofrimento das mulheres, que temem o estupro e enfrentam agressões verbais e físicas no seu dia a dia.

A injustiça estrutural denunciada nas cartas advém, principalmente, das ações estatais. O método empregado pelo Estado é nos colocar em uma posição de inferioridade para justificar sua intervenção sobre nossas terras. Na ditadura militar, a tutela era propagandeada como uma atividade de proteção para os povos indígenas, mas que na verdade se tornou uma forma de controle sobre nossos corpos. No período democrático, afirma-se que os grandes empreendimentos em nossas terras – como as hidrelétricas e a exploração petrolífera – garantem desenvolvimento para todo o Brasil, inclusive para as nossas aldeias. Nunca acreditamos nas falsas promessas do desenvolvimento econômico, pelo menos não desse modelo extrativista,

pois sabemos que as riquezas geradas são destinadas a poucas empresas, seus acionistas e os representantes do sistema político que lucram com as atividades dessas companhias.

Conhecendo essas propostas de desenvolvimento para as aldeias, que nos são vendidas há décadas e séculos, fica evidente que os modelos de exploração colonial dos últimos 500 anos não são de envolvimento com a terra, mas de exploração desses territórios. Partindo desse entendimento, argumentamos que o mais ordinário critério utilitarista de justiça – aquele no qual deve-se garantir a maximização do ganho da coletividade, em detrimento dos ganhos individuais – favorece a nossa defesa pela posse de nossos territórios. Afinal, nossa maneira de nos relacionar com a floresta e os demais biomas no país é uma das melhores e mais garantidas formas de dirimir as mudanças climáticas e outras transformações ambientais que representam uma ameaça à vida no planeta.

A argumentação por justiça, presente nas cartas, demonstra também como as correspondências criam um espaço público de encontro entre os povos indígenas, os governantes e o Estado – representado por suas instituições. Ao escreverem correspondências públicas, os autores e autoras precisam adaptar-se à linguagem estatal, mas, ao mesmo tempo, obrigam o Estado a entrar em contato com a linguagem, os modos de ver e compreender o mundo dos povos indígenas. Mesmo que as respostas às cartas não ocorram, a estruturação da linguagem burocrática é afetada, exercendo influência também sobre os agentes estatais e os governantes, pois cada nova carta entregue a diferentes destinatários os obriga a ter um mínimo de contato com as perspectivas indígenas.

O espaço público que emerge do conjunto de cartas, promovendo o reencontro entre o Brasil e os povos indígenas, também gera processos de socialização para as próprias comunidades indígenas, mas dentro de suas formas de expressão, que não são completamente moldadas pela linguagem estatal. Ao redigirem uma carta pública, os autores e autoras necessitam justificar seus modos de ver o mundo, suas demandas e concepções sobre a sua relação com o destinatário. Isso cria um rico mosaico de cosmovisões indígenas, pois os autores precisam refletir sobre suas demandas e anseios, descrevendo-os e justificando-os nas epístolas. Nos pleitos sobre as terras, por exemplo, encontrei concepções sobre a terra, argumentos que justificam a posse indígena e a distinção feita entre o pensamento dos povos e as lógicas de mercado e do Estado sobre os territórios.

Acredito, como Bergia (2019) e Costa (2018), que os escritores precisam, inicialmente, justificar para eles mesmos seus pedidos, mas também torná-los coerentes com o modelo de uma carta pública, o que os obriga a refletir sobre suas próprias identidades e crenças,

especialmente tendo em vista o diálogo proposto em uma arena pública. Essa atitude, em um processo de escrita coletiva e colaborativa, dá origem ao fenômeno da socialização da visão de mundo pelo ato de se escrever a carta. A Assembleia, o encontro ou o grupo, e até mesmo o escritor individual, passam a ser socializados com as ideias coletivas de um povo ou de vários povos, que precisam ser traduzidas no formato de uma epístola pública. A correspondência, assim, torna-se um ato político ao criar um espaço público permeado por tensões entre ideias, ao narrar ações políticas que precedem à redação da carta e, sobretudo, por significar também um cuidado de si ao promover a expressão de desejos, dores e afetos (Costa, 2018).

Explorar essas diferentes perspectivas dos povos indígenas sobre sua relação com o Brasil, acredito, contribuiu para os estudos sobre os povos originários, sobre o uso de cartas públicas como fontes históricas e, mais amplamente, sobre a história contada pelos vencidos. Por muito tempo, esses grupos foram relegados ao papel de testemunhas ou, no máximo, descritos por categorias genéricas, como *os povos*, *os índios* e *os escravizados*. No entanto, grupos marginalizados começam a ter importância na pesquisa histórica e nas ciências sociais, emergindo uma valorização dessas narrativas por meio de perspectivas como a *history from below* ou a *historia desde abajo* (Bergia, 2019) - ambas significando a “história vista de baixo” -, ou a (nova) história indígena.

O estudo da história dos vencidos não é propriamente uma novidade, mas sim a maneira como essa história é retratada. Isso se deve ao surgimento de abordagens analíticas mais recentes que possibilitaram compreender essas pessoas não apenas como grupos secundários, testemunhas da história oficial, mas sim como sujeitos históricos, com suas próprias identidades e narrativas singulares. Essas abordagens buscam não só observar essas pessoas com a mesma importância dada às elites, mas também constroem inovações teóricas, metodológicas e novas narrativas sobre a história e a sociedade brasileira.

Por exemplo, ao redirecionar o foco dos protagonistas da elite econômica, cultural e política para as pessoas comuns, houve uma ampliação do interesse por fontes que tradicionalmente eram subvalorizadas nas pesquisas acadêmicas. Documentos como cartas, relatos, processos judiciais, diários e outras formas de produção documental desses novos sujeitos de pesquisa ganharam importância devido a essa mudança de perspectiva. Um exemplo concreto dessa transformação pode ser observado no interesse crescente pelas cartas dos Potiguara, que eram conhecidas por pesquisadores desde o final do século XIX, mas somente nas últimas duas décadas se tornaram um corpus empírico em pesquisas.

Nesse sentido, também defendo que um dos principais desdobramentos desta tese foi o de chamar atenção para a produção autoral indígena. Essa importância não se limita somente à origem indígena dos autores e autoras, pois abrange também a qualidade do material gerado por esses povos e suas implicações para o pensamento social. Estou convencido de que estamos diante de interpretações autênticas e originais sobre o Brasil, frequentemente negligenciadas nas ciências sociais. De certa forma, busquei enfrentar o desafio proposto pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro há mais de 20 anos atrás, quando ele nos indagou sobre o que acontece quando se leva a sério o pensamento nativo (2002, p. 129). Assim, ao longo deste estudo, busquei em diferentes contextos políticos as expressões, ideias e conceitos por meio dos quais nós, povos indígenas, interpretamos nossa relação com o país. Isso implicou em analisar a própria história recente do Brasil a partir das perspectivas presentes nos discursos indígenas e nas nossas maneiras de contar essa mesma história.

Foi assim que busquei valorizar as expressões, as descrições e interpretações dos povos, organizando-as em abstrações que dessem unidade a essas diferentes formas de se falar do Brasil. Dessa maneira, no primeiro capítulo, explorei o *paradoxo do tutelado*, a *liberdade radical* e a *democracia indígena* como as principais elaborações conceituais para compreender o contexto da ditadura militar e da transição democrática. Da mesma forma, utilizei o tema da *(in)justiça e a história*, bem como a *retomada*, para entender o período de institucionalização da democracia nos anos 1990 e início dos anos 2000. Concluí a análise ao abordar as interpretações da política indigenista nos últimos 20 anos, que englobam o *sonho e a realidade* (nas correspondências dirigidas ao Governo Lula), o *caráter colonial do Estado* (nas cartas para a Presidenta Dilma) e o enfrentamento do *Governo da morte* (referente ao Governo Bolsonaro).

Embora tenha direcionado minha análise para as expressões e interpretações dos autores e autoras, reconheço que a relação entre essas expressões indígenas e as teorias sociais e políticas que interpretam o Brasil ficou parcialmente desenvolvida. Futuramente, pretendo desenvolver melhor essa argumentação, especialmente por meio de uma análise conceitual que compare as ideias expressas nas cartas com os conceitos formulados nos âmbitos literário e acadêmico para compreender o país. Por exemplo, o conceito de *retomada* e *justiça* presentes nas cartas colocam em questão formulações teóricas sobre a justiça em sistemas democráticos, os quais foram formados em contextos de colonização contra os povos indígenas. O legado colonial ainda reverbera nas instituições democráticas atuais, especialmente nas arenas decisórias, onde persiste a dificuldade em compreender e incluir as demandas apresentadas pelos povos originários sobre suas terras.

Diante dessa necessidade de compreender as demandas dos povos indígenas, tratei aqui de uma investigação sobre as cartas escritas por esses povos nos últimos 50 anos, mas realizada por alguém atravessado por múltiplas identidades: indígena, pesquisador, militante e burocrata. Em vários momentos fundamentei inferências, hipóteses e argumentos com base em textos duros e difíceis. O material sobre o qual me debrucei é muito sensível, mas é nosso dever enfrentá-lo. Essas cartas narram, pela perspectiva dos povos, os modos de pertencer, viver e morrer sendo indígena no Brasil. Acredito que consegui apresentar não mais do que uma amostra dessas modalidades de existência. E já me contentaria com isso.

Ao apresentar essas formas de viver a vida, vejo esta tese como uma contribuição ao esforço político dos povos indígenas em registrar a história daqueles que sofreram massacres e genocídios - dos quais a ditadura militar e o governo Bolsonaro foram uma das expressões mais explícitas de ódio. Muitos daqueles que experimentaram o horror do contato violento com o Brasil não sobreviveram para relatar suas experiências; alguns voltaram sem palavras diante do que presenciaram. Por isso, nós, indígenas, que escrevemos, cantamos, ritualizamos e narramos essas histórias, honramos e rememoramos em nós aqueles que foram calados e não podem compartilhar dessa mesma narrativa conosco.

Para concluir, gostaria de fazer um último retorno e falar da palavra sempre usada pelos Munduruku para finalizar suas cartas. Refiro-me à expressão **Sawê**: uma palavra que pode ser traduzida como uma espécie de grito ancestral, que saúda os presentes, diz “viva”, ao mesmo tempo em que os convoca para a guerra. Acredito que é isso que as cartas indígenas podem: chamar para a vida, chamar para luta, para o nosso grito ancestral!!

SAWÊ!!!

Referências

ABREU, C. F. **Caio Fernando de Abreu**: cartas. Organização de Italo Morricone. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

ACAMPAMENTO TERRA LIVRE. **Carta do Acampamento Terra Livre para o Brasil, em 17 de abril de 2004**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-acampamento-terra-livre-para-o-brasil/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta do Acampamento Terra Livre para o Brasil, em 06 de abril de 2006**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-acampamento-terra-livre-para-o-brasil-2/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta do Acampamento Terra Livre para o Brasil, em 19 de abril de 2007**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-presentes-no-iv-acampamento-terra-livre-para-o-brasil-19-de-abril-de-2007/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta do Acampamento Terra Livre para o Brasil, em 17 de abril de 2008**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-acampamento-terra-livre-para-o-brasil-3/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta do Acampamento Terra Livre para o Brasil, em 20 de junho de 2012**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-liderancas-representantes-e-organizacoes-indigenas-para-o-brasil-20-de-fevereiro-de-2012/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

_____. **Carta do Acampamento Terra Livre para o Brasil, em 24 de abril de 2019**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-xv-acampamento-terra-livre-para-brasil/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

_____. **Carta do Acampamento Terra Livre para o Brasil, em 14 de abril de 2022**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-acampamento-terra-livre-2022-para-o-brasil/>. Acesso em: 09 set. 2022.

ACIRNE; AIP. **Carta da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro (ACIRNE) e da Associação Indígena Potyra Kapoano (AIP) para o Presidente da FUNAI, em 30 de julho de 1996**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-acirne-e-aip-para-a-funai/>. Acesso em: 05 set. 2023.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016.

AGNALDO PATAXÓ HÃ-HÃ-HÃE. **Carta de Agnaldo Pataxó Hã-Hã-Hãe para a Polícia Federal, em 05 de junho de 2002**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/2150/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

APIB. **Carta da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) para o Brasil, em 12 de março de 2010**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-articulacao-dos-povos-indigenas-do-brasil-apib-para-o-brasil-12-de-marco-de-2010/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil para o Brasil, em 07 de agosto de 2012.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-articulacao-dos-povos-indigenas-do-brasil-para-o-brasil-07-de-agosto-de-2012/>. Acesso em: 04 de jun. 2023.

_____. **Carta da APIB para o Brasil, em 05 de outubro de 2020a.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-apib-para-o-brasil-4/>. Acesso em: 02 de jun. 2023.

_____. **Nossa luta é pela vida.** Covid-19 e povos indígenas: o enfrentamento das violências durante a pandemia. Brasília: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2020b. Disponível em: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/relatorio/>. Acesso em: 16 jul. 2021.

_____. **Carta da APIB - Manifesto pela Vida: Vacinação para todos os povos indígenas no Brasil! Em 22 de janeiro de 2021a.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-apib-para-brasil/>. Acesso em: 02 de jun. 2023.

_____. **Carta da APIB para o Brasil, em 11 de dezembro de 2021b.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-apib-para-brasil-3/>. Acesso em: 02 de jun. 2023.

_____. **Carta da APIB para o para o Ministro Luiz Fux, em 14 de junho de 2021c.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-articulacao-dos-povos-indigenas-do-brasil-apib-para-ministro-luiz-fux/>. Acesso em: 03 set. 2023.

_____. **Carta da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil para o Brasil, em 17 de março de 2022.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-apib-para-o-brasil/>. Acesso em: 02 de jun. 2023.

APOINME. **Carta da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) para o Brasil, em 29 de novembro de 2007.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-articulacao-dos-povos-indigenas-do-nordeste-minas-gerais-e-espirito-santo-apoinme-para-dom-luiz-flavio-cappio-29-de-novembro-de-2007/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

ASCENSO, João Gabriel da Silva. **Como uma revoada de pássaros:** uma história do movimento indígena na ditadura militar brasileira. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Orientadora: Professora Doutora Larissa Rosa Côrrea. Rio de Janeiro. 2021. 392f.

ASSEMBLEIA DOS TUXAUAS. **Carta da Assembleia dos Tuxauas de Roraima para o Brasil, em 11 de fevereiro de 2003.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-assembleia-dos-tuxauas-de-roraima-para-brasil/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

ATY GUASSU. **Carta da Aty Guasu para o Brasil e para oMundo, em 18 de agosto de 2012.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-guarani-kaiowa-para-as-autoridades-federais-do-brasil-e-do-mundo-18-de-agosto-de-2012/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

_____. **Carta da Aty Guasu para o presidente da Comissão de Direitos Humanos, em 31 de maio de 2015.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-conselheiros-da-aty-guasuarani-e-kaiowa-para-paulo-pimenta/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

ASSEMBLEIA DOS CHEFES INDÍGENAS. **Carta da Assembleia dos chefes indígenas para o presidente Ernesto Geisel, em 19 de dezembro de 1978.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-assembleia-dos-chefes-indigenas-para-o-presidente-geisel/>. Acesso em: 24 ago. 2022.

ASSEMBLEIA DOS TUXAUAS. **Carta da Assembleia dos Tuxauas de Roraima para o Brasil, em 11 de fevereiro de 2003.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-assembleia-dos-tuxauas-de-roraima-para-brasil/>. Acesso em: 16 maio 2023.

AVRITZER, Leonardo. Esfera pública sem mediação? Habermas, anti-iluminismo e democracia. **Lua Nova**. São Paulo, n. 118, p. 13 – 40, 2023.

BANIWA. **Carta dos Baniwa para o Presidente Jair Messias Bolsonaro, em 26 de maio de 2021.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-baniwa-para-o-presidente-jair-messias-bolsonaro/>. Acesso em: 16 maio 2023.

BANIWA, Gersem. Carta de Gersem Baniwa para as pessoas que sonham um outro Brasil. In: COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto Cor de Rosa, 2020.

BARBOSA, Bartira Ferraz; BARROS, Cândida; MONSERRAT, Ruth Um escrito tupi do capitão Simão Soares Parayba (1645). **Corpus: Archivos virtuales de la alteridade americana**, v. 10, n. 2, jul./dez. 2020.

BECKETT, S. **The letters of Samuel Beckett**. V. 03: 1957 – 1965. Editado por George Craig, Martha Dow Fehsenfeld, Dan Gunn e Lois More Overbeck. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

BERGIA, María José Ortiz. Cartas públicas: claves metodológicas y usos históricos posibles. **Prohistoria**, v. 22, n. 31, jun. 2019.

BIBLIOTECA DIGITAL CURT NIMUENDAJÚ. **Site da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú: línguas e culturas indígenas sul-americanas.** Disponível em: <http://www.etnolingustica.org/>. Acesso em: 30 maio 2023.

BICALHO, P. S. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. 2010. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Universidade de Brasília. 468 f.

CAMARGOS, Daniel. **Exclusivo: Apple, Google, Microsoft e Amazon usaram ouro ilegal de terras indígenas brasileiras.** Reportagem publicada no site Repórter Brasil, em 25 de julho de 2022. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2022/07/exclusivo-apple-google-microsoft-e-amazon-usaram-ouro-ilegal-de-terras-indigenas-brasileiras/>. Acesso em: 09 set. 2023.

BRAZ, A. Collaborative Authorship and Indigenous Literatures. **CLCWeb: Comparative Literature and Culture**. West Lafayette, v.13, n.2, p. 2-10. 2011.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto do governo viabiliza exploração de minérios em terras indígenas**. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/634893-projeto-do-governo-viabiliza-exploracao-de-minerios-em-terras-indigenas/>. Acesso em: 13 jul. 2021.

CARTAS DA OCUPAÇÃO DE BELO MONTE. **Carta n. 1 da ocupação de Belo Monte, em 02 de maio de 2013a**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-varios-povos-indigenas-para-brasil-02-de-maio-de-2013/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

_____. **Carta n. 5 da ocupação de Belo Monte, em 08 de maio de 2013b**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-varios-povos-indigenas-para-brasil-08-de-maio-de-2013/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

_____. **Carta n. 7 da ocupação de Belo Monte, em 27 de maio de 2013c**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-varios-povos-indigenas-para-brasil-27-de-maio-de-2013/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

_____. **Carta n. 8 da ocupação de Belo Monte, em 29 de maio de 2013d**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-varios-povos-indigenas-para-brasil-27-de-maio-de-2013-2/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

_____. **Carta n. 9 da ocupação de Belo Monte, em 04 de junho de 2013e**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-varios-povos-indigenas-para-brasil-04-de-junho-de-2013/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

CIMI. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil: Dados de 2021**. Relatório elaborado pelo Conselho Indigenista Missionário. Brasília: Cimi, 2022.

_____. **“O crime contra o menino Vitor Kaingang não é um caso isolado”**. Notícia sobre o assassinato de Vitor Kaingang, no site do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), publicada em 01 de fevereiro de 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/2016/02/38140/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

COIAB; COICA. **Carta da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e da Coordenadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) para o Brasil, em 15 de agosto de 2011**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-coordenacao-das-organizacoes-indigenas-da-amazonia-brasileira-coiab-e-da-coordinadora-de-organizaciones-indigenas-de-la-cuenca-amazonica-coica-para-o-brasil-15-de-agosto-de-2011/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

CIR. **Carta do Conselho Indígena de Roraima para o Brasil, em 25 de julho de 1995**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-cir-para-o-brasil/>. Acesso em: 24 ago. 2022.

_____. **Carta do Conselho Indígena de Roraima para o Presidente Fernando Henrique Cardoso, em 22 de março de 2001**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-conselho-indigena-de-roraima-para-o-presidente-fernando-henrique-cardoso/>. Acesso em: 24 ago. 2022.

_____. **Carta do Conselho Indígena de Roraima para o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 27 de fevereiro de 2004.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-cir-para-o-presidente-lula/>. Acesso em: 27 ago. 2023.

_____. **Carta do Conselho Indígena de Roraima para o Brasil, em 12 de janeiro de 2021.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-cir-para-brasil-2/>. Acesso em: 09 set. 2022.

_____. **Carta do Conselho Indígena de Roraima para o Brasil, em 27 de fevereiro de 2004.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-cir-para-o-presidente-lula/>. Acesso em: 09 set. 2022.

CAMARGO, Ana Maria Almeida. Arquivos pessoais são arquivos. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, v. 45, n. 02, Belo Horizonte, jul. – dez. 2009. p. 26 – 39.

COSTA, Suzane Lima. Das escrições às escrituras indígenas: exercícios de inestética. XII Congresso Internacional da ABRALIC, 18 a 22 de julho de 2011, UFPR – Curitiba, Brasil. **Anais**. Curitiba: UFPR, 2011.

_____. O que (ainda) podem as cartas? **Revista de Estudos em Língua e Literatura**, v. 19, p. 87-98, 2013.

_____. Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas (Indigenous Peoples and Their Autobiographical Narratives). **Estudos Linguísticos e Literários**, p. 65-82, 2015.

_____. Brazil's Indigenous Peoples and Their Autobiographical Narratives. **Journal of Literature and Art Studies**, v. 6, p. 1184-1191, 2016.

_____. Mário Juruna: uma biografia para os livros do futuro. In: Luciene Azevedo; Antonio Marcos Pereira. (Orgs.). **Palavras da Crítica Contemporânea**. Salvador: Paralelos13S, v. 1, p. 109-126, 2017.

_____. As cartas das mulheres indígenas ao Brasil. **Estudos Linguísticos e Literários**, v. 59, p. 109-123, 2018.

_____. As cartas dos Povos indígenas ao Brasil: a construção do arquivo 2000-2015. **Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria**, v. 26, p. 94, 2019.

_____. Gestos de utopia no Sul Global: as cartas indígenas para o mundo. **Thomas Project Journal for Utopian Thoughts**, v. 5, p. 75-89, 2021a.

_____. Uma década de cartas dos povos indígenas ao Brasil: correspondências de 2011-2020. **Brasiliana: Journal for Bazilian Studies**, v. 10, p. 77-95, 2021b.

_____. As novas cartas do Brasil: um e-pistolário dos povos indígenas. **Revista ALEA, XXX, 2023**

COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. Autoria indígena em quinze anos de cartas. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 57, p. 1364-1376, 2018.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Violencias (re)encubiertas en Bolivia**. La Paz: La Mirada Salvaje/Editorial Piedra Rota, 2010.

_____. **Un mundo Ch'ixi Es Posible**: Ensayos Desde un Presente en Crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DAHL, Robert. A. **Poliarquia**. Participação e oposição. São Paulo: Edusp, 2015.

DICKENS, C. **Site do Projeto As Cartas de Charles Dickens**. Projeto mantido por seis editores, com base nas publicações de correspondências do escritor. Disponível em: <https://dickensletters.com/>. Acesso em: 14 set. 2021.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. **An Indigenous Peoples' History of the United States**. Boston: Beacon Press, 2015.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FOIRN. **Carta da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro para o Brasil indígena, em 19 de maio de 1987**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-foirn-para-o-brasil/>. Acesso em: 07 nov. 2022.

_____. **Carta da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro para o NDI, em 26 de outubro de 1992**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-do-ceara-para-o-brasil/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

_____. **Carta da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro para o Ministério Público, em 07 de dezembro de 1993**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-foirn-para-o-ministerio-publico/>. Acesso em: 09 out. 2022.

GALIBI; PALIKUR; KARIPUNA. **Carta dos Tuxauas do Uaçá para o Presidente da Funai, em 23 de setembro de 1976**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-tuxauas-do-uaca-para-o-presidente-da-funai/>. Acesso em: 09 out. 2022.

GARFIELD, S. **To the Letter**: A Journey Through a Vanishing World. Edinburgh: Canongate, 2013.

GENTIL, Gabriel. **Carta de Gabriel Gentil para o Presidente da FUNAI, em 07 de outubro de 1985**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-ucirt-para-a-funai/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo**: uma nova história da humanidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GRAÚNA, Graça. De Graça Graúna para os ancestrais. In: COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto Cor de Rosa, 2020.

GUAJAJARA, Sônia. De Sonia Guajajara para o Brasil. In: COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto Cor de Rosa, 2020.

GUARANI. **Carta do Povo Guarani para o Presidente da FUNAI, em 02 de dezembro de 1981**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-guarani-para-o-presidente-da-funai/>. Acesso em: 24 out. 2022.

_____. **Carta da Ação Guarani Indígena para o Presidente da Sabesp, em 15 de fevereiro de 1993**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-acao-guarani-indigena-para-o-presidente-da-sabesp/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

_____. **Carta dos Guarani para o Brasil, a Argentina, o Paraguai, o Uruguai e a Bolívia, em 14 de abril de 2007**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-guarani-para-brasil-argentina-paraguai-uruguai-e-bolivia-14-de-abril-de-2007/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

GUARANI KAIOWÁ. **Carta dos Guarani-Kaiowá para o Brasil, em 13 de julho de 2005a**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-guarani-kaiowa-para-brasil-2/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

_____. **Carta dos Guarani-Kaiowá para o Brasil, em 13 de julho de 2005b**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-guarani-kaiowa-para-brasil/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

_____. **Carta de Protesto sobre o massacre de indígenas, em 23 de novembro de 2011**. Carta escrita pelos estudantes Guarani e Kaiowá dos cursos de ciências sociais e história e moradores da aldeia de Amambaí. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-estudantes-guarani-e-kaiowa-e-moradores-da-aldeia-de-amambai-para-o-brasil-23-de-novembro-de-2011/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

_____. **Carta dos Guarani Kaiowá para o Brasil, em 08 de outubro de 2012**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-guarani-kaiowa-de-tekoha-pyelitokue-mbrakay-para-o-brasil-08-de-outubro-de-2012/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

GLOBO. **Indígenas denunciam Bolsonaro por 'crime contra a humanidade e genocídio' no Tribunal Penal Internacional de Haia**. Jornal O Globo. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/amazonia/noticia/2021/08/09/indigenas-denunciam-bolsonaro-por-crime-contra-a-humanidade-e-genocidio-no-tribunal-penal-internacional-de-haia.ghtml>. Acesso em: 02 fev. 2022.

HABERMAS, Jürgen. Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. **Theory, Culture & Society**, v. 39, n. 4, p. 145-171. 2022.

INÁCIO, Andila. **Carta de de Andila Inácio para o Presidente Ernesto Geisel, em agosto de 1975**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-andila-inacio-para-o-presidente-ernesto-geisel/>. Acesso em: 09 out. 2022.

INDÍGENAS E QUILOMBOLAS. **Carta dos Povos Indígenas e Quilombolas do Maranhão para o Brasil, em 14 de novembro de 2013.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-e-quilombolas-do-maranhao-para-brasil-14-de-novembro-de-2013/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

KAINGANG. **Carta do povo Kaingang para o Presidente Fernando Collor, em 25 de outubro de 1991.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-kaingang-para-presidente-fernando-collor/>. Acesso em: 09 nov. 2022.

_____. **Carta dos Kaingang para o Governo do Rio Grande do Sul, em 06 de novembro de 1996.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-comunidade-indigena-da-serrinha-para-o-governo-do-estado-do-rs-e-outros-orgaos-governamentais/>. Acesso em: 06 jun. 2023.

_____. **Carta da Comunidade Indígena da Borboleta para o Presidente da FUNAI, 15 de março de 1999.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-comunidade-indigena-da-borboleta-para-o-presidente-da-funai/>. Acesso em: 06 jun. 2023.

KAMBEBÁ, Márcia. De Márcia Kambeba para sua avó Assunta. In: COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto Cor de Rosa, 2020.

KARAJÁ, Carlos. **Carta do Cacique Carlos Karajá para o Presidente da FUNAI, em 14 de setembro de 1982.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-cacique-carlos-karaja-para-a-funai/>. Acesso em: 24 out. 2022.

KARIPUNA, Henrique. **Carta de Henrique Karipuna para a FUNAI, em 24 de maio de 1984.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-henrique-karipuna-para-a-funai/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

KAYABI; APIAKÁ; MUNDURUKU. **Carta dos Kayabi, Apiaká e Munduruku para a Presidenta Dilma Rousseff, em 01 de dezembro de 2011.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-kayabi-apiaka-e-munduruku-para-a-presidenta-dilma-rousseff/>. Acesso em: 24 ago. 2022.

KAYAPÓ. **Carta das Lideranças Kayapó para o Congresso Nacional, em 1993a.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-kayapo-para-o-congresso-nacional/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

_____. **Carta do povo Kayapó para o Presidente Itamar Franco, em 15 de fevereiro de 1993b.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-kayapo-para-o-presidente-itamar-franco-2/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

_____. **Carta do povo Kayapó para o Presidente Itamar Franco, em 17 de maio de 1993c.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-kayapo-para-o-presidente-itamar-franco/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

_____. **Carta dos Mebengokré (Kayapó) para o Ministro da Justiça, em 2021.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-mebengokre-kayapo-para-o-ministro-da-justica/>. Acesso em: 24 ago. 2022.

KAYAPÓ; PANARÁ; YUDJA. **Carta das Lideranças Kayapó, Panará e Yudja para o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 03 de novembro de 2007.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-liderancas-kayapo-panara-e-yudja-para-presidente-lula-03-de-novembro-de-2007/>. Acesso em: 24 ago. 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu.** Palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Encontros.** Organizado por Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. De Ailton Krenak para quem quer cantar e dançar para o céu. In: COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. **Cartas para o Bem Viver.** Salvador: Boto Cor de Rosa, 2020.

KRUA GAVIÃO. **Carta de Krua Gavião para o Brasil, em 20 de maio de 1976.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-krua-gaviao-para-o-brasil/>. Acesso em: 19 out. 2022.

KRUPAT, A. **For Those Who Come After:** a study of native american autobiography, University of California Press. 1989.

IVISON, Duncan. **Can Liberal States Accommodate Indigenous Peoples?** Cambridge, UK: Polity, 2020.

JORNAL NACIONAL. **Cartas escritas por indígenas no período colonial são traduzidas pela primeira vez.** Reportagem exibida em 12 de novembro de 2021 no programa Jornal Nacional, no canal Globo. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/10037463/>. Acesso em: 12 set. 2022.

JURUNA, Mário. **Carta de Mário Juruna para as Autoridades Brasileiras, em 19 de abril de 1983.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-mario-juruna-para-as-autoridades-brasileiras/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

JUVENTUDE INDÍGENA. **Carta da Juventude Indígena do Nordeste para o Brasil, em 08 de fevereiro de 2020.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-ii-encontro-da-juventude-indigena-do-nordeste-para-brasileiros-08-02-2020/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

LESSA, A. M. M. **Imagens e olhares:** Povos indígenas e a construção/reforço de estereótipos através de imagens dos séculos XVI-XVII e XIX-XX utilizadas como complementos em conteúdos na sala de aula. 2016. Tese de doutorado. Mestrado em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. 101 f.

LYCARIÃO, Diógenes; SAMPAIO, Rafael Cardoso. **Análise de conteúdo categorial: manual de aplicação.** Brasília: ENAP, 2021.

LIDERANÇAS INDÍGENAS. **Carta das Lideranças Indígenas para o Representante da ONU, 27 de novembro de 1992.** Disponível em:

<https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-indigenas-para-o-representante-da-onu/>. Acesso em: 02 set. 2022.

_____. **Carta das Lideranças Indígenas para Presidente Fernando Henrique Cardoso, em 05 de novembro de 1998.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-indigenas-para-presidente-fernando-henrique-cardoso/>. Acesso em: 16 maio 2023.

_____. **Carta das lideranças indígenas para o mundo, em 31 de janeiro de 2002.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-indigenas-para-o-mundo/>. Acesso em: 16 maio 2023.

_____. **Carta do III Fórum Permanente dos Povos Indígenas da Amazônia para o Brasil, em 30 de novembro de 2007.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-participantes-do-iii-forum-permanente-dos-povos-indigenas-da-amazonia-para-o-brasil-30-de-novembro-de-2007/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

_____. **Cartas das Lideranças Indígenas reunidas no 2º Fórum Social Mundial para o mundo, em 31 de janeiro de 2002.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-indigenas-para-o-mundo/>. Acesso em: 02 set. 2022.

_____. **Carta das Lideranças Indígenas para o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 20 de novembro de 2009.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-para-o-presidente-luiz-inacio-lula-da-silva-20-de-novembro-de-2009/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

_____. **Carta das lideranças indígenas para o Ministro do Supremo Tribunal Federal, Alexandre de Moraes, em 16 de setembro de 2021.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-indigenas-para-o-ministro-alexandre-de-moraes/>. Acesso em: 02 fev. 2022.

LIDERANÇAS NO PUXIRUM DE ARTES E SABERES. **Carta das Lideranças participantes do Puxirum de Artes e Saberes Indígenas, no V Fórum Social Mundial, em 28 de janeiro de 2005.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-para-o-presidente-luiz-inacio-lula-da-silva-28-de-janeiro-de-2005/>. Acesso em: 16 maio 2023.

LYONS, Martyn. **Ordinary writings, personal narratives: writing practices in 19th and early 20th – century Europe.** Berlin: Peter Lang Bern, 2007

MACIAL, Manoel Floriano. **Carta do Tuxaua Manoel Floriano Macial para o Presidente da FUNAI, em 14 de dezembro de 1976.** Disponível em: https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-tuxauas-galibis-para-o-presidente-da-funai/?preview_id=3242&preview_nonce=b0437f6c3d&thumbnail_id=-1&preview=true. Acesso em: 02 set. 2022.

MACUXI, Gilberto. **Carta de Gilberto Macuxi para as Autoridades Brasileiras, em 1994.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-gilberto-makuxi-para-autoridades-brasileiras/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

MACUXI; INGARICÓ; PATAMONA; WAPIXANA. **Carta dos Macuxi, Ingaricó, Patamona e Wapixana para o Presidente Fernando Henrique Cardoso, em 04 de janeiro de 1997.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-macuxi-ingarico-patamona-e-wapixana-para-o-presidente-fernando-henrique-cardoso/>. Acesso em: 14 nov. 2022.

MÃES TERENA. **Carta das mães terena para a Presidente Dilma Rousseuf, em 01 de junho de 2013.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-maes-terena-de-mato-grosso-do-sul-para-presidente-dilma-rousseff-01-de-junho-de-2013/>. Acesso em: 24 ago. 2022.

MAILHOT, Terese Marie. **Heart Berries: a memoir.** Los Angeles: Counterpoint, 2018.

MARÇAL TUPÃ-Y. **Carta de Marçal de Souza Tupã-Y para o Papa Joao Paulo II, Manaus, julho de 1980.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-marc-al-guarani-para-o-papa-joao-paulo-ii/>. Acesso em: 21 out. 2022.

MARÇA DOS POVOS INDÍGENAS. **Carta da Marcha dos Povos Indígenas para o Presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, em 09 de novembro de 2000.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-marcha-dos-povos-indigenas-para-o-deputado-marcos-rolim/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

MAXAKALI. **Carta dos Maxakali para o Brasil, em 17 de agosto de 2005.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-maxakali-para-brasil/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

MEGARON TXUKARRAMÃE. **Carta de Megaron Txucarramãe para o Brasil, em 01 de novembro de 1980.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-megaron-txucarramae-para-o-brasil/>. Acesso em: 24 ago. 2022.

MIGUEL, Luis Felipe. Resgatar a participação: democracia participativa e representação política no debate contemporâneo. **Lua Nova.** n. 100. Jan.-Abr. 2017.

MORRISON, Tony. **A origem dos outros.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MOTORYN, Paulo. **Senado promove homem que assassinou brutalmente Galdino no dia dos povos indígenas.** Reportagem do site The Intercept Brasil, publicada em 25 de maio de 2023. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2023/05/15/senado-promove-assassino-de-galdino-no-dia-dos-povos-indigenas/> Acesso em: 04 jun. 2023.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MOVIMENTO INDÍGENA. **Carta do Movimento Indígena do Mato Grosso do Sul para o Brasil, em 13 de Fevereiro de 2013.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-movimento-indigena-do-mato-grosso-do-sul-para-o-brasil/>. Acesso em: 05 jun. 2023.

MOVIMENTO DE RESISTÊNCIA INDÍGENA, NEGRA E POPULAR. **Carta do Movimento de Resistência Indígena, Negra e Popular para o Brasil, em 7 de abril de 2000.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-movimento-de-resistencia-indigena-negra-e-popular-para-o-brasil/>. Acesso em: 07 nov. 2022.

Mulheres Indígenas. **Carta das Mulheres Indígenas para o Brasil, em 02 de dezembro de 2004.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-mulheres-indigenas-para-brasil/>. Acesso em: 27 ago. 2023.

_____. **Carta das Mulheres Indígenas para o Brasil, em 28 de novembro de 2010a.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-mulheres-indigenas-para-o-brasil-28-de-novembro-de-2010/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta das Mulheres Indígenas para o Brasil, em 19 de novembro de 2010b.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-mulheres-indigenas-para-o-brasil-2/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

MUNDURUKU. **Carta do Povo Munduruku para o Ministro da Reforma Agrária, em 05 de outubro de 1986.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-munduruku-para-o-ministro-da-reforma-agraria/>. Acesso em: 07 nov. 2022.

_____. **Carta do Povo Munduruku para o Governo Brasileiro, em 08 de junho de 2013.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-munduruku-para-governo-brasileiro-08-de-junho-de-2013/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990).** São Paulo: Paulinas, 2012.

NAMBIQUARA. **Carta do Povo Nambiquara para o Presidente da Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso, em 25 de março de 1993.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-nambiquara-o-deputado-humberto-bosaipo/>. Acesso em: 07 nov. 2022.

NAVARRO, Eduardo. **Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos.** 3. ed. São Paulo: Global, 2005.

NEUMANN, Eduardo. “Mientras volaban correos por los pueblos”: autogoverno e práticas letradas nas missões Guarani – século XVIII. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 22, p. 93 – 119, jul./dez. 2004.

NEXO. **ONU cita Brasil pela 1ª vez em debate sobre genocídio indígena.** Jornal Nexo. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/extra/2021/06/28/ONU-cita-Brasil-pela-1%C2%AA-vez-em-debate-sobre-genoc%C3%ADdio-ind%C3%ADgena>. Acesso em: 02 fev. 2022.

NGEMATÜCÜ, Pedro. **Carta de Pedro Ngematüciü para a FUNAI, em 28 de setembro de 1990.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-pedro-ngematucu-para-a-funai-2/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

NIMUENDAJÚ, C; OLIVEIRA, C. E. **Cartas do sertão**: de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira. Apresentação e notas de Thekla Hartmann. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2000.

OLIVEIRA, J. **Diálogo com cartas**. São Paulo: SESI-SP editora, 2014.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006.

ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS. **Carta das organizações indígenas para a desembargadora Etelvina Maria Sampaio, em 09 de março de 2020**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-organizacoes-indigenas-para-a-desembargadora-etelvina-maria-sampaio-09-03-2020/>. Acesso em: 02 de jun. 2023.

PATAXÓ; PATAXÓ HÃ-HÃ-HÃE. **Carta dos Caciques dos povos Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe para o Brasil, em 15 de abril de 1999**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-pataxo-e-pataxo-ha-ha-hae-para-brasil/>. Acesso em: 02 de jun. 2023.

PATAXÓ HÃ-HÃ-HÃE. **Carta do Povo Pataxó Hã-Hã-Hãe para o Brasil, em 20 de setembro de 2008**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-pataxo-ha-ha-hae-para-brasil-20-de-setembro-de-2008/>. Acesso em: 02 de jun. 2023.

PAYAYA, Juvenal. De Juvenal Payayá para o cacique Sacambuasu. In: COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto Cor de Rosa, 2020.

PAYAKAN, Paulinho. **Carta de Paulinho Payakan para o Núcleo de Direitos Indígenas – NDI, 22 de setembro de 1994**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-paulinho-payakan-para-o-ndi/>. Acesso em: 09 set. 2022.

POVOS DO XINGU. **Carta dos Povos do Xingu para o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 01 de novembro 2009**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-do-xingu-para-presidente-luis-inacio-lula-da-silva-01-de-novembro-de-2009/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

POVOS INDÍGENAS. **Carta do Encontro de Povos e Organizações Indígenas do Brasil para o Congresso Nacional, em 30 de abril de 1992**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-para-os-deputados-e-senadores/>. Acesso em: 08 nov. 2022.

_____. **Carta da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas para Brasil, em Coroa Vermelha, Bahia, 21 de abril de 2000a**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-conferencia-dos-povos-e-organizacoes-indigenas-para-brasil/>. Acesso em: 15 maio 2022.

_____. **Carta dos Povos Indígenas para o Povo de Goiânia, em 12 de abril de 2000b**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/remetente/>. Acesso em: 08 nov. 2022.

_____. **Carta dos Povos Indígenas para o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 10 de maio de 2004.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-para-presidente-lula-2/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta dos Povos Indígenas para o Brasil, em 13 de março de 2005.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-ribeirinhos-para-brasil-13-de-marco-de-2005/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta dos Povos Indígenas no Seminário Os Direitos dos Povos Indígenas e o Avanço do Agronegócio: Questões e Desafios, em 02 de junho de 2006.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-seminario-os-direitos-dos-povos-indigenas-para-brasil-02-de-junho-de-2006/>. Acesso em: 08 nov. 2022.

POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA. **Carta dos Povos Indígenas da América Latina para o Brasil, em 01 de novembro de 2007.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-do-equador-peru-colombia-bolivia-e-brasil-para-o-brasil-1-de-novembro-de-2007/>. Acesso em: 08 nov. 2022.

POVOS INDÍGENAS DA FRONTEIRA. **Carta dos povos indígenas da fronteira para os Constituintes, em 18 de novembro de 1987.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-para-os-constituintes/>. Acesso em: 08 nov. 2022.

POVOS INDÍGENAS DO CEARÁ. **Carta dos povos indígenas do Ceará para o Brasil, em 14 de agosto de 1996.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-do-ceara-para-o-brasil/>. Acesso em: 08 nov. 2022.

POVOS INDÍGENAS DO TOCANTINS E DE GOIÁS. **Carta dos Povos Indígenas do Tocantins e de Goiás para o Brasil, em 12 de abril de 2000.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-do-tocantins-e-de-goias-para-o-brasil/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

POVOS INDÍGENAS DA BAHIA. **Carta dos Povos Indígenas da Bahia para o Brasil, em 2011.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-da-bahia-para-o-brasil/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

RAWLS, John. **Uma teoria da Justiça.** 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

RESTALL, Mathew. **Seven myths of the spanish conquest.** New York. Oxford University Press, 2003.

ROCHA, Jan. **Nossa correspondente informa:** notícias da ditadura brasileira na BBC de Londres: 1973-1985. São Paulo: Alameda, 2021.

SÁEZ, Oscar Calávia. Autobiografia e sujeito histórico indígena. **Novos Estudos Cebrap**, n. 76. p. 179 – 195, nov. 2006.

SAMPAIO, Theodoro. Cartas tupis dos Camarões. **Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano**, v. XII, n. 68, p. 201-305. 1906.

SANDEL, Michael J. **Justice**. What's the right Thing to do? New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2009.

SIMPSON, Leanne Betasamosake. **As we have always done**: indigenous freedom through radical resistance. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Trad. Luiz Antonio Oliveira de Araujo. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

STANLEY, Liz. The Death of the Letter? Epistolary Intent, Letterness and the Many Ends of Letter-Writing. **Cultural Sociology**, n.9, v. 2, p. 240-255. 2015.

_____. **Site The Olive Schreiner Letters Online**. Arquivo virtual das correspondências da pensadora Olive Schreiner, editado por Liz Stanley em 2021. Disponível em: <https://www.oliveschreiner.org/>. Acesso em: 30 maio 2023.

STOTSKY, Sandra. Participatory Writing: Literacy for Civic Purposes. In: A. H. Dunnand; C. J. Hansen (Orgs.). **Non academic writing: social theory and technology**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1996, p. 227-256.

SURUÍ, Henrique. **Carta de Henrique Suruí para o Brasil, em 09 de dezembro de 2007**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-henrique-surui-coordenador-do-forum-paiter-surui-para-o-brasil-09-de-dezembro-de-2007/>. Acesso em: 02 jun, 2023.

SURVIVAL. **O que Jair Bolsonaro, Presidente-eleito, disse sobre os povos indígenas do Brasil**. Reportagem da Survival Brasil. Disponível em: <https://www.survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro>. Acesso em: 13 jul. 2021.

TAPIRAPÉ. **Carta da Comunidade Tapirapé para os brasileiros, em 1993**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-comunidade-tapirape-para-os-brasileiros/>. Acesso em: 02 jun, 2023.

TAYLOR, Astra. **The Age of Insecurity: Coming Together as Things Fall Apart**. Toronto, ON: House of Anansi Press, 2023.

TERENA. **Carta da Grande Assembleia do Povo Terena, em 03 de junho de 2012**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-terena-para-o-brasil-03-de-junho-de-2012/>. Acesso em: 05 jun, 2023.

_____. **Carta do Povo Terena para o Brasil, em 08 de dezembro de 2013**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-terena-para-brasil-08-de-dezembro-de-2013/>. Acesso em: 04 jun, 2023.

TERENA. **Carta dos Terena para os Ministros do Supremo Tribunal Federal, em 10 de junho de 2021**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-liderancas-dos-terena-para-ministros-do-stf/>. Acesso em: 02 fev. 2022.

TERRA INDÍGENA ARARIBOIA. **Carta da Terra Indígena Araribóia para a Fundação Nacional do Índio, em 10 de fevereiro de 2021**. Disponível em:

<https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-terra-indigena-arariboia-para-funai/>. Acesso em: 02 fev. 2022.

TICUNA, Paulo Mendes. **Carta de Paulo Mendes Tikuna para o CIMI, em 04 de abril de 1983.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-paulo-mendes-tikuna-para-o-cimi/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

TICUNA. **Carta do povo Ticuna para o Congresso Nacional, em 24 de janeiro de 1994.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-ticuna-para-congresso-nacional/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

TREMEMBÉ. **Carta das Lideranças Tremembé para o Brasil, em 20 de outubro de 1992.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-tremembe-para-o-brasil/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

TUKANO, Álvaro. **Carta de Álvaro Tukano para as Lideranças Indígenas, em 03 de novembro de 1981.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-alvaro-tukano-para-as-liderancas-indigenas/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

_____. **Carta de Álvaro Tukano para Carlos Alberto Ricardo, em 23 de maio de 1991.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-alvaro-tukano-para-carlos-alberto-ricardo/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

TUPINAMBÁ. **Carta do Povo Tupinambá para os Desembargadores, em 11 de abril de 2010.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-tupinamba-para-desembargadores-11-de-abril-de-2010/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO. **Carta dos Tupinambá da Serra do Padeiro para o Brasil, em 31 de março de 2006.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-tupinamba-da-serra-do-padeiro-para-o-brasil-31-de-marco-de-2006/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

TUXAUAS. **Dos Tuxauas de Roraima para o Presidente da Fundação Nacional do Índio, em 15 de Janeiro de 1973.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-tuxauas-para-o-presidente-da-funai-3/>. Acesso em: 09 set. 2022.

_____. **Dos Tuxauas de Roraima para o Presidente Tancredo Neves, em 9 de janeiro de 1985.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-tuxaua-para-o-presidente-tancredo-neves/>. Acesso em: 11 nov. 2022.

TUXAUAS GALIBI. **Carta dos Tuxauas Galibi para o Presidente da FUNAI, em 14 de dezembro de 1976.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-tuxauas-galibis-para-o-presidente-da-funai/>. Acesso em: 03 out. 2022.

UNI. **Carta da União das Nações Indígenas para o Governador do Estado de São Paulo, em 03 de agosto de 1983.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-uniao-das-nacoes-indigenas-para-o-governador-do-estado-de-sao-paulo/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

_____. **Carta da União das Nações Indígenas para o Brasil, em 27 de março de 1984.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-uniao-das-nacoes-indigenas-para-o-brasil-2/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

_____. **Carta da União das Nações Indígenas e organizações da sociedade civil para o Ministro de Minas e Energia, em 15 de abril de 1986.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-uni-para-o-ministro-das-minas-e-energia/>. Acesso em: 07 nov. 2022.

_____. **Carta da União das Nações Indígenas para o Congresso Nacional, em 11 de outubro de 1986.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-uniao-das-nacoes-indigenas-para-o-brasil/>. Acesso em: 07 nov. 2022.

_____. **Carta da União das Nações Indígenas, da Comissão pela Criação do Parque Yanomami, do Núcleo de Direitos Indígenas e do Centro Ecumênico de Documentação e Informação para o Secretário Nacional do Meio Ambiente, em 11 de abril de 1990.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-ailton-krenak-e-organizacoes-indigenas-e-indigenistas-para-o-secretario-nacional-do-meio-ambiente/>. Acesso em: 07 nov. 2022.

UOL. **O que é o Marco Temporal e como ele impacta os povos indígenas.** Reportagem do Jornal UOL, em 02 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/06/02/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-impacta-indigenas-brasileiros.htm>. Acesso em: 02 fev. 2022.

USHER, S. **Site Letters of Note, 2009.** Mantido por Shaun Usher, o site pretende ser um museu de correspondências para celebrar a carta. Disponível em: <https://lettersofnote.com/>. Acesso em: 14 set. 2021.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: a história de sangue e resistência indígenas na ditadura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIEIRA, A. **Cartas: Antônio Vieira. V. 02: 1608 – 1697.** Organização e notas de João Lúcio de Azevedo. São Paulo: Globo, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, n.8, abr. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/ZcqxhghZk9936mxW5GRrhq/?lang=pt/>. Acesso em: 23 ago. 2023.

XAVANTE. **Carta dos Caciques Xavante para o Ministro do Interior, em 06 de maio de 1980.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-caciques-xavante-para-o-ministro-do-interior/>. Acesso em: 20 out. 2022.

XAVANTE; BORORO. **Carta dos Xavante e dos Bororo para o Presidente Fernando Henrique Cardoso.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-xavante-e-bororo-para-presidente-fernando-henrique-cardoso/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

XAVANTE; MEHINAKU. **Carta dos povos Xavante e Mehinaku para os Presidentes Fernando Henrique Cardoso e Jorge Sampaio, em 22 de abril de 2000.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-xavante-e-mehinaku-para-os->

[presidentes-fernando-henrique-cardoso-e-jorge-sampaio-22-de-abril-de-2000/](#). Acesso em: 01 jun. 2023.

XERENTE. **Carta dos Xerente para o Presidente da FUNAI, em 02 de junho de 1992.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-xerente-para-o-presidente-da-funai/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

_____. **Carta dos Xerente para o Brasil, em 18 de maio de 1994.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-xerente-para-o-brasil/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

XIPAYA-KURUAYA. **Carta do povo Xipaya-Kuruaya para o Presidente José Sarney, em 25 de abril de 1985.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-xipaya-kuruaya-para-jose-sarney/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

XOCÓ, Apolônio. **Carta do Cacique Apolonio Xokó para amigos Beto e Fany, em 20 de outubro de 1995.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-cacique-apolonio-xoko-para-amigos-beto-e-fany/>. Acesso em: 01 jun. 2023.

XOKLENG. **Carta dos Xokleng para os brasileiros, em 02 de janeiro de 2021.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-xokleng-para-brasil/>. Acesso em: 21 mar. 2022.

XUCURU. **Carta dos Xucuru para os brasileiros, em 19 de maio de 2004.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-iv-assembleia-geral-do-povo-xucuru-do-ororuba-para-o-brasil-19-de-maio-de-2004/>. Acesso em: 16 maio 2023.

_____. **Carta dos Xucuru para o Brasil, em 19 de maio de 2018.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-xucuru-para-o-brasil/>. Acesso em: 28 ago. 2023.

XUCURU, Agnaldo. **Carta de Agnaldo Xukuru para o Povo Xukuru, em 06 e janeiro de 2008.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-agnaldo-xukuru-para-o-povo-xukuru-do-ororuba-06-de-janeiro-de-2008/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

XUCURU-KARIRI, RAFAEL. Cartas indígenas ao Presidente Jair Bolsonaro: modos de morrer sendo índio no Brasil. In: ZIMMERMANN, Clovis Roberto; UZEDA DA CRUZ, Danilo (Orgs.). **Políticas Sociais no Governo Bolsonaro: entre descasos retrocessos e desmontes.** Buenos Aires; Salvador: CLACSO; Pinaúna, 2022, v. 1, p. 1-506.

XUCURU-KARIRI, RAFAEL. A dupla morte: uma avaliação da política indigenista no Governo Bolsonaro. In: ZIMMERMANN, Clovis Roberto; UZEDA DA CRUZ; MENEZES, Diego Matheus Oliveira; WEISHEIMER, Nilson (Orgs.). **Democratização, participação e políticas públicas para o campo.** Salvador: Pinaúna Editora, 2022, v. 1, p. 1-276.

WEIL, E. **Logique de la philosophie.** Paris: Vrin, 2000.

YANOMAMI. **Carta dos Yanomami para o Presidente Fernando Collor, em 1992a.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-yanomami-para-o-presidente-fernando-collor/>. Acesso em: 09 nov. 2022.

_____. **Carta dos Yanomami para o mundo, em 06 de junho de 1992b.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-yanomami-para-o-mundo/>. Acesso em: 02 de jun. 2023.

_____. **Carta do Povo Yanomami para o Superior Tribunal de Justiça, em 10 de julho de 2000.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-yanomami-para-o-superior-tribunal-de-justica/>. Acesso em: 09 nov. 2022.

_____. **Carta do povo Yanomami para os presidentiáveis, em 16 de setembro de 2002.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-povo-yanomami-para-presidenciaveis-16-09-2002/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta dos Yanomami para o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 08 de janeiro de 2003.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/yanomami-para-lula/>. Acesso em: 03 jun. 2023.

_____. **Carta dos Yanomami para a Polícia Federal, em 18 de fevereiro de 2021a.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-yanomami-para-policia-federal/>. Acesso em: 02 fev. 2022.

_____. **Carta dos Yanomami para o Presidente Jair Messias Bolsonaro, em 15 de maio de 2021b.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-yanomami-para-o-presidente-jair-messias-bolsonaro/>. Acesso em: 02 fev. 2022.

YANOMAMI, Davi Kopenawa. **Carta de Davi Kopenawa Yanomami para o Brasil, em 09 de janeiro de 1985.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-davi-kopenawa-yanomami-para-o-brasil/>. Acesso em: 31 maio 2023.

_____. **Carta de Davi Kopenawa Yanomami para o Mundo, em 19 de agosto de 1993.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-davi-kopenawa-yanomami-para-o-mundo/>. Acesso em: 09 nov. 2022.

_____. **Carta de Davi Kopenawa para a Procuradoria Geral da República, em 11 de novembro de 2002.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-davi-kopenawa-yanomami-para-o-mundo/>. Acesso em: 09 nov. 2022.

YRANAWY. **Carta de Yranawy para o Brasil, em 18 de março de 2006.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-yranawy-para-o-brasil-18-de-marco-de-2006/>. Acesso em: 04 jun. 2023.

1º MUTIRÃO DO LESTE. **Carta do 1º Mutirão dos Povos Indígenas do Leste para o Brasil, em 03 de outubro de 2003.** Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-lo-mutirao-dos-povos-indigenas-do-leste-para-o-brasil/>. Acesso em: 27 ago. 2023.

ANEXO 1 – Figura 19 – Carta em inglês de Davi Yanomami para o mundo

translated from Portuguese
by (Sale Goodwin Gomez) FUNAI Indigenous Post
Demini, Amazonas BRAZIL
August 19, 1993

Communicado from Davi Kopenawa Yanomami:

I would like to inform the world that the murder of my people continues. A large number of Yanomami, including men, women, and children, were just killed by garimpeiros (gold miners) in villages located in the area of Homoxi and Xidea.

This has already happened several times since the first massacre in Paapiu in 1987. But, no one has ever been arrested or even punished for these acts.

I am revolted that they want to kill all my people. I want the Brazilian government to take the necessary measures now for the definitive withdrawal and removal of all the garimpeiros still working on Yanomami lands.

The criminals responsible for these murders must be tried and put in prison. Not only them but also the gold mining contractors and the politicians who support the garimpeiros and arrange them to fight the Yanomami must be tried!

All the Yanomami are very worried by this massacre because it could happen to them, too – in Catrimani, in Demini, in Toototobi, in Posto Yano, in Aracá, and in other remote villages which do not have a FUNAI post, or a religious mission, or a National Health Foundation representative.

These are my angry words over what has just happened.

Signed: Davi Kopenawa