



DOI: 10.12957/transversos.2022.68864

**MOVIMENTOS SOCIAIS E MOVIMENTO INDÍGENA – ETNIA E CLASSE
SOCIAL: CAMINHOS QUE CRUZAM, MAS NÃO SE CONFUNDEM**

**SOCIAL MOVEMENTS AND INDIGENOUS MOVEMENT – ETHNICITY
AND SOCIAL CLASS: PATHS THAT CROSS, BUT ARE NOT CONFUSED**

Poliene Soares dos Santos Bicalho

Universidade Estadual de Goiás (UEG)

poliene.bicalho@ueg.br

Resumo:

A década de 1970 marca a emergência de vários movimentos indígenas na América Latina, impulsionados pelas lutas de libertação nacional pós-Segunda Guerra Mundial na África e na Ásia; pelos Direitos Humanos; e por movimentos feministas, étnicos e ambientais em grande parte do mundo. Especificamente sobre os movimentos sociais de caráter étnico é que se debruçam as preocupações deste artigo. O objetivo central é compreender o processo de formação dos movimentos indígenas, especialmente no Brasil, a partir de 1970, e problematizar as percepções teóricas inerentes às noções de movimento social, movimento indígena, classe social e etnia. A problemática norteadora agrega a hipótese de que os movimentos indígenas se caracterizam por demandas étnicas, políticas e sociais, contudo, não se definem como movimentos de classe em sentido stricto. A revisão da literatura circunstancia a pesquisa e a elaboração da narrativa

Abstract

The 1970s mark the emergence of several indigenous movements in Latin America, driven by post-World War II national liberation struggles in Africa and Asia; by human rights; by feminist, ethnic, and environmental movements. This article is specifically concerned with social movements of an ethnic nature. The main objective is to understand the process of indigenous movements, especially in Brazil, from 1970 on, and to problematize the theoretical perceptions inherent to the notions of social movement, indigenous movement, social class and ethnicity. The guiding problem adds the hypothesis that indigenous movements are characterized by ethnic, political and social demands, however, they are not defined as class movements in the strict sense. The literature review provide the circumstance of the research and the elaboration of the narrative.

Palavras-Chave: Movimento Indígena; Movimento Social; Etnia; Classe Social.

Keywords: Indigenous Movement; Social Movement; Ethnicity; Social Class.

1. Movimento Indígena Movimento Social: aproximações e distanciamento

O que caracteriza um movimento indígena? O caráter étnico? Todo movimento indígena é um movimento social? Pode o movimento indígena ser também social e étnico? Estas são algumas das inquietações que deram lugar a este ensaio, que propõe uma discussão bibliográfica de caráter histórico e social sobre os conceitos de movimento indígena, movimento social, etnia e classe social. O objetivo central é esclarecer muitas incoerências e divergências entre os quatro termos, compreendendo-os sob a ótica da emergência dos Movimentos Indígenas contemporâneos situados na América do Sul, principalmente no Brasil. Entre os muitos autores que amparam essa discussão, destacam-se as análises de Axel Honneth (2003) sobre a *luta por reconhecimento*. A luta social parte da “experiência de desrespeito”, que, quando alcança toda uma coletividade, dá origem aos movimentos sociais. Estes, para existirem, dependem de “uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos” (HONNETH, 2003: p. 258).

A luta social indígena se caracteriza por diferentes aspectos que se sobrepõem à motivação meramente econômica: luta por direitos iguais, diferenciados e coletivos, entre outros. Nesse sentido, a luta social é impulsionada por “experiências morais” que expõem o grupo social coletivamente envolvido à “denegação do reconhecimento jurídico ou social” (HONNETH, 2003: p. 261). Nessa perspectiva é que se defende a tese de que apenas a partir da década de 1970 é que se pode falar em luta social indígena coletiva e conscientemente formada, em condições de dar lugar a um Movimento Social Indígena no Brasil e também em outros países latino-americanos.

Toda e qualquer reflexão sobre o conceito de Movimento Social esbarra em uma variedade de posicionamentos, desde as conceituações de Alain Touraine às análises de E. Hobsbawm, mencionadas ilustrativamente. Entretanto, o interesse por essa abordagem se justifica pela necessidade teórica de se analisar o Movimento Indígena no Brasil, pensando-o como expressão do que se entende mais genericamente por movimentos sociais. Há um consenso entre os cientistas da cultura quanto à dificuldade de se definir o que são movimentos sociais devido à imprecisão do conceito, já que o mesmo “vem sendo utilizado indiscriminadamente para classificar qualquer tipo de associação civil” (GOSS, PRUDÊNCIO, 2004: p. 76). Para Karina P. Goss e Kelly Prudêncio, antes de qualquer teorização sobre os movimentos sociais eles já existiam,

faziam parte da vida prática através das lutas sociais ocorridas ao longo da história. Só mais tarde, em meados do século XX, é que as instituições acadêmicas passaram a teorizá-lo, tornando-os um dos temas mais importantes das Ciências Sociais.

Manuel Castells (1999: p. 20) reafirma a dificuldade de se precisar o termo movimento social, mas, por considerar o conceito fundamental para compreensão da sua obra, definiu-o da seguinte forma: “são ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso como de fracasso, transforma os valores e instituições da sociedade”. Para Ruth C. L. Cardoso, “todos os movimentos sociais reúnem pessoas que sofrem uma mesma opressão” (1983: p. 232). Todavia, existem diversas outras definições, de acordo com o objeto de estudo e as referências teórico-metodológicas de cada pesquisador. Ainda segundo Manuel Castells, os movimentos sociais podem ser de “tendência ativa”, “reativos” e “transformacionais” (1999: p. 18). O caráter expressivo da resistência nas relações entre o Estado nacional e as identidades étnicas é o que aproxima os movimentos indígenas das duas últimas tendências. Desse modo, são os movimentos sociais de tipo reativo e transformacionais, ou seja, os “movimentos populares de protesto contra mudanças econômicas ou sociais que ameaçam destruir um modo tradicional de vida” (BURKE, 2002: p. 127) que tornam relevante e necessária essa discussão.

Alberto Melucci (2002: p. 29) visualiza o movimento social como “um fenômeno coletivo” em certa medida unificado, embora internamente apresente “significados, formas de ação, modos de organização muito diferenciados e que, frequentemente, investe uma parte importante das suas energias para manter unidas as diferenças”. Nesse sentido, justifica-se a peculiaridade do Movimento Indígena no Brasil (MIB), que se caracteriza, entre outros aspectos, pela diversidade de povos e culturas. De acordo com Maria da Glória Gohn, os movimentos sociais são “ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas” (GOHN, 2003: p. 13). Esta definição corrobora com a assertiva de que o Movimento Indígena do Brasil se distingue pela diversidade de suas organizações, não se caracterizando pela vinculação direta com partidos políticos e/ou organizações sindicais; além de não se definir pelo funcionamento unificado através de uma única organização (BICALHO, 2010).

Para Peter Burke, Eric Hobsbawm “foi um dos principais historiadores a usar a expressão movimentos sociais” (2002: p. 125) e também o responsável pela sua utilização de maneira genérica, ou seja, delegando a todo e qualquer tipo de desordem, lutas, tumultos, rebeliões,

resistências e agitação social a denominação de movimento social. Alain Touraine (1989: p. 181-182) foi mais criterioso ao elaborar sua explicação teórica e demonstrar as características gerais dos movimentos sociais, ao sugerir uma análise mais abrangente sobre o conceito, pois, é necessário antes considerar que a noção de movimentos sociais apresenta três sentidos principais:

... Para alguns, movimento social é a defesa nacional de interesses coletivos... Para outros, os movimentos sociais seriam reações à comoção de um dos principais aspectos do sistema social, quando as instituições políticas não têm capacidade para realizar os ajustes necessários... É necessário, pois, adotar o terceiro sentido dado à noção de movimento social: um conflito social que opõe formas sociais contrárias de utilização dos recursos e dos valores culturais, sejam estes de ordem do conhecimento, da economia ou da ética.

É importante considerar ainda que estes três sentidos gerais que caracterizam os movimentos sociais, de acordo com Touraine, não se realizam sempre juntos e da mesma maneira na vida prática. Existem variações quanto à vivência dos movimentos sociais, que obedecem às lógicas internas e externas de cada sociedade, assim como às suas realidades históricas e temporais das mesmas. Segundo Touraine (1989: p. 182-183), na América Latina, por exemplo, ao contrário de algumas regiões da Europa, os três sentidos legados à noção de movimentos sociais não atuam necessariamente juntos, apresentando características mais independentes uns dos outros. Outra peculiaridade se deve à dependência em relação ao Estado, tornando-os menos eficazes quanto à “ação coletiva autônoma”. Isso devido à característica paternalista e clientelística da cultura política típica da maioria dos países latino-americanos, onde o Estado costuma ser o “ator social principal”. Foi a ele e contra ele que geralmente o povo¹ se voltou, se rebelou e direcionou a centralidade no eixo das relações de poder, ao relegar tais relações à supremacia do político sobre o social.

De acordo com Gohn, mesmo que o Estado tenha ocupado e ainda ocupe, em determinados momentos, a posição de ator principal no processo de realização e compreensão dos movimentos sociais na América Latina, não se deve esquecer que, a partir de finais da década de 1970, com os Novos Movimentos Sociais (NMSs), surgiram novos atores e formas de organização e relações com o Estado, principalmente na década de 1990. A influência teórica que

¹ Aqui pensado como categoria social genérica, que inclui diversos grupos sociais, e de acordo com a visão de Fernando Calderón e Elizabeth Jelin, segundo a qual, “o conceito de *povo* é especialmente útil para a análise desse período da história social latino-americana, já que a dinâmica social deu-se em relação a este ator amorfo e difuso, heterogêneo internamente, mas que reflete melhor as formas de emergência e formação dos setores subalternos do que o faz a noção de *classe social*. Conceitualmente, a noção de povo remete a um sistema de oposições múltiplas ligadas a âmbitos político-ideológicos e de relações sociais, mais que a formas de inserção num modo de produção. O povo contrapõe-se ao bloco de poder, aludindo à posição subordinada em face dos setores dirigentes”. (CALDERÓN, JELIN, 1987: p. 67-85).

predominou por muito tempo sobre os estudiosos latino-americanos foi a europeia, “por ser esta mais crítica e articulada a pressupostos da nova esquerda” que compunham as forças políticas do final da década de 1970 e da década de 1980, fortemente influenciada pelo paradigma marxista (GOHN, 1997: p. 216). Apenas em meados da década de 1990 é que esse paradigma começou a ser substituído pelo o dos Novos Movimentos Sociais (NMSs).

Para Gohn (1997: p. 224), ao se reportar ao paradigma teórico latino-americano dos movimentos sociais enquanto categorias históricas, deve-se considerar “as diferenças históricas da realidade latino-americana”. A autora lembra que é preciso não perder de vista a especificidade de cada lugar, mas considera que apesar delas, as semelhanças entre as realidades históricas são maiores que as diferenças; diante disso, tomou-se o Brasil como referência para analisar os processos de desenvolvimento histórico latino-americanos no que tange ao tema proposto. No contexto da transição da influência da corrente marxista para as concepções dos Novos Movimentos Sociais, evidenciou-se a importância do Movimento Indígena, que começou a ganhar ressonância nacional e internacional com ênfase na reação ao sistema vigente, na luta por direitos políticos e sociais, e pela conquista de igualdade de direitos em relação aos demais cidadãos nacionais; além de defenderem o direito à diferença cultural, que é peculiar à sua sobrevivência.

Para entender o cenário no qual se percebe o surgimento de novos atores sociais e novas demandas mobilizadoras, é preciso recorrer ao passado recente, no qual Estado e Sociedade civil naturalizaram as relações sociais, ao reproduzir vivências sociais pautadas no clientelismo e no paternalismo, típicos de governos populistas. A política de governo da maior parte dos países latino-americanos de meados da década de 1960, até inícios da década de 1980, caracterizou-se por uma cultura política representada basicamente por governos de tipo militares. Em reação e contra essa cultura antidemocrática e autoritária, cerceadora de direitos e negligente com os setores mais necessitados, foi que a sociedade civil no Brasil começou a se organizar, apoiando-se em diversas instituições já estabelecidas, como a Igreja Católica e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), entre outras.

“A cultura política latino-americana se transformou neste período, ganhando aspectos novos, baseados numa visão de direitos sociais coletivos e de cidadania coletiva de grupos sociais oprimidos e/ou discriminados” (GOHN, 1997: p. 226). Com a abertura política, que começou a vigorar entre meados da década de 1970 e início da década de 1980 no Brasil, a ação popular intensificou e se caracterizou pela luta organizada da sociedade civil, através da união de grupos

sociais de diversas origens e variadas propostas e demandas, mas que lutavam em prol dos mesmos objetivos e contra um inimigo comum: o Estado autoritário. O assunto em pauta no período foi a redemocratização e a conquista de direitos políticos e sociais. No Brasil, e em outros países sul-americanos, concentraram-se diversos movimentos sociais de caráter popular na época, entre os quais estava o Movimento Indígena.

Esses movimentos sociais se diferenciam dos chamados movimentos sociais clássicos, principalmente por que com a redemocratização política em vias de concretização, vários direitos pelos quais se lutava foram garantidos nas novas Cartas Constitucionais²; além das mudanças sociais e econômicas realizadas nas conjunturas interna e externa. Passou-se a falar, a partir de finais da década de 1970, e durante a década de 1980, nos NMSs, que, para além dos movimentos operários e das lutas políticas (sem excluí-las), privilegiavam “a emergência de novos sujeitos sociais e de novas práticas de mobilização social” (SANTOS, 2005: p. 256). Tratavam-se de movimentos sociais populares urbanos que se vincularam a instituições civis já estabelecidas, como a Igreja Católica, por exemplo.

Os sujeitos sociais passaram a atuar em diferentes espaços públicos, como a mídia e demais meios de comunicação. Sua prática se definiu pela ação coletiva e individual quanto à forma de lidar com temas atuais, como a preservação do meio ambiente, antimilitarismo, cidadania, direitos humanos, etc. No caso do Movimento Indígena no Brasil, durante a realização da Assembleia Nacional Constituinte (ANC), várias lideranças indígenas recorreram à mídia e aguçaram a opinião pública, levando-a a conhecer e a debater a questão indígena no Brasil de maneira expressiva (GURAN, 1980: p. 127). Os NMSs se distinguem dos modelos clássicos também por apresentar caráter autônomo perante o Estado e os partidos políticos, e por formarem outros grupos organizados através de movimentos sociais, como o movimento negro, de mulheres, ecológicos e dos índios. “O novo nos movimentos ecológicos, das mulheres etc. referia-se a outra ordem de demanda, relativa aos direitos sociais modernos, que apelavam para a

² No Brasil, a Constituição de 1988 caracterizou-se pela ampliação dos direitos políticos e civis e, principalmente, por uma abrangência maior dos direitos sociais, que muito favoreceu as demandas indígenas, entre outros grupos. Entretanto, ainda que a Constituição de 1988 tenha reconhecido vários direitos sociais e políticos importantíssimos para as minorias e grupos étnicos – e considerando que a mesma é a primeira na história do Brasil a incluir em seu texto um capítulo sobre os índios –, para Alcida Rita Ramos ainda é um tabu falar em pluriétnica diante de juristas conservadores e contraditórios. Por um lado, reconhecem aos índios o seu caráter de cultura étnica, concedem-lhes o usufruto de suas terras (exceto do subsolo, que continua a pertencer à União), dão-lhes direitos de cidadãos tais como a liberdade de se organizarem, etc.; por outro lado, se recusam a aceitar que o Brasil é uma nação pluriétnica e, logo, precisa ser tratada como tal. Cf. RAMOS, 2004: p. 173.

igualdade e a liberdade, em termos das relações de raça, gênero e sexo” (GOHN, 1997: p. 283).

As mudanças trazidas pelas inovações econômicas, sociais e políticas dos anos 1990 – neoliberalismo; derrocada do socialismo; fim da bipolaridade; globalização e as novas tecnologias – contribuíram para o fortalecimento dos movimentos que apresentavam características locais, mas que alcançaram posições de importância global, como foi e é o caso dos movimentos indígenas. A luta pela perpetuação da cultura e identidade indígena fortaleceu muito o Movimento Indígena no Brasil no período, assim como os movimentos “ecológicos, pela paz, direitos humanos etc.” (GOHN, 1997: p. 239). Contudo, algumas mudanças foram percebidas na organização, prática e discussões teóricas dos movimentos sociais a partir da década de 1990. No Brasil, e em grande parte dos países latino-americanos, as transformações trazidas pela chamada globalização repercutiram e alteraram as condições da produção e a organização dos novos atores sociais.

Esse quadro se apresentou mediante as transformações e a crise econômica que assolou a maioria dos países latino-americanos em consequência dos efeitos danosos da globalização da economia – também conhecida como globalização capitalista, que, para Aníbal Quijano (2002: p. 14), corresponde a um processo de contrarrevolução global, que, em meados da década de 1970, tornou-se evidente com o apogeu da grande crise do capitalismo mundial. Essa crise se arrastou até o final da década de 1980, com a queda do muro de Berlim em 1989 e o fim da Guerra Fria. Os NMSs passaram a depender mais ainda das organizações constituídas, e houve a institucionalização de vários deles nesse período. A participação das Organizações Não-Governamentais (ONGs)³ é outro fator de grande importância no momento, que se tornaram parceiras irrefutáveis do poder público não-estatal e, por consequência, influenciaram diretamente na organização e estruturação dos movimentos sociais.

A participação da mídia, através da imprensa falada e escrita, também foi de grande importância para a promoção dos grupos organizados, exercendo um papel predominante como instrumento de pressão; enquanto os novos atores sociais deixaram de caracterizar a ação do grupo por reuniões em massa nas grandes praças públicas. O MIB é bem ilustrativo quanto a esse aspecto dos NMSs, pois as imagens dos indígenas na imprensa, desde a época da Constituinte até

³ De acordo com Rubem César Fernandes, “A expressão “Organização Não-Governamental” vem originalmente do vocábulo das Nações Unidas para designar uma categoria especial de participantes do sistema da ONU”. De maneira mais específica, “as ONGs são instituições independentes, e não uma parte orgânica de estruturas maiores...” (FERNANDES, 1995: p. 24-25).

os dias atuais, foi e é um forte aliado da conscientização da sociedade para causa indígena. As demandas dos NMSs dos anos de 1990 incluíam “questões éticas ou de valorização da vida humana. A violência generalizada, a corrupção, as várias modalidades de clientelismo e corporativismo, os escândalos na vida nacional, etc., levaram a reações no plano da moral” (GOHN, 1997: p. 305). Os atores sociais e suas reivindicações específicas perderam espaço para as temáticas-problema em destaque, como questões sociais, corrupção, fome, miséria, direitos humanos etc.

Nesse momento, são as lutas sociais dos anos de 1970 a 1990 que importam, afinal, foi em meados dos anos 1970 e início dos 1980 – períodos de abertura política e redemocratização do Brasil – que os movimentos sociais cresceram numérica e qualitativamente, e ganharam variadas características e funcionalidades, atuando inclusive junto ao processo de redemocratização do país, ainda que de maneira indireta. Entre os diversos grupos sociais oprimidos e discriminados ao longo da história de dominação do Novo Mundo, se encontram os indígenas. Durante o ciclo de Ditaduras Militares que assolou a América Latina, esses povos também estiveram entre os que se organizaram e, juntamente com os povos afrodiáspóricos e as mulheres, lutaram contra os desmandos do governo autoritário e repressor de diversos países e de variadas formas.

Inserido no contexto dos novos movimentos sociais contemporâneos, o Movimento Indígena, principalmente nesta primeira década do século XXI, tem se apresentado à cena política nacional “como redes de solidariedade com fortes conotações culturais”, o que o diferencia significativamente dos movimentos e atores políticos das “organizações formais” (MELUCCI, 2002: p. 23 e 28) – este movimento ou movimentos indígenas ou indígenas em movimento (MUNDURUKU, 2012) – também tem se caracterizado pela luta complexa e ambígua pelo “espaço da diferença”. Ao contrário do que demonstram a maioria das organizações formais, o Movimento Indígena não se expressa pela ideia de unidade, nem externa e nem internamente. A diversidade de povos, a extensão continental do Brasil e a especificidade sociocultural e política de cada grupo étnico inviabiliza a percepção desse Movimento a partir de qualquer dimensão unitária, singular, homogênea.

Antes, é a diferença, a diversidade e a fragmentação que o distingue, o que não o descaracteriza enquanto Movimento Indígena; pois, como ocorre com a maioria dos movimentos sociais – que internamente também apresentam “significados, formas de ação, modos de

organização muito diferenciados” –, grande parte do seu trabalho de organização se volta constantemente para “manter unidas as diferenças” (MELUCCI, 2001: p. 29), principalmente através das bandeiras de luta que têm em comum os mais de 305 povos indígenas do Brasil. Os Movimentos Indígenas se caracterizam também por um tipo de associativismo local que se estrutura sobre uma série de organizações locais – uma vertente da sociedade civil organizada contemporânea – que “vêm buscando se organizar nacionalmente e, na medida do possível, participar de redes transnacionais, como: Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, Movimento dos Catadores de Lixo, Movimento Indígena, Movimento Negro etc. (SCHERER-WARREN, 2006: p. 111)

Trata-se um tipo de atuação em rede⁴ que tende a unificar diversos setores da sociedade civil – movimentos sociais, ONGs, fóruns etc. – com o objetivo de formar uma grande rede de articulação e de movimentação pública. Essa especificidade da organização social atual é conhecida como rede de movimento social, que, em linhas gerais, visa “apreender o porvir ou rumo das ações de movimento, transcendendo as experiências empíricas, concretas, datadas, localizadas dos sujeitos/atores coletivos” (SCHERER-WARREN, 2006: p. 112). Esta tem sido uma especificidade do MIB nos últimos anos, a mobilização e articulação em rede, como pôde-se observar durante a organização dos eventos contrários às comemorações oficiais dos 500 anos do ‘descobrimento’ – a Grande Marcha Indígena 2000 e a Conferência Indígena de Coroa Vermelha – que reuniu organizações e movimentos sociais diversos em 2000, na Bahia; assim como a atuação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), criada em 2004.

As vicissitudes das práticas e formas de atuação dos movimentos sociais na contemporaneidade resultaram, entre outros aspectos, das transformações próprias da cultura política atual, expressa nas novas relações de trabalho; nas tendências à terceirização e a privatização de setores da economia e do Estado inerentes à política neoliberal implantada especialmente a partir do Governo FHC; e as naturais mudanças das formas de protesto e reivindicações da sociedade nacional. Nesse contexto, as relações estabelecidas entre Estado, sociedade civil e Movimentos Sociais foram repensadas. Ilse Scherer-Warren observou, nesse sentido, que a busca pela autonomia tem levado a “uma tensão permanente no seio do movimento social entre participar com e através do Estado para a formulação e implementação

⁴ “As redes são estruturas da sociedade contemporânea globalizada e informatizada. Elas se referem a um tipo de relação social, atuam segundo objetivos estratégicos e produzem articulações com resultados relevantes para os movimentos sociais e para a sociedade civil em geral” (GOHN, 2003: p. 15).

de políticas públicas ou em ser um agente de pressão autônoma da sociedade civil” (SCHERER-WARREN, 2006: p. 112). Esse também é um dos embates atuais do MIB, razão de tensões e ausências de consensos entre lideranças.

O MIB se iniciou com as Assembleias Indígenas como resultado do Movimento Pan-Indígena, criado e consolidado entre os anos de 1970 a 1984, segundo Maria Helena Ortolan Matos (2006: p. 1). Entre 1974 e 1980, “quinze dessas assembléias tiveram lugar em diferentes partes do país” (CARDOSO DE OLIVEIRA: p. 20), realizando um trabalho de mobilização das bases, através das lideranças indígenas de várias etnias e em diversos cantos do mesmo. Em meados dos anos de 1970 algumas lideranças indígenas no Brasil começaram a sair de suas comunidades rumo aos grandes centros, em busca de apoio para a causa indígena e expondo à sociedade uma realidade pouco conhecida, ou mesmo ignorada. Esses acontecimentos tiveram lugar durante os anos do então *milagre econômico* do Governo do General Emílio Garrastazu Médici (1969-1974). Nesse período, em meio à censura e à repressão, quando vários temas foram proibidos à imprensa, a questão indígena apareceu como

... um dos poucos assuntos que era possível discutir sem correr riscos tão altos de represálias policiais quanto outros, como por exemplo, o movimento trabalhista. Muitos brancos se aproveitaram disso para ventilar suas próprias frustrações, enquanto os índios utilizaram esse espaço inesperado para expressar queixas centenárias (RAMOS, 1990: p. 118).

Sob a crença de que naqueles anos se havia alcançado o ápice do crescimento econômico do Brasil, e embalados por *slogans* do tipo “ninguém segura este país” e “pra frente Brasil”, houve uma real impressão de que tudo estava indo bem, apesar dos baixíssimos níveis da expectativa de vida da maioria da população e da repressão, tortura e censura. De acordo com dados de Boris Fausto, “o governo contou com um grande avanço das telecomunicações no país, após 1964” (2000: p. 484); as facilidades de crédito levaram os aparelhos de televisão a mais de 40% dos lares urbanos, sendo que em 1960 apenas 9,5% possuíam o aparelho de TV; o Produto Interno Bruto (PIB) também cresceu anualmente numa média de 11,2%, mas os empréstimos financeiros buscados em países desenvolvidos – que apresentavam ótimas oportunidades – também cresceram; assim como o comércio exterior, a fabricação de carros de porte médio, a exportação de produtos industriais e, claro, a dívida externa do país.

As consequências do *milagre* não tardaram a chegar: “excessiva dependência do sistema financeiro e do comércio internacional” e a desigualdade da “distribuição de renda” (FAUSTO, 2000: p. 487). Os ótimos indicadores do PIB demonstravam que a economia estava crescendo,

mas não explicavam o porquê de a maioria da população estar cada vez mais pobre. Os problemas sociais do país foram agravados em proporções desastrosas e a oposição às políticas do governo aumentou, com o surgimento de movimentos e guerrilhas no campo e na cidade. Os indígenas, neste ínterim, como a maioria da população, compunham o grupo dos excluídos da distribuição de renda do país e, mais que isso, foram atingidos diretamente pelos grandes projetos de integração nacional postos em execução pelo governo na época, como a Transamazônica, por exemplo, que foi inaugurada “em meio a críticas pela devastação do ambiente e pela invasão de terras indígenas” (FAUSTO, 2000: p. 487).

A ocupação permanente dos territórios indígenas gerou um quadro de mobilizações que começou a ganhar expressividade no país, principalmente nos setores urbanos mais desenvolvidos, contando com o apoio de diversos setores da sociedade civil. Além de se opor às políticas indigenistas do indigenismo oficial – que pouco ou quase nada fizeram para garantir a sobrevivência física e cultural das populações indígenas do país –, apresentaram como bandeira principal do Movimento Pan-Indígena a luta pelo “direito dos índios de serem ouvidos pelas autoridades nacionais sobre as decisões políticas e econômicas que afetam as suas vidas” (MATOS, 1997: p. 5); o direito de ser diferente e, ao mesmo tempo, ter direitos e ser tratado como qualquer outro cidadão foi e ainda é outra importante reivindicação do MIB.

2. Etnia e classe social sob a perspectiva dos Movimentos Indígenas

... el problema del enemigo común: los indios, al igual que los no indios que constituyen las clases subalternas, están sojuzgados por un mismo sistema que controla y del que se beneficia la burguesía de occidente.

Guillermo Bonfil Batalla.

A reflexão sobre o conceito de movimento social tem demonstrado que, no campo da sociologia dos Movimentos Sociais, o Movimento Indígena é raramente citado. Fala-se em Movimento Negro, Movimento Feminista, Movimento Gay, entre outros; mas raramente se menciona o Movimento Indígena, como se denota desse recorte de um texto de Ruth Corrêa Leite Cardoso ao se referir aos movimentos sociais: “o movimento das mulheres, dos negros, dos *hippies* ou dos homossexuais tem sua base de cooperação entre aqueles que real ou imaginariamente compartilham os mesmos problemas” (1983: 232). A opinião de que o MIB não tem sido alvo de discussões regulares dos cientistas sociais é compartilhada com Roberto Cardoso de Oliveira, para quem o Movimento Indígena não recebeu a atenção necessária pelos “estudiosos

dos “movimentos sociais” no Brasil, embora tenha uma inegável realidade e uma importância irrecusável para a compreensão das mudanças havidas nas instâncias indígenas e indigenistas no país e fora dele. Porém, é um movimento social com feições muito próprias (1988: p. 27).

Em razão disso, destacou-se neste estudo a importância de se dar maior espaço à análise do Movimento Indígena entendendo-o como um tipo de movimento social e inserindo-o no campo de reflexão da historiografia e sociológica. Acredita-se que a maioria dos estudos sobre os movimentos sociais, especialmente entre as décadas de 1960 e 1980, priorizaram a noção de classe social em suas análises, em detrimento da noção de etnia. Possivelmente, em razão dessa tendência, o MIB – que se define essencialmente pela noção de etnia ou povo – tem sido preterido em relação àqueles que priorizaram a noção de classe social. Entretanto, para Scherer-Warren, assentando-se nas contribuições de Alain Touraine para o estudo dos sujeitos e dos movimentos sociais na América Latina, o “conceito de classe social apresenta-se com escassa verificação empírica e de pouca utilidade para compreender as lutas atuais no espaço político e social” (GADEA; SCHERER-WARREN, 2005: p. 41).

Por outro lado, as mobilizações em torno dos movimentos sociais têm partilhado cada vez mais de temas como a diversidade cultural e das identidades étnicas, individual e social. A predominância da noção de classe foi mais constante durante a influência do pensamento marxista, em meados do século XX, com a expansão da industrialização e dos movimentos operários. A partir de meados da década de 1960, até fins dos anos de 1980, os movimentos sociais de contestação aos regimes autoritários davam voz aos atores coletivos. A partir dos anos de 1990, com a abertura democrática, foi o sujeito metamorfoseado em ator social quem tomou a cena dos movimentos sociais na América Latina. Assim, os movimentos étnicos e identitários ganharam relevância e espaço político, já que o reconhecimento da diversidade e das identidades étnicas representaram, e ainda representam, um importante passo rumo à efetivação da democracia.

As interpretações sobre os movimentos sociais – em especial das décadas de 1970 e 1980, quando os movimentos de oposição ao autoritarismo do governo emergiram –, de acordo com Eunice Ribeiro Durham, convergiram para duas questões: “a base de classe desses movimentos, que congregam segmentos heterogêneos da população e, de outro, o fato de se constituírem como formas de mobilização que ocorrem fora do espaço dos partidos políticos e dos sindicatos” (DURHAM, 1984: p. 24). Para Durham, a predominância da noção de classe nos estudos dos

movimentos sociais precisou ser revista, pois o conceito de classe se tornou insuficiente para tratar de movimentos compostos de populações tão heterogêneas do ponto de vista social, econômico, cultural e étnico. Mais do que formações de classe, os movimentos sociais deveriam ser pensados, para a autora em tela, a partir das “*carências comuns*” – o que Honneth chamou de experiências de desrespeito de caráter moral, que desembocam em lutas sociais por reconhecimento (2003: p. 277) – que acabariam por definir as diferentes “*reivindicações coletivas*” de grupos articulados socialmente (DURHRAM, 1984: p. 27).

De acordo com Cardoso de Oliveira, “nem etnia, nem classe, são “*atos em si*”, senão que existem respectivamente em relação a etnias e classes, portanto, como entidades sociais pluralizadas” (1979: p. 58). Desse modo, entende-se que nem uma nem outra se apresentam com delimitações objetivas e necessariamente independentes entre si em uma determinada realidade social. Para Karl Marx, a noção de classe se configura a partir da relação dialética entre os que possuem e os que não possuem os meios de produção; e com o aflorar da sociedade burguesa moderna, os “*velhos antagonismos de classe*” revigoraram-se, com a presença de “*novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta*” (MARX, ENGELS, 1999: *on line*). Max Weber avança na análise do conceito ao reconhecer como classe “*todo grupo de pessoas que se encontram em igual situação de classe*”, ou seja, “*abastecimento de bens*”; “*posição de vida externa*; e “*destino pessoal*” (WEBER, 1999: p. 199).

Com relação à noção de etnia, Weber apresentou alguns fundamentos básicos: “*descendência comum*”; costumes diferentes entre grupos portadores que alimentam sentimentos de “*honra*” e “*dignidade*”; “*crença na afinidade étnica*”; tendência ao isolamento e à “*homogeneização interna*” etc. (1999: p. 267-269). Em meados do século XX, no entanto, a ideia de etnia começou a mudar, como observou Cláudia Pereira Gonçalves: “*a etnia não é “algo dado”, ela tem função política; a identidade étnica se constrói pela consciência da diferença entre grupos e expressa um ‘etnocentrismo’*” (1995: p. 5). A partir da década de 1950, o conceito de etnicidade surgiu tendo em Fredrik Barth um dos seus primeiros e principais teóricos; já Diego Villar “*observou os condicionantes materiais da etnicidade*”, como “*os fatores ecológicos e demográficos*”, por exemplo (2004:166). Postulações de Barth, apresentadas por Villar, indicam as condições da etnicidade nos seguintes termos: grupos étnicos distintos, ocupando o mesmo espaço e apropriando-se dele, de acordo com suas peculiaridades políticas e econômicas; ao se utilizarem dos “*mesmos nichos*”, o grupo predominante tende a suplantá-lo o “*mais fraco*”, o que

não o impedirá de continuar subtraindo do meio ambiente natural as condições para a sua sobrevivência (VILLAR, 2004: p. 167-168).

Cardoso de Oliveira também apresentou sua definição para a noção de etnicidade ao se referir às relações interétnicas concretizadas no interior dos Estados nacionais latino-americanos: “uma noção que, desde logo, nos induz a visualizar um panorama no qual se defrontam – melhor diria, confrontam-se – grupos étnicos no interior de um mesmo espaço social e político dominado apenas por um deles” (2006: p. 178). Embora em um mesmo movimento social possam existir relações étnicas e de classes, o Movimento Indígena tem se destacado – na maioria dos países latino-americanos – por noções outras que não a de classe, o que o coloca na condição de conflito social motivado por sentimentos coletivos: “... *Se manifiesta por su movilización política sobre bases étnicas y se expresa ideológicamente a través de un pensamiento político próprio, en formación*” (BATALLA, 1979: p. 12)

Por coexistir com experiências de movimentos sociais de caráter classista, o MIB aproximou-se, muitas vezes, desses movimentos, porém, sem se confundir com eles: como o movimento dos trabalhadores operários do ABC Paulista, liderado pelo então operário Luís Inácio Lula da Silva; o movimento liderado por Chico Mendes na Amazônia, denominado Aliança dos Povos da Floresta; e o Movimento dos Sem-Terra (MST), entre outros. Na década de 1980, no período de abertura política, houve a tentativa de aproximação entre alguns desses movimentos e o Movimento Indígena, como forma de fortalecimento de todos. Afinal, a luta de vários movimentos sociais naquele período se unificou, em alguns momentos, em torno dos desmandos de um Estado autoritário negligente quanto aos direitos sociais, políticos e humanos da sociedade como um todo.

O Movimento Indígena, embora esteja inserido numa sociedade de classes que se define por relações capitalistas de produção, não pode ser pensado como um movimento de classe em sentido *stricto*. A citação seguinte, de Júlio M. G. Gaiger (1991: p. 9), esclarece esta assertiva com base em Engels, para quem o “Estado corresponde a um determinado estágio das sociedades de classe”, logo, a observação empírica “assegurar-nos que as nações indígenas brasileiras não são sociedades de classe (embora estejam imersas no contexto de uma sociedade de classes dominantes) e, portanto, não são sociedades estatais”. Nesta mesma direção, a de que os povos indígenas não são sociedades estatais, analisou Pierre Clastres, em *A Sociedade contra o Estado*, publicado em 1975.

Um exemplo típico dessa situação circunstanciou-se na luta pela demarcação das terras, que interessa tanto aos indígenas quanto aos sem-terra, embora as motivações de ambos sejam diferenciadas⁵; na ação do Movimento dos Operários do ABC Paulista⁶; e também na luta do movimento Aliança dos Povos da Floresta, que na década de 1980 aproximou indígenas, seringueiros e castanheiros contra “... um inimigo comum: o capitalismo predatório que tem invadido as terras dos índios e de seringueiros. A aliança dos Povos da Floresta é a união dos trabalhadores extrativistas com os povos indígenas para a defesa conjunta da reforma agrária e das terras indígenas” (SILVA, 2009: *on line*). Entretanto, o contato com o movimento dos seringueiros não oblitera o caráter étnico do Movimento Indígena.

É importante observar que as aproximações entre classe e etnia, segundo Ramos, tendem a ser sempre complexas (2002: p. 173). Uma vez realizado um determinado processo histórico – em que classe social e etnia podem se aproximar e até mesmo se confundirem – a etnia tende a seguir seu curso de maneira autônoma e independente da classe. Foi o que se percebeu após a concretização do movimento Aliança dos Povos da Floresta. Embora ainda apresentem interesses em comum, povos indígenas e seringueiros da Amazônia têm seguido caminhos diferentes na luta pelos seus direitos. A língua é um importante exemplo, destacou Ramos, para se compreender a autonomia étnica sobre a condição de classe no processo de organização e estruturação do Movimento Indígena. O idioma é um traço essencial da luta étnica – o que não se observa na luta de classe. “*Like everything else in matters of ethnicity, language becomes a political artifact whenever is it used as a measure of ethnic identity*” (2002: p. 174).

Essas aproximações, entretanto, assim como o fato de as sociedades indígenas estarem inseridas numa realidade capitalista, não devem ocultar a especificidade do caráter étnico dos movimentos indígenas latino-americanos. A título de comparação, na Bolívia, onde o movimento

⁵ “No documento final aprovado durante o II Congresso, os sem-terra exigem a demarcação de todas as terras indígenas no país. E não é apenas essa declaração que indica a aliança que começa a se formar entre trabalhadores rurais e povos indígenas. Participaram do Congresso, como convidados, representantes dos povos Guarani, Kaingang, Terena e Pataxó-Hã-Hãe, além do coordenador da Coiab (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia), o Tukano Manoel Moura” (PORANTIM, 1990: p. 7).

⁶ “Lula. “Companheiros e companheiras: hoje tive a satisfação de receber no sindicato de São Bernardo do Campo, o Cacique Mário Juruna e um representante da tribo Carajá, o Olair. ... me marcou profundamente a sabedoria com que o Olair e o Juruna trataram do problema do índio, hoje ... Alguns companheiros me questionavam se eu tinha alguma proposta para a questão do índio ... o máximo que eu posso fazer para questão indígena no Brasil é permitir, lutar para que o índio possa falar, possa gritar e mostrar ao mundo, e ao Brasil, à sociedade branca, que ele é gente, que ele precisa viver, precisa de terra para trabalhar e precisa de paz para poder cuidar da sua família”. In: ÍNDIOS: DIREITOS HISTÓRICOS. São Paulo: Cadernos da COMISSÃO PRO-ÍNDIO/SP. n. III, 1982. p. 47.

indígena apresenta características bastante diferentes do MIB, ressalta-se que “as etnias e/ou nacionalidades índias não podem ser consideradas como classe, porque a base de sua estruturação não é unicamente a relação com os meios de produção (relação econômica), pois participam também de uma estrutura social diferente” (ARANDA, 2004: p. 69 e 72). Apesar de a Revolução Nacional de 1952, na Bolívia, ter representado uma retração no que se refere à identidade indígena – ao trocar o termo ‘índio’ pela palavra camponês, dando ao ‘campesinato-índio’ o caráter de “classe social” –, nos anos seguintes, principalmente após o período de ditaduras militares, este mesmo ‘campesinato-índio’ buscou se afirmar cada vez mais a partir da noção de etnia.

Embora alguns autores ainda discutam o movimento indígena boliviano a partir da noção de classe social, enxergando-o como uma “ação do sindicato camponês e de outras organizações”; a dimensão étnica e cultural desse movimento também é ressaltada e defendida diante da noção étnica não-ocidental dos povos indígenas, pois ainda que reclame junto à sociedade dominante os direitos à cidadania, reivindicam também a “defesa da identidade étnica e cultural contra as tentativas de dominação cultural, política e social” (ARANDA, 2004: p. 78). O MIB não se estruturou junto a sindicatos e/ou partidos políticos, ou mesmo a partir de relações diretas com movimentos de trabalhadores rurais, apesar das aproximações apontadas linhas acima. Este aspecto o afasta ainda mais, em relação ao caso boliviano, da noção de classe social. No entanto, ambos os movimentos se definem pela consciência étnica, que, nas palavras de Edgar de Assis Carvalho,

... não é necessariamente consciência de classe. A consciência étnica é a noção de pertencer a um grupo identificado a partir da participação num código cultural comum. A consciência política (neste caso) é a consciência de ser explorado por pertencer a esse grupo explorado. Torna-se claro, então, que o conceito de classe não sintetiza em toda a sua complexidade a realidade política indígena (CARVALHO, 1981: p. 110).

Os povos indígenas, mesmo depois de cinco séculos da chegada do europeu, ainda que na condição de colonizado, não perderam por completo as características étnicas que os diferenciam da sociedade envolvente, ao contrário ressignificaram-se mediante o contato. Para Cardoso de Oliveira (1976), entre outros teóricos que discutem o tema, a identidade étnica só existe e tem sentido em oposição a outra identidade, diferente da do seu grupo. Em hipótese alguma uma identidade étnica se afirma em separado, isolada de uma outra que lhe faça oposição; e, além do caráter contrastivo, a identidade étnica caracteriza-se, ainda segundo Cardoso de Oliveira, por “sua forte capacidade mobilizadora legitimada por tradições míticas ou históricas

suscetíveis de conferir aos membros do grupo uma consciência de pertencer a um povo virtual ou realmente ameaçado” (1988: p. 17).

Essa capacidade mobilizadora da identidade étnica de que nos fala Cardoso de Oliveira é um fator importante para se entender a atuação do Movimento Indígena, principalmente, após a década de 1970 no Brasil. De maneira similar, Touraine observa que o movimento indígena tende a se fortalecer significativamente quando a identidade étnica se torna a base de defesa da comunidade (1989: p. 239). Entretanto, autores como Henri Favre, citado por Touraine, defende que o movimento indígena na América Latina não se define por seu caráter étnico, mas apenas pela condição de colonizado do indígena. Touraine, no entanto, observa que

... o índio não se define por uma cultura tradicional, nem por uma situação de classe. A oposição entre índio e branco representa a dominação da economia de mercado, e mais ainda do poder político, sobre categorias excluídas e definidas por seus atributos étnicos mais do que por seu papel econômico. Desta maneira, realidade étnica e dominação político-militar estão associadas e determinam o campo de uma ação que não é puramente defensiva, nem unicamente econômica (1989: p. 241).

Logo, a identidade étnica ou mesmo a consciência da indianidade, por si só, não pode ser considerada fator determinante para que os movimentos indígenas existam. É preciso observar uma variedade de outros fatores, entre os quais, a condição de colonizado do indígena, ou seja, toda sua história de opressão, alienação e exploração. Todavia, isso não significa que se deve subestimar a importância do caráter mobilizador da identidade étnica. Embora as identidades étnicas não se reproduzam exatamente como se apresentaram antes e/ou nos primórdios da colonização, é inegável que aspectos étnicos significativos foram mantidos, ainda que com algumas vicissitudes próprias de culturas que vivenciaram relações típicas do que Cardoso de Oliveira chamou de etnicidade.

De acordo com Guillermo Bonfill Batalla (1988: p. 81-94), os anos 1970 marcaram uma nova fase dos movimentos indígenas na América Latina. A expansão do capitalismo internacional, o crescimento econômico e os chamados processos de modernização, juntamente com a existência de governos autoritários e a organização de movimentos de oposição foram os aspectos que contribuