



**“SAIR DO PAPEL PARA A VIDA”: ENTRECruzAMENTOS ENTRE
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E FORMAÇÃO DO CAMPO
INDIGENISTA NO NORDESTE -
ENTREVISTA COM O INDIGENISTA SAULO FERREIRA FEITOSA**

"GETTING OFF PAPER FOR LIFE!": INTERTWINING BETWEEN
LIBERATION THEOLOGY AND THE FORMATION OF THE INDIGENIST
FIELD IN THE NORTHEAST - INTERVIEW WITH SAULO FERREIRA
FEITOSA

*Alexandre Oliveira Gomes**

*Lara Erendira Andrade***

*Manuela Schillaci****

RESUMO

Esta entrevista com o indigenista Saulo Ferreira Feitosa foi realizada no início de outubro de 2017, nas dependências do Centro Acadêmico do Agreste/UFPE, em Caruaru, Estado de Pernambuco, no âmbito do projeto Memórias Indigenistas no Nordeste. O projeto desenvolve um conjunto de ações integradas que visam a recuperação, organização, documentação e disponibilização de acervos (fotográfico, hemerográfico, audiovisual e sonoro) construídos durante a atuação do Conselho Indigenista Missionário - Regional Nordeste (Cimi/NE) desde a sua fundação, na década de 1970. A entrevista foi realizada como parte do projeto intitulado “Pesquisando a memória das imagens, contando a história indígena e do indigenismo no

* Pesquisador associado ao Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade/NEPE, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE.

** Doutora em Antropologia, UFPE.

*** Mestra em Antropologia, UFPE.



Nordeste”, que tem apoio de recursos oriundos do Edital Funcultura 2014, da FUNDARPE-SECULT/PE.

Palavras-chave: Saulo Feitosa; Indigenismo; Cimi Nordeste.

ABSTRACT

Interview with the indigenist Saulo Ferreira Feitosa held on the beginning of October, 2017, in the premises of the Centro Acadêmico do Agreste/UFPE, in Caruaru, State of Pernambuco, as part of the project Memórias Indigenistas no Nordeste, which has been developing a set of integrated actions aimed at the recovery, organization, documentation and availability of collections (photographic, hemerographic, audiovisual and sound) built during the performance of Conselho Indigenista Missionário - Regional Nordeste (Cimi/NE) since its foundation in the 1970s. The interview was conducted as part of the project entitled "Researching the memory of images, telling the story of indigenous people and indigenism in the Northeast", supported by the resources from the Edital Funcultura 2014, of FUNDARPE-SECULT/PE.

Keywords: Saulo Feitosa; Indigenism; Cimi Northeast.

1 APRESENTAÇÃO

O indigenista Saulo Ferreira Feitosa é importante personagem quando falamos de “Teologia da Libertação”, indigenismo e história do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), na Região Nordeste do Brasil. Natural de Palmeira dos Índios/AL, iniciou a atuação com os povos indígenas em Alagoas, quando entrou para o Seminário da Arquidiocese de Maceió. Mudou-se para Pernambuco no período em que Dom Helder Câmara era Arcebispo de Olinda e Recife, para estudar no Instituto de Teologia do Recife (ITER). Vinculou-se definitivamente ao Cimi e, em 1985, foi morar junto aos indígenas Fulniô, no município de Águas Belas/PE, onde permaneceu durante dois anos. Ainda na década de 1980, foi Coordenador Regional do Cimi/NE e atuou nas mobilizações sociais da Assembleia Constituinte, entre os anos de 1987 e 1988.

Nos anos 1990, após 14 anos de atuação na Coordenação Regional do Cimi no Nordeste, mudou-se para Brasília/DF, onde trabalhou no Secretariado Nacional da instituição, até 2014. Nessa época, fez um Mestrado em Ciências da Saúde (2010), pela Universidade de Brasília/UnB, e outro em História (2014), pela Pontifícia Universidade Católica/PUC, de Goiás. Posteriormente, cursou o Doutorado em Bioética (2015), também pela UnB. Atualmente, é docente no Curso de Medicina no

Centro Acadêmico do Agreste da Universidade Federal de Pernambuco/CAA-UFPE, sediado em Caruaru/PE, onde leciona no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena e coordena o Núcleo de Ciências da Vida/NCV. Em 2020, foi um dos fundadores do Laboratório de Arqueologia, Antropologia e Bem-Viver/LAAB, em âmbito do CAA/UFPE.

A entrevista que apresentamos neste dossiê prioriza o período da década de 1980, momento no qual a trajetória de Saulo se entrecruzou com a história de várias organizações, militantes e estusiasistas da chamada “Igreja dos Pobres”, em Pernambuco e no Nordeste brasileiro.

Como toda história oral e enquanto uma narrativa em primeira pessoa contando sua própria vida, suas memórias são constituídas de muitos níveis e referências cruzadas, permitindo diferentes interpretações. As lembranças que evoca resultam de um trabalho de seleção e organização feitos pelo indigenista no contexto de um projeto de pesquisa que visa registrar e recontar a história indígena e do indigenismo no Nordeste, sob a ótica de personagens relevantes e cujos pontos-de-vista nos ajudam a melhor compreender fatos e processos que continuam a desdobrar-se nos dias atuais.

É impossível que as memórias individuais apresentem uma perspectiva totalizante dos processos sociais. Sua riqueza reside, justamente, em uma parcialidade que produz visões plurais do passado e que, mesmo tratando-se de um único indivíduo, variam conforme mudam as circunstâncias de rememoração e a sua própria relação e visão sobre si mesmo e com seu tempo vivido.

É preciso considerar que o processo de construção de memórias sobre o passado atende sempre as demandas do presente. Nesse sentido, a visão expressa por Saulo nesta entrevista conta também a sua percepção do momento em que ela foi realizada, o ano de 2017, marcado pela forte resistência dos povos indígenas do Brasil frente aos reiterados ataques aos seus direitos constitucionais.

Tendo como referencial teórico para a construção do roteiro das perguntas a perspectiva de que as memórias sociais são um campo de conflitos entre as diferentes visões acerca do passado, estamos a falar de memórias em disputas, que refletem

também as relações de poder entre os diversos grupos sociais no presente – questão latente ao longo de todo o processo de rememoração efetuado por Saulo Ferreira Feitosa.

VOCÊ PODERIA COMEÇAR NOS CONTANDO SUAS ORIGENS E COMO A QUESTÃO INDÍGENA E A AÇÃO PASTORAL COMEÇARAM A FAZER PARTE DE SUA VIDA?

Saulo: Eu nasci um ano antes da instalação da Ditadura Militar no país, em 15 de abril de 1963, portanto, com uma infância muito marcada por esse momento histórico no Brasil, de repressão e silenciamento. Nasci em um lugar chamado de Coité das Pinhas, atualmente município de Igaci, cidade próxima à Palmeira dos Índios em Alagoas.

Os primeiros anos da escola estudei no grupo escolar deste distrito; ao iniciar a 5ª série me desloquei para a cidade de Palmeira dos Índios. Da minha infância lembro que Coité das Pinhas era uma região muito pobre. Convivi com a realidade da seca e da fome, e sempre me choquei com a quantidade de crianças mortas, elas morriam principalmente por desnutrição, ainda lembro dos pequenos caixões brancos que eram carregados pelos familiares, elas eram chamadas de anjinhos. Também recorro dos retirantes e a imigração para São Paulo. Fui uma criança que vivenciou isso e, ao mesmo tempo, em casa usufrui de uma situação melhor, porque meu pai era um pequeno proprietário rural. A gente sempre teve acesso ao transporte, à escola e à saúde, o que não era comum para as demais crianças. Naquele tempo minha sensibilidade pela questão social, pela realidade do outro, foi sendo desenvolvida.

Fui estudar em Palmeira dos Índios por volta dos 11 anos. Meus pais também tinham uma casa lá e a gente ficava se deslocando entre Coité e Palmeira. Eu sabia que existia um povo indígena, que se chamava Xukuru-Kariri, mas que ninguém da cidade tinha contato com ele. Eu estudava em uma escola estadual que era elogiada pela qualidade do ensino, para ingressar na 5ª série os estudantes precisavam fazer uma seleção e muitas vagas que deveriam ser para crianças pobres eram ocupadas por filhos dos ricos da região que faziam o ensino infantil em escolas da rede privada. Naquele colégio havia uma professora que dava aulas de dança e uma das

modalidades era o Toré. Aquilo sempre me chamava a atenção. Nunca fiz o Toré, mas eu sabia que o Toré era indígena. Eu achava muito curioso, “por que não eram os indígenas que vinham? Por que era a professora que fazia o Toré?”.

Outra coisa interessante é que o hino da cidade exalta o povo Xukuru-Kariri, mas ela é uma cidade anti-indígena, lugar onde os proprietários de terra – que são invasores de terras indígenas – são todos contra os índios. Eu vivenciava o clima de preconceito, de racismo contra os indígenas e a gente cantava o hino da cidade que fala da história dos heroicos Xukuru-Kariri, de bravura e fé “cujos feitos nós seguimos como luz a nos guiar”. Imagine que, para a mente de uma criança, aquilo surtia efeito, pelo menos para mim. Estes contextos estão na base da minha trajetória: o Sertão, a migração, o hino da cidade, o Toré como dança na escola. Eu não tinha contato com os indígenas, mas nutria muita curiosidade e depois eu fui, ali mesmo em Palmeira dos Índios, me interessando cada vez mais pela questão indígena.

Naquela época eu participava do grupo de jovens da Igreja Católica e sabia que tinha uma professora que fazia a catequese com os indígenas. Eu já tinha interesse de conhecer a Fazenda Canto, onde moravam os indígenas. Aos 17 anos prestei o vestibular para o Curso de Odontologia. Fui estudar na Universidade Federal de Alagoas (UFAL), em Maceió, mas todo final de semana eu ia para Palmeira dos Índios e voltava na segunda-feira. Como estudante de Odontologia, comecei a fazer um levantamento sobre a situação de saúde do povo Xukuru-Kariri. A partir dali eu já lia o jornal *Porantim*², pois um amigo que tinha morado no Mato Grosso me trouxe, e a gente fez a assinatura para continuar recebendo-o. Era muito proibido, porque a gente estava em plena Ditadura Militar e a Diocese era conservadora. Este amigo esteve na Prelazia de São Félix do Araguaia, cujo bispo era Dom Pedro Casaldáliga. Ele também me apresentou Alvorada, um jornal da prelazia. Tais leituras foram, para mim, uma possibilidade de formação sobre a questão indígena.

COMO E QUANDO VOCÊ COMEÇOU A ATUAR NO INDIGENISMO?

2 O jornal *Porantim* é o jornal impresso do Cimi, criado em 1979, ainda em meio à Ditadura Militar. Na língua do povo Sataré-Mawé, “*Porantim*” significa remo, arma, memória.

Saulo: Na universidade estabeleci contato com a Pastoral Universitária, ouvíamos falar em Dom Helder Câmara, em Teologia da Libertação e tínhamos um grupo de jovens que se interessava pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Comecei a refletir, “fazer o quê como dentista nessa conjuntura conturbada do país?”. Eu idealizava “Ah! Como padre poderia ser uma forma de estar perto e trabalhar mais com o povo”. Então resolvi abandonar o Curso de Odontologia e ir para o Seminário.

Por outro lado, era um contexto complicado: a Província Eclesiástica de Alagoas, que é constituída por três dioceses, sempre teve um perfil conservador; não havia lugar para a Teologia da Libertação e tampouco para as pastorais que eram consideradas progressistas. Entretanto, integrantes do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) ao fazer incursões pelo país afora, passavam igualmente por essas dioceses e conversavam com os bispos. Foi numa dessas passagens que surgiu a possibilidade de me aproximar do Cimi, era meu segundo ano do Seminário em 1984.

No Seminário me envolvi com a equipe da Arquidiocese de Maceió que tinha contato com os indígenas. Naquele ano aconteceu um conflito que envolvia o povo indígena Wassu-Cocal. O então Reitor do Seminário, Padre Edivar, convidou-me para ir junto com pessoas do Movimento de Educação de Base (MEB), que fazia um trabalho com as comunidades rurais, dando apoio a eles. Na ocasião, conheci Maria dos Prazeres, indigenista de Maceió e integrante do MEB e criamos uma espécie de pastoral indigenista, porque não podíamos dizer que éramos do Cimi, uma vez que os bispos eram conservadores, ficava mais palatável falar que era uma Pastoral Indigenista, embora a nossa formação fosse a do Cimi. No começo éramos apenas nós dois, contávamos com o apoio da Arquidiocese, e esse grupo no Seminário e buscávamos alguns padres sensíveis à causa indígena.

Nesta época José da Cunha, conhecido como Zé Karajá, era o coordenador do Cimi Nordeste, cuja sede ficava em Paulo Afonso na Bahia. Através da articulação de algumas pessoas do Cimi, eu recebi no seminário o casal Marlene Ossami e Antônio Carlos Moura. Eles participaram desde o início da criação do Cimi Nacional. Moura era jornalista, trabalhou no Jornal *Porantim*, foi Deputado Estadual pelo Partido dos Trabalhadores (PT) e faleceu de câncer em 2000. Marlene é antropóloga e professora da Universidade Católica de Goiás. Os dois moravam em Goiânia e, na ocasião, foram

em férias a Maceió e se hospedaram no Seminário, ocasião em que pude conversar muito com eles sobre a questão indígena em nível nacional e saber mais sobre a atuação do Cimi.

Logo em seguida, foi realizado o Curso de Formação em Indigenismo do Cimi no Pará, do qual eu e Maria dos Prazeres participamos. Este curso foi a ocasião de conhecer muita gente do indigenismo, do Nordeste, além de nós dois, havia Lúcia Mascarenhas, da Bahia e Alexandre Botelho, que era do Rio, mas estava morando na Paraíba. Em Belém também conheci Daniel Álvares Rodrigues, atualmente professor da UFPE, do Centro de Educação. À época, estudante de Direito, morava no Rio Grande do Sul, estava lá pela Pastoral Indigenista da Igreja Anglicana da qual o seu pai era bispo. Dois anos depois, o bispo Clóvis veio assumir a Diocese Anglicana em Recife e ele mudou-se para o Recife, quando eu já estava morando na capital pernambucana e estudando no ITER. Chegando aqui, Daniel atuou no Cimi Nordeste durante um período. Depois de ter participado do curso do Cimi, meu envolvimento com a causa indígena se intensificou, no início de 1986 decidi sair do Seminário e dedicar-me ao trabalho com os povos indígenas, quando fui morar com o povo Fulni-ô.

COMO SE DEU A DECISÃO DE IR MORAR JUNTO AO POVO FULNI-Ô?

Saulo: Eu passei por duas fases no Seminário: o primeiro ano foi em Maceió, no segundo ano decidi estudar no Recife, porque o ITER contava com uma formação baseada em teólogos da Teologia da Libertação. Os seminaristas moravam em pequenas comunidades nas periferias, e eu fui morar no Córrego do Euclides, na região dos altos e córregos de Casa Amarela, no Recife; ficava na Paróquia do Morro da Conceição, na qual atuava o Padre Reginaldo Veloso. A paróquia possuía um movimento eclesial forte e eu mantinha o contato com a questão indígena e a relação com o Cimi, foi bem nessa época que eu resolvi morar com os Fulni-ô e me desvincular do ITER.

Essa ida para os Fulni-ô se deu no contexto da existência de uma equipe do Cimi, lá, formada por religiosas de uma Congregação Franciscana. As irmãs, que já estavam com idade avançada, precisavam sair de lá, sendo que os Fulni-ô pediram ao bispo a manutenção da presença do Cimi. Na época, eu tinha 23 anos. As irmãs saíram em

1985 e foram substituídas por Ivamílson Barbalho e Alexandre Botelho, que permaneceu lá por poucos meses. Com a saída dele resolvi deixar os estudos do ITER e ir compor equipe com Ivamílson.

Na época, quando eu vim para o Recife, quando eu vim para o Recife, foi acompanhado de um grupo de cinco amigos seminaristas que tinham decidido estudar no ITER, mesmo sem a concordância da Diocese de Palmeira dos Índios, foi um gesto de rebeldia nosso. Esse acontecimento merece ser destacado, porque eram as dioceses que assumiam as despesas com a manutenção de seus seminaristas. Portanto, sem o apoio da diocese, nós não tínhamos como pagar nossas despesas, contamos com o apoio de Dom Tiago Postma, que era bispo da Diocese de Garanhuns e dos Padres Luis Antônio e Luis Well, coordenadores do Seminário Regional vinculado ao ITER. Jorge Vieira era um dos seminaristas do grupo, na época ele estudava teologia no Rio de Janeiro, os outros estudávamos filosofia em Maceió, mas pertencíamos à mesma diocese. Chegando ao Recife, Jorge também passou a se envolver com a causa indígena. Do Recife, nós dois fomos para os Fulni-ô. Nossa ideia era ficar com essa base lá nos Fulni-ô e, a partir de lá, realizar um trabalho de apoio ao Cimi em Alagoas e na Paraíba. Na Bahia havia Zé Karajá e Cleide Noêmia Amador de Souza, e nós estávamos junto aos Fulni-ô em Pernambuco; era uma época em que a gente se deslocava muito.

Portanto, eu comecei a fazer um trabalho voluntário no Cimi desde Maceió, juntamente com Prazeres. Mas para evitar problemas com alguns bispos que não concordavam com a linha de ação da entidade, a gente se apresentava como Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Maceió. Nos encontros em nível nacional, éramos vistos como do Cimi, mas era, de fato, uma identidade dupla, para viabilizar a aceitação por parte das dioceses de Alagoas. O que mudou quando eu fui para os Fulni-ô é que ali a gente começou a receber um salário-mínimo para os três, pois antes não recebíamos nada do Cimi e a atuação era totalmente voluntária. Lá havia um projeto de alfabetização rural, na linha de Paulo Freire, e a gente começou também fazer esse trabalho de alfabetização com os Fulni-ô. Em função disso recebíamos um salário-mínimo por causa desse projeto, então coordenado por uma religiosa de Garanhuns, Irmã Gorethe. Nós vivemos dois anos com aquele salário, a gente morava na aldeia e plantava roça, então o salário rendia porque também passamos a contar

com auxílio para deslocamentos. Lá trabalhávamos com as artesãs e tínhamos um grupo de roças comunitárias, , prática bastante comum nos movimentos do campo, na época. Também havia o grupo ligado à escola e eu trabalhei na alfabetização. Houve um tempo que sempre era eu e mais alguém, mas fui eu quem mais demorou ali: eu era o responsável pelo processo de alfabetização na Aldeia Xixiaclá e outros da equipe davam aulas na Aldeia Grande. Eu estive lá há poucos meses, uns três dias antes da entrada do Ouricuri, e achei interessante o pessoal lembrar da escola, inclusive algumas ex-alunas.

Eu fiquei nos Fulni-ô de 1986 até 1988, mais ou menos, no período da Assembléia Constituinte. Naquela época eu achava que ia ficar uns dois ou três anos com a questão indígena e depois iria para a Pastoral da Terra, todavia, me vinculei à questão indígena com 19 anos e nela permaneço até agora com 54 anos. As demandas indigenistas aumentaram: as lutas do movimento e os conflitos naquelas zonas. Assim, a gente vai, de fato, ficando cada vez mais comprometido com a causa indígena.

Nesse meio tempo aconteceu o meu namoro com Rosanne e depois veio o casamento. Casamo-nos logo após a promulgação da Constituição Federal de 1988. No processo da Constituinte a gente estava com muitas atividades; no dia 5 de outubro ela foi promulgada e a gente se casou no dia 26 do mesmo mês e após o nosso casamento, eu fiquei morando em Garanhuns.

DE QUE MODO A CAPITAL PERNAMBUCANA TRONA-SE UM IMPORTANTE CENTRO ARTICULADOR EM RELAÇÃO À QUESTÃO INDÍGENA E À ATUAÇÃO DO CIMI NORDESTE?

Saulo: No Recife nós tínhamos um grupo chamado Grupo de Apoio a Causa Indígena do Recife (Graci), que era formado por estudantes de Antropologia, História e Direito, o que possibilitava o estabelecimento de diálogos através do grupo. Eram integrantes pessoas que até hoje trabalham com a questão indígena, como o professor Edson Silva e as professoras Rosane Lacerda, Sílvia Martins atualmente da UFPE e UFAL, além de Patrícia Martins e José Filho. O grupo se encontrava para discutir a questão indígena e fazer atividades nas universidades e nas escolas: divulgava a causa

indígena e distribuía o Jornal *Porantim*, inclusive com o objetivo de informar a existência de indígenas aqui no Nordeste, uma vez que predominava uma situação de desconhecimento para com a população regional. O Cimi Nordeste fazia as reuniões e convidava essa turma e quando o Cimi fazia os encontros regionais agregava todas essas pessoas do Recife, inclusive os simpatizantes e os apoiadores.

Conheci Rosanne, com quem sou casado, em 1984 durante uma reunião do Cimi realizada em Glória, no Estado da Bahia. No começo de 1984 ela já era articulada com o Cimi e fazia parte do Graci - esse grupo do Recife surgiu no contexto de formação de grupos de apoio à causa indígena nas capitais, como as Comissões-Pró Índio em São Paulo, Sergipe, Rio Grande do Sul, Acre, etc., depois, quase todas pessoas do Graci passaram a ser membros do Cimi, quando ele passou a se organizar no Recife, mas no começo, do ponto de vista organizacional era distinto.

A atuação do Cimi no Nordeste começou pelo estado de Sergipe, na Diocese de Propriá, com Dom José Brandão, onde ficava a coordenação regional; outro tempo ficou na Paraíba, na Diocese de João Pessoa, com Dom José Maria Pires; teve um tempo que a coordenação regional esteve em Paulo Afonso, com Dom Aloysio Leal Penna e também um período em Garanhuns, com Dom Tiago Postma. Só nos anos 1990 é que a sede Regional do Cimi foi para o Recife, por volta de 1991 e 1992. Cabe destacar que, antes da coordenação ir para o Recife, já havia uma equipe atuando na capital, com sede na Rua do Giriquiti, no prédio das pastorais sociais. Durante todo o período de Dom Hélder Câmara o prédio do Giriquiti foi um local de acolhimento das pastorais sociais e dos movimentos populares do estado, especialmente do Recife.

Depois que a Arquidiocese de Recife e Olinda passou a ter como Arcebispo Dom José Cardoso, esse espaço foi desmontado. O prédio do Giriquiti ficava onde hoje é o Shopping Boa Vista, uma verdadeira profanação a destruição daquele prédio porque ele guardava a memória da resistência, além de se constituir como patrimônio cultural, porém deixaram só a fachada e por dentro destruíram todo o prédio. Nesse tempo o Cimi se mudou para o prédio que da Ação Católica Operária (ACO), hoje Movimento dos Trabalhadores Cristãos (MTC). Em seguida, dividiu um espaço com a Comissão Pastoral da Terra (CPT), com a qual alugamos uma casa em frente à ACO, até que depois, o Cimi mudou para a sede atual, em Santo Amaro.

COMO SE DEU SUA ATUAÇÃO JUNTO ÀS COMUNIDADES E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DURANTE AS “EMERGÊNCIAS ÉTNICAS” DA DÉCADA DE 1980, AONDE DIVERSOS POVOS VIVEM UM PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E PASSAM A REIVINDICAR A IDENTIDADE INDÍGENA E SEUS TERRITÓRIOS?

Saulo: Quando eu comecei minha atuação indigenista em Alagoas os povos conhecidos eram os Xukuru-Kariri, os Kariri-Xokó e os Wassu-Cocal, entretanto, nós ouvíamos falar de outros povos. Neste contexto eu e Maria dos Prazeres, junto com o pessoal do MEB que já mencionei, começamos a organizar um levantamento de outros povos, que tinham famílias dispersas. Para tanto, recorremos a Clóvis Antunes, que na época estava produzindo o livro “Índios de Alagoas” e conversamos com ele e saímos de mochila nas costas para realizar essa empreitada.

Naquela época, ainda nos anos de 1981 a 1983, a gente estudava e nos períodos de férias passávamos quinze dias em uma daquelas comunidades, convivendo com elas e tentando saber se por ali circulavam as “histórias de caboclo”. Em uma dessas andanças, na região de Terra Nova no município de São Sebastião/AL, a gente chegou em uma casa e as pessoas já sabiam que éramos os meninos que andavam por lá e que gostavam de saber das “histórias de caboclo e de índio”. Ao chegar nos acolhiam e começavam a aparecer histórias do tipo: “ah, já ouvi falar de caboclo por aqui!”, “Ah, porque meu tio...”, “Ah, porque meu pai...”, “Ah, porque meu avô...”. Em Terra Nova houve o caso de uma senhora conhecida como Dona Jove, que nos adotou: Dona Jove tinha uma família grande e ficamos sabendo que ela era indígena, e a partir da casa dela, fomos fazendo outras visitas. Certo dia, Maria dos Prazeres e eu chegamos à casa de Dona Norberta, uma senhora de oitenta e poucos anos, e começamos a perceber que ela tinha histórias interessantes, porém não queria contar. Dona Norberta ficava sempre sentada em uma rede. Um outro dia, fomos novamente visitar ela que pediu ao esposo que se retirasse da sala, porque queria conversar conosco: Dona Noberta queria nos dizer que era índia. A gente achou impressionante, mas eu indaguei “porque ele tem que sair?”, e ela respondeu: “porque ele é cabeça seca” - era assim que ela se referia aos não-índios, “cabeças secas”. Então, Dona

Norberta contou a história de sua vida, de onde vivia antes e da plantação de algodão lá existente; lembrou-se que uma vez atearam fogo no celeiro do algodão, mas que foram salvos os documentos nos quais constava essa “questão de índio”, de terra indígena. E assim as histórias iam aparecendo...

Nessas nossas andanças reaparecem também os Karapotó, ajudamos inclusive aquele povo a se reencontrar, pois algumas famílias moravam no município de Porto Real do Colégio e outras moravam dispersas em diversos lugares. O povo foi se juntando e, mais tarde, os Karapotó começaram a luta por demarcações de suas terras. Também começamos a visitar os Tingui-Botó, onde já haviam algumas famílias reunidas. Parecia que ninguém lembrava mais da existência destes dois povos, e havia alguns deles morando com os Kariri-Xokó, enquanto outros continuavam dispersos. Então, além da atuação com os povos Xukuru-Kariri, Kariri-Xokó e Wassu-Cocal, a gente começou também fazer articulações com essas famílias que começaram a se juntar e a, de fato, reivindicar a identidade indígena.

No período em que atuei na Pastoral Indigenista o único povo que apareceu no sertão de Alagoas foi o povo Jeripankó. Em relação a outros grupos como os Karuazu, Kalankó, Katokim e Koiupanká, trata-se de processos de autoafirmação étnica ocorridos depois que eu já tinha saído do Estado de Alagoas e estava morando em Brasília. Então, durante minha atuação na Pastoral Indigenista, os povos nos quais atuamos foram Wassu-Cocal, Xukuru-Kariri e Kariri-Xokó, e assim a atuação com os Tingui-Botó, Jeripankó e Karapotó veio depois, a partir das andanças em busca das famílias dispersas. Então, naquela época mantive contato mais próximo com estes seis povos indígenas, sendo que com os Kariri-Xokó a comunicação era menor. Depois que eu me mudei para os Fulni-ô mantinha ainda contato, sendo que posteriormente a equipe do Cimi de Alagoas ficou atuando com eles e eu mudei minha atuação, que tronou-se mais voltada para os povos indígenas em Pernambuco.

Nos outros estados do Nordeste a gente tinha as lutas do povo Xocó, em Sergipe; naquele mesmo período estavam se organizando os Kiriri, os Kaimbé e os Pankararé na Bahia, com seus processos de autoafirmação étnica e de reivindicação da demarcação de suas terras; e em Pernambuco o povo Kapinawá estava com uma forte luta pela terra. Esta era a luta que mais repercutia e que mais preocupava pela

reação dos invasores da terra indígena, a exemplo da atuação de um fazendeiro chamado Zuza Tavares; foi uma situação em que os Kapinawá se confrontaram muitas vezes com os empregados do fazendeiro, os pistoleiros da fazenda de Tavares. Ainda em Pernambuco e naquele mesmo período da década de 1980, os conflitos envolvendo os Truká também eram muito fortes. Nos Truká houve o assassinato do indígena Antônio Bingô, que impactou significativamente o povo, depois desse conflito, houve uma espécie de recuo; os Truká somente voltaram às lutas nos anos 90, ficando cerca de dez anos um pouco retraídos.

Aqui no Estado de Pernambuco eu atuei com os povos Fulni-ô, Xukuru e Truká e são os três com quem tenho mais contato. Naquela época, os membros do Cimi faziam a seguinte leitura: dada a capacidade que os Xukuru e os Truká tinham de articular os demais povos – e como a gente não podia acompanhar a todos – seria estratégico priorizar um acompanhamento mais próximo a eles, mantendo uma presença menos intensa nos demais povos. Truká e Xukuru foram os pioneiros na retomada das lutas pela terra nos anos de 1990. Tiveram papel importante na articulação dos outros povos, pois contavam com lideranças dotadas desse perfil de articulação como o Cacique Xicão, entre os Xukuru.

Os povos com quem mais tive contato foram esses citados, em termos de uma atuação mais direta com a comunidade e de um planejamento contínuo de visitas quinzenais; a gente articulava também com os outros povos, porém só íamos até eles para realizar visitas a cada dois meses. Com aqueles não havia o processo de formação que possibilitava uma relação mais próxima, na qual investíamos nos cursos de formação para lideranças indígenas e o foco da atuação era a questão da terra; nesses outros casos, a convivência era permanente. Além disso, saindo dessa relação direta com as comunidades, eu fui para o trabalho de coordenação, o trabalho de articulação e assessoria ao movimento indígena. Passei muito tempo aqui no Nordeste assessorando o movimento indígena e acompanhando as equipes do Cimi. Foram 15 anos, se pegarmos desde o começo dos anos 1980 até quando eu saí daqui para Brasília no final de 1995, quando fui eleito em setembro desse ano para atuar na Coordenação Nacional e, em março de 1996, mudei-me para Brasília.

COMO SE DEU A ATUAÇÃO DO CIMI JUNTO ÀS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS?

Saulo: A principal ação do Cimi era voltada para o fortalecimento do movimento indígena. Nos anos de 1980 houve um investimento na chamada UNI, a União das Nações Indígenas. Entretanto, a UNI foi criada a partir de uma lógica “de cima para baixo”, porque alguns indígenas e intelectuais decidiram criá-la. Deste modo, a UNI não tinha uma estrutura de base e o Cimi decidiu apoiar no processo de construção de suas bases. O coordenador da UNI Nordeste era Apolônio Xokó, uma liderança muito habilidosa, que se deslocava bastante pela região. Em Alagoas, a luta Xukuru-Kariri despontou no começo de 1986 e eu lembro da atuação dele quando os Xukuru-Kariri retomaram a Mata da Cafurna, Apolônio esteve muito presente neste momento. Os Xukuru-Kariri têm lutas pela terra que são de 1986. Foi um confronto grande porque os Xukuru-Kariri eram poucos e resolveram retomar a Mata da Cafurna, que era considerado um território sagrado. Houve uma reação forte e violenta por parte dos fazendeiros de Palmeira dos Índios, o que caracterizou um momento de tensão que resultou em um processo judicial no qual houve o apoio da assessoria jurídica do Cimi. Na época, não tínhamos ainda assessores jurídicos aqui, mas havia duas estudantes da Faculdade de Direito que estavam concluindo o curso: Rosane Lacerda e Simone Dubeaux Bernardo Carneiro da Cunha. Elas começaram a atuar naquele processo com o apoio do Cimi Nacional, já em 1986. Este momento foi bem interessante porque foi a primeira vitória judicial: os Xukuru-Kariri ganharam judicialmente aquela ação, a Justiça Federal deixou o território para os Xukuru-Kariri e isso foi muito importante para fortalecer o movimento e as lutas em toda a região. Nos investíamos muito na formação política e na luta pela terra, basicamente era isso. Logo em seguida, veio o processo de organização regional do Cimi e de organização também das organizações indígenas, do próprio movimento indígena. Como falei inicialmente, foi a UNI/Nordeste, no final dos anos 80. Como a UNI Nordeste não conseguiu se consolidar, surgiu uma articulação entre povos do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, que resultou na Comissão Leste-Nordeste e que, algum tempo depois, se transformou na Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santos (APOINME).

Quando veio a Comissão Leste-Nordeste, que tinha a assessoria direta do Cimi, a gente estava em contato o tempo todo. Naquela época contava com lideranças como Girleno Xokó, Maninha Xukuru-Kariri, Xicão Xukuru, Zé de Santa Xukuru, Caboquinho Potiguara, Nailton Pataxó, Jonas Tupiniquim e Biu Fulni-ô, cuja atuação durou pouco

tempo. Essa comissão tinha um papel importante, porque nos processos de retomada de terra¹ estava presente, independente de qual era o povo. Durante as retomadas estavam presentes a Comissão Leste-Nordeste e a equipe do Cimi, que mantinham uma relação muito próxima.

É importante destacar que, naquele período, a gente ainda não tinha a Constituição Federal de 1988, assim sendo, toda luta pela terra era muito difícil, pois, em decorrência da legislação em vigor, os povos indígenas tinham que provar a ocupação imemorial do território, o que era um desafio. A exemplo disso, lembro quando, em 1986, os juízes do caso Xukuru-Kariri exigiram, inclusive, uma perícia arqueológica pra comprovar a presença dos índios no território em questão. Recordo-me que naquele momento foi muito importante a contribuição da professora Jeanette Lima, do Laboratório de Arqueologia da Universidade Católica de Pernambuco. É importante também lembrar que, nos anos 1980, o Cimi constituiu sua assessoria jurídica para apoiar aquelas lutas.

Foi um tempo extremamente desafiador: na época era forte em todo o país a atuação da União Democrática Ruralista (UDR), uma organização dos latifundiários que fazia vaquinha para contratar pistoleiros para matar lideranças camponesas e indígenas. Foi nessa situação de muito acirramento dos conflitos no campo que surgiu o Movimento Sem-Terra (MST), onde havia a luta sindical no campo, as lutas dos trabalhadores rurais em suas comunidades e a atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT). No âmbito indigenista, havia a atuação do Cimi que foi criado dois anos antes da CPT, em um contexto bastante violento que caracterizava a realidade do campo brasileiro.

COMO ERAM O DIÁLOGO E A RELAÇÃO ENTRE A UNI/NORDESTE E O CIMI/NE?

Saulo: Era muito boa, tanto que toda a estrutura do Cimi estava a serviço da implantação da UNI Nordeste, dando-lhe apoio total. A coordenação da UNI era convidada pra todas as reuniões do Cimi e o Cimi ajudava a aproximar a UNI das

¹ “Retomada” se refere à reconquista, recuperação e reocupação de seus territórios tradicionais pelos povos indígenas aos quais foram esbulhados pelos processos de invasão e exploração das terras e seus recursos.

comunidades. Quanto ao coordenador da UNI, Apolônio Xocó, a gente tinha muita ação conjunta, fazíamos muitos encontros; as pessoas não necessariamente se assumiam como UNI, elas só se articulavam. Então, na Bahia tinha o Nailton Pataxó, Manoel Pataxó (irmão de Nailton) e o Lázaro Kiriri. Já em Alagoas e Sergipe sempre foi difícil a articulação de uma referência, mas Girleno Xokó e Maninha Xukuru-Kariri vieram logo depois e assumiram. Aqui em Pernambuco, antes mesmo do Xicão Xukuru, havia algumas lideranças Kapinawá, como o Inaldo Kapinawá e, depois Santo Kapinawá. Lá em Truká eu não lembro, porque participaram por pouco tempo, nos anos 1980 – os Truká, em geral, estão mais presentes no movimento indígena nos anos 1990 e, nesse primeiro momento, os Xukuru também não participavam. Assim, esses eram os mais ligados à UNI, porque outras lideranças eram muito próximas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que boicotava as organizações indígenas. O povo Pankararu, por exemplo, tinha ótimas lideranças muito próximas da FUNAI, mas mantinham relações com a gente do Cimi.

É interessante lembrarmos que era o período da ditadura militar e o Cimi era proibido de entrar nas aldeias; muitos índios se submetiam a essa imposição e outros não. Por exemplo, nos Kambiwá a gente não podia entrar, era proibido; nos Xukuru a gente também era proibido de entrar. A gente entrou, pela primeira vez, acho que em 1986 ou 1985, acompanhado de José Augusto Xukuru-Kariri. Todavia, somente em 1988 é que uma equipe do Cimi foi trabalhar lá. Com os Fulni-ô a gente tinha uma situação contraditória, porque o povo Fulni-ô sempre manteve um vínculo muito forte com a FUNAI, mas nunca seguiu suas orientações de expulsar o Cimi. Lá havia duas lideranças fortes, que eram Seu Francisco (Chico Joventino) e Vinta, que era sobrinho de Seu Chico. Mas eles não se articulavam com outros povos, possuíam um grau de resistência muito grande. Era uma relação muito afetiva dos Fulni-ô com o Cimi, tanto que, no ano de 1986, o presidente da FUNAI – não sei se era o Meireles ou o Possuelo – mandou uma circular determinando que a FUNAI expulsasse o Cimi das áreas indígenas e os Fulni-ô não obedeceram, apesar de, na época, estarem com 52 indígenas Fulni-ô trabalhando na FUNAI.

Tudo isso caracteriza resquícios da ditadura militar, acabada em 1985. A gente já estava em 1986 no governo Sarney. Naquele período, então chamado de transição para a democracia, era forte o ranço autoritário. A FUNAI continuava controlada por

militares, e o serviço de inteligência que funcionava instituição ainda não tinha sido desfeito. A questão era essa: diziam que o Cimi estimulava os conflitos, que nós instigávamos os povos contra os fazendeiros. Disseminavam a ideia de que o Cimi era comunista e promoviam toda a retórica do governo visando infundir medo. O teor desses discursos não era apaziguador, o que estava por trás era o fato de, no campo da legislação, se pretender resolver o problema da demarcação de terra com a figura da Colônia Indígena – um tipo de terra indígena que pretendiam criar.

A Colônia Indígena partia do pressuposto de que era possível uma convivência fraterna entre indígenas e fazendeiros. O fazendeiro não precisaria sair da terra, propunha-se uma espécie de parceria rural entre eles e os indígenas. Era usada como exemplo a boa convivência entre os Xukuru de Pesqueira e os invasores da terra. Realmente, nos anos 1980 os Xukuru trabalhavam, plantavam e havia a produção da Fábrica Peixe, eram vaqueiros dos fazendeiros. E como sempre, tem um grupo dizendo “vocês têm direito à terra, a terra é só de vocês”, e o outro “a terra vai ser desutilizada, vai ser desutilizado tudo”. Então, naquele contexto de tentativa de emplacar entre os indígenas a figura da colônia indígena, a FUNAI achava que a presença do Cimi atrapalharia a situação. Ao mesmo tempo, para a região amazônica surgiram os grandes projetos, principalmente de mineração, que foi outra confusão. Também existiam muitos interesses na área da produção de energia. Em suma, todos esses motivos levavam às tentativas de afastar os indígenas de possíveis aliados que criassem problemas para o governo.

NESSE MOMENTO DA SUA VIDA, QUAIS FORAM AS PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS NA FORMAÇÃO DO SEU PENSAMENTO?

Saulo: Eu tinha uma vinculação muito grande com a Igreja, com os teólogos da Teologia da Libertação. Naquela época a gente lia Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff e outros, eu me interessava pelos escritos de Camilo Torres, que junto com Orlando Fals Borda criaram a Faculdade de Sociologia na Colômbia. Eu também lia a teoria marxista, porque a própria hermenêutica da Teologia da Libertação se utilizava também de categorias marxistas. A gente lia muito sobre Che Guevara que, na época, bem mais do que hoje, era um ideal para muitos jovens: a vida de Che Guevara, seus diários e essas leituras todas me influenciavam muito.

A formação teórica fora da Igreja, precisava ser buscada por nós mesmos, já que essas leituras não estavam muito disponíveis, pois eram proibidas. Inclusive, eu lembro que, ainda na minha adolescência em Palmeira dos Índios, frequentando a biblioteca do bispo da cidade (que tinha perfil conservador), percebi que nela havia alguns livros proibidos. Assim, a gente acessava e estes materiais e os pegava escondido, lia e depois devolvia-os; eu lembro que eu li o livro “China, o Nordeste que deu certo” porque o título me impactou, nem conhecia a autora. Então, para um menino de 15 ou 16 anos, que já vivia sob a opressão da ditadura militar, tudo isso ia despertando interesse. A gente pegava o livro do Boff, “Jesus Cristo libertador”, livro publicado em 1972, ficava encantado com sua leitura; lembro de tê-lo acessado na biblioteca do bispo e acho que nunca o devolvi, porque tinha que descobrir uma forma de colocá-lo de volta sem ser percebido. Foi um roubo santo [risos]! Como eram proibidos, a gente tinha maior interesse, e ainda acho que muita gente na época seguia essa trilha proibida. O mesmo ocorria em relação a alguns jornais, por exemplo a “Tribuna da Luta Operária” ao qual a gente conseguia acesso através de um militante do partido. As vezes a gente levava-os escondidos dentro da camisa por receio dos próprios pais, não sabíamos como eles reagiriam, já que todos viviam sob o clima do medo. No campo eclesial também havia alguns jornais interessantes, eu recebia pelos correios o “Alvorada”, um jornal da Prelazia de São Félix de Araguaia, era através dele que me mantinha informado sobre as lutas dos povos daquela região e a atuação do bispo Dom Pedro Casaldáliga, uma referência internacional. A Igreja produzia muita notícia e fazia cursos de formação de lideranças para as pastorais e para as comunidades, eu participei de muitos cursos e tive o privilégio de ter estudado no ITER, onde recebi uma boa formação filosófica. Quem não teve essa possibilidade, só pôde obter algo mais profundo através da formação na perspectiva da Educação Popular. Naquele momento havia o investimento na formação das lideranças de base, com material popular, que era uma forma de auxiliar os processos formativos nas comunidades. Eu lembro de cartilhas populares sobre temas como capitalismo, socialismo, sobre formação de grupos e quem estava vinculado aos movimentos acessava a tudo isso. Havia, portanto, alguns espaços estratégicos de formação no meio popular.

O ITER era um espaço de libertação mesmo. A maioria das pessoas estava envolvida em lutas; tinha passado o período mais duro da ditadura militar e muitas mortes de

importantes lideranças tinham acontecido. O Instituto formava quadros para a Igreja e as pessoas eram envolvidas nas lutas travadas nos morros, nas paróquias rurais, nos movimentos sociais etc. Encorajados pela mística militante libertadora, a gente ia para o confronto. Lembro que na época ainda aconteciam vários assassinatos de pessoas dos movimentos sindicais, de lideranças indígenas e de lideranças políticas. Era preciso fazer escolhas: ou você ficava omissa ou você participava das lutas da sociedade.

COMO SE DEU A ATUAÇÃO INDIGENISTA NO PERÍODO DA ASSEMBLEIA CONSTITUINTE?

Saulo: A gente mobilizava os indígenas para participarem dos processos da Assembleia Nacional Constituinte que aconteceu em 1987 e 1988. De fato, já em 1985 o Cimi tinha vislumbrado essa perspectiva de mobilização do movimento indígena para a participação na Assembleia Constituinte. Eu lembro que naquele ano eu participei da Assembleia Geral do Cimi, em Goiana, cujo tema foi “Ação Constituinte”. Assim sendo, nossos deslocamentos pelos povos também eram para informar os indígenas sobre o que era a Constituinte, como era o processo, como eles podiam participar, porque o movimento popular estava mobilizando a sociedade brasileira como um todo. Os indígenas no Nordeste se mobilizaram muito no processo da Assembleia Constituinte. É interessante que os Fulni-ô, mesmo não tendo esse perfil de articulação e mobilização, saíram do ritual do Ouricuri com a autorização do pajé, para irem até Brasília e participarem da Constituinte.

Nós do Cimi realizávamos cursos de formação com os indígenas. Naquele tempo a gente usava slides no retroprojetor, além disso, tínhamos um bom desenhista, que era Ivamilson, e eu lembro até que a gente traduziu o Congresso Nacional dizendo que eram “dois balaios de gato, um virado para cima e outro para baixo”, pois a gente usava uma linguagem bem simples. Eram realizados cursos que duravam de dois a três dias e a Igreja geralmente possibilitava um lugar para hospedagem: para os cursos utilizávamos o centro de formação da Diocese de Garanhuns; o centro de formação de Paulo Afonso, onde também fazíamos alguns encontros; e outros eram realizados no Recife.

O período da Assembleia Nacional Constituinte possibilitou muitos encontros entre os indígenas do Nordeste. Naquele momento começou também a articulação dos povos do Ceará, porque Maria Amélia Leite tinha acabado de se mudar para a região. Lembro da gente saindo de Garanhuns, com duas kombis e uma D-20 emprestadas para esta atuação; nós não tínhamos recursos, mas dispúnhamos de um batalhão de jovens ligados ao Cimi e alguns indígenas, todos dispostos a mobilizar-se. Durante o processo constituinte surgiram novas lideranças como, por exemplo, o Cacique Xicão, que foi formado na Assembleia Constituinte. Ali ele tomou consciência da luta, entendeu essas políticas. A nossa grande surpresa foi a forma como os povos do Nordeste se apropriaram posteriormente do texto constitucional e o assumiram. Antes eles nada sabiam acerca da legislação do que lhes era garantido por lei, depois, passaram a conhecê-la e reivindicar seus direitos.

Eu acho que houve aí um fator decisivo, porque para os povos da região amazônica, por exemplo, bastava que a Constituição Federal lhes assegurasse o direito à demarcação das terras. Todavia, aqui no Nordeste, havia uma situação específica no tocante às terras indígenas: como esses povos todos tinham sido vítimas do processo do aldeamento, após os aldeamentos as terras foram passadas para os estados. Então, a luta dos povos indígenas aqui no Nordeste era também para que a Constituição Federal assegurasse que as terras dos antigos aldeamentos passassem a pertencer à União, porque eles sabiam que era muito mais difícil lutar contra o poder local; foi uma estratégia interessante para a especificidade das lutas dos povos do Nordeste e também do Sudeste.

Tudo isso deu a oportunidade a eles de formação e de conhecerem a diversidade, tanto os daqui quanto os de outras regiões. O processo constituinte articulou os povos do Nordeste entre eles mesmos e com os povos das outras regiões do Brasil. Porém, havia muitos tensionamentos, inclusive por parte de indígenas de outras regiões afirmando que os do Nordeste não eram mais índios, ainda era forte o estereótipo. As atividades em Brasília requeriam períodos longos de permanência e as delegações se revezavam, ficando de 15 a 20 dias, mas houve delegação que permaneceu por mais tempo. Todos conviviam nos mesmos espaços, passavam o dia nas lutas do Congresso Nacional e todas as noites participavam de reuniões. Como a população

de Brasília era bastante solidária, houve muitos apoios através de alimentos e presenças; na capital federal estavam representações do Brasil todo.

Aquele período do indigenismo na região do Nordeste pode ser traduzido como um momento de luta por reconhecimento dos indígenas do Nordeste por parte da sociedade regional, assim como entre os próprios indígenas: por exemplo, para os indígenas amazônicos entenderem outra realidade como a constituída por povos que sofreram o esbulho total dos seus territórios. Para os povos amazônicos era difícil entender, eles sempre estiveram lá, a terra deles estava lá, mas os povos daqui, esbulhados territorialmente, tinham sido transformados em mão-de-obra das fazendas que foram constituídas dentro dos seus territórios originários. Nesse sentido, o movimento indígena daqui teve que se impor e exigir esse reconhecimento. Era inicialmente uma luta interna, dentro do espaço indígena, mas que depois requereu a constituição de alianças em nível nacional. Durante o processo da Assembleia Constituinte houve o registro de casos de índios do Nordeste serem ainda discriminados. Lembro da reação de Manoel Celestino Xukuru-Kariri ao escutar de um indígena da Amazônia: “Ah, vocês não são mais índios!”, e Manoel respondeu “É, vocês têm sorte que nós sabemos ler e escrever. Se não fosse nós, vocês não tinham como estar aqui, porque não iam entender como fazer uma proposta pra Constituinte. Ainda bem que tem índio aqui sabendo ler, sabendo escrever.” Então, houve confrontos etnocêntricos, mas, isso foi sendo vencido pela convivência e pela necessidade de sobreviver e assegurar os direitos coletivos.

COMO FOI, ESPECIFICAMENTE, SUA ATUAÇÃO NO CONTEXTO DA ASSEMBLEIA CONSTITUINTE?

Saulo: A gente atuava no processo de formação e a articulação dos indígenas com outros seguimentos, um exemplo disso podem ser os encontros entre indígenas e trabalhadores rurais que a gente promovia, assim numa caravana rumo à Assembléia Constituinte, muitos indígenas viajaram nos ônibus fretados pela Federação dos Trabalhadores da Agricultura de Pernambuco (FETAPE), e a gente acompanhavam os indígenas no ônibus. Quando era uma luta mais voltada à questão da Reforma Agrária, a gente fazia essa articulação com os indígenas, e eles também a faziam com outros movimentos. Deste modo, fizemos várias viagens para Brasília, em todos os

contextos, na luta maior do processo da Assembléia Constituinte e nas lutas mais específicas dos direitos indígenas na Constituinte.

A gente também procurava outros espaços de mobilização dos temas constituintes. Dando outro exemplo disso, através da diocese de Garanhuns conseguimos veicular um programa de rádio veiculando notícias da Constituinte e realizado semanalmente. A gente passava informação para a população local. Era uma rádio com grande alcance em um tempo em que ninguém sabia o que estava acontecendo. A gente sabia, porque tinha gente do Cimi em Brasília que nos enviava as informações. Mandavam boletins semanais pelos correios, com notícias do que estava acontecendo na Constituinte. Para nós, era muito importante o processo de informação para a população em seu conjunto, e aí íamos articulando os jovens e as pastorais em geral, por exemplo, através de debates nas escolas. A gente ocupava muito os espaços nas escolas e nas universidades, além das lutas concretas no campo.

QUANDO SE DEU SUA PARTICIPAÇÃO NO CIMI NORDESTE NA FUNÇÃO DE COORDENAÇÃO REGIONAL?

Saulo: No Cimi era tudo bastante voluntário, muito improvisado, um pequeno mutirão de gente atuando. No período pós-Constituinte veio o grande desafio, que era o que Dom Helder Câmara falava: “sair do papel para a vida”. Então, e agora? Foi aprovado um texto constitucional, mas e aí? O Estado continua o mesmo: conservador e repressor... Então, como vamos fazer valer esses direitos indígenas da Constituição? Era preciso passar para a fase de maior organização dos Regionais do Cimi, de consolidar suas estruturas e assessorias jurídicas, uma vez que a Constituição assegurava o direito dos indígenas às terras que estavam sendo ocupadas/retomadas. Isto é, era requerida uma nova fase, porque a luta pela terra teria, a partir de então, um suporte jurídico-legal antes inexistente, então fazia-se necessário iniciar essa discussão. Assim, no final dos anos 1980 e começo da década de 1990, a prioridade era organizar os regionais do Cimi; cada regional devia ter uma coordenação enquanto antes estava todo mundo nas aldeias ou próximo delas. Nesta fase começou-se então a perceber que, até para a autonomia dos indígenas era melhor começar o afastamento já que naquela época havia muitos membros do Cimi morando nas aldeias indígenas. E ainda, era preciso intensificar a qualificação dos

membros do Cimi para realizarem uma melhor assessoria; necessitava-se de um bom entendimento acerca do momento do país, do que estava acontecendo para poder organizar os regionais do Cimi. Podemos assim dizer que haviam duas frentes de atuação: o fortalecimento do movimento indígena e a organização de uma estrutura mínima nos regionais do Cimi.

COMO VOCÊ VÊ A ATUAL CONJUNTURA, A PARTIR DO QUE HOJE LEMBRAMOS SOBRE OS ANOS DE 1980?

Saulo: Aqui no Brasil, a luta indigenista pode ser definida em três momentos: o primeiro, é aquele que saiu dos anos 1970, o da rearticulação desses povos que estavam totalmente dispersos, que colocou o Cimi em atuação e na assessoria às assembleias dos chefes indígenas. Eu não participei desse momento, porque só cheguei no Cimi nos anos 80 e as assembleias dos chefes indígenas já tinham sido realizadas, através delas se articulavam os povos e a questão indígena emergiu no cenário nacional. Ou seja, é a entrada em cena da luta pela terra e da luta contra a perspectiva integracionista.

O segundo é o momento da Assembleia Constituinte, da possibilidade de serem legalmente assegurados os direitos às terras tradicionais. Houve conquistas na Constituição Federal, o que é muito importante, porém, dando continuidade, a luta é para garantir os direitos conquistados na Constituinte. Então, para mim, a conjuntura atual é a de uma desconstrução iniciada nos anos 1990, com o registro do avanço neoliberal que até hoje tenta desconstruir os direitos assegurados na Constituição Federal. Na minha visão, o grande mérito dos povos indígenas é o de ter assegurado que não fosse mexido o texto constitucional com essas PEC's que pretendem alterar o Artigo 231. Isso é um grande mérito dos povos indígenas, não ter havido retrocessos em suas lutas; os avanços foram poucos, mas importantes, porque eles foram consolidados.

Quanto ao momento atual, eu o entendo como o endurecimento de um processo começado após a Constituição – o de tentar desconstruir os direitos. Entretanto, o que me parece pior é o conteúdo de racismo que foi agregado. Assusta-me perceber o quanto as teses racistas ganham espaço na atualidade. De fato, para

a questão indígena, quilombola e do movimento negro em geral, dos povos de terreiro etc., além da dificuldade que se tem na luta pela conquista da terra, os pequenos ganhos ocorridos em torno do respeito às pluralidades, às identidades próprias, agora estão ameaçados. Estamos lidando com essa onda fundamentalista e conservadora e, logicamente, os direitos à terra continuam permanentemente ameaçados, embora agora me pareça pior. Nos últimos anos tivemos, inclusive, alguns crimes, como o da criança indígena degolada em Santa Catarina. São coisas que não podia imaginar, embora nos anos 1990 a gente tenha o acontecimento de Brasília, que eu acompanhei de perto: o assassinato do índio Galdino. Só que os rapazes disseram achar que estavam ateando fogo em um mendigo, o que supostamente não caracterizaria um crime de racismo, uma vez que desconheciam tratar-se de um indígena. Nesse viés, entra um forte conteúdo de classe, mas ali nos anos 2000, a gente achava que tinha atingido um patamar grave e que isso iria melhorar, que haveria o registro de avanços. Todavia, a intervenção vem agora: escola sem partido, reitor de universidade cometendo suicídio etc., todas as questões levantadas em relação à chamada ideologia de gênero e as ações imputadas contra a discussão de gênero nas escolas são reveladoras da inadmissibilidade da própria diferença de gênero. O que esperar, então, em relação à diferença étnica? No contexto apresentado a conjuntura é, a meu ver, muito preocupante e a perspectiva é de uma política homogeneizadora: o próprio desmonte da SECADI no MEC vem nessa lógica. Para quê ter uma secretaria específica, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão no Ministério da Educação?

Deveras complicada, a conjuntura requer uma reflexão maior para que tudo isso seja entendido nos contextos regional e mundial, pois o golpe acontecido no Brasil – *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff – não deve ser separado da conjuntura internacional; a gente vai ter que ler isso de maneira bem mais ampla. Infelizmente o momento é difícil, com militares fazendo os discursos que proferem atualmente. E você não vê ninguém que mande um bilhete para calar, nenhuma instância do poder que diga “você não pode estar anunciando um golpe e ficar ileso”. Então, está bem fragilizada a estrutura da chamada democracia branca... E eu temo por isso, mas podemos retomar!.

2 NOSSOS COMENTÁRIOS

A memória social enquanto campo de pesquisas é muito valorizada por cientistas sociais e por investigadores de várias outras áreas das ciências humanas, que buscam em seus estudos compreender a relação entre os contextos espaço-temporais e processos de rememoração com aspectos culturais, hábitos, costumes, crenças e tradições.

Os discursos concorrentes sobre o passado são um solo fértil para quem deseja estudar a pluralidade e polissemia dos processos histórico-sociais, suas dinâmicas, as percepções de atores e atrizes que vivenciaram os fatos, bem como seus desdobramentos e os modos como são lembrados - isto é, a construção social da memória.

No contexto atual, ainda são escassos os registros e estudos acerca da memória de pessoas que dedicaram suas vidas à causa indígena no Brasil – como Saulo Ferreira Feitosa. Conhecer as trajetórias de luta destes indivíduos, homens e mulheres, indígenas e não-indígenas, que contribuíram para o fortalecimento de um campo de atuação indigenista durante as décadas de 1970, 1980 e 1990 – é de fundamental importância para o entendimento de processos políticos, sociais e organizativos que continuam a acontecer no presente. Grande parte destes/as militantes continuam atuando em diferentes âmbitos, seja em movimentos sociais, nas universidades ou no Estado – e urge registrarmos a pluralidade de suas vozes e visões sobre o nosso tempo.

A memória, enquanto fenômeno coletivo e social, está submetida às flutuações e dinâmicas constantes e é resultado dos modos como selecionamos e reconstruímos, por meio dos atos de lembrar e esquecer, o que será memorado ao longo das gerações. Constitui uma capacidade psíquica intrínseca aos seres humanos: todos lembramos de determinados fatos vivenciados ao longo da vida e produzimos narrativas sobre eles; produzimos memórias enquanto indivíduos e, ao interagirmos com outros sujeitos e transmitirmos nossas memórias, produzimos novas memórias e modos de rememoração – organizando fatos, produzindo sentidos e compondo formas singulares de compreensão da história.

Nessa perspectiva, a entrevista que apresentamos compõe uma parte importante de capítulos mais recentes das lutas do nossos povos e, em especial, da história indígena e do indigenismo brasileiros – contadas sob a ótica de um de seus mais destacados protagonistas.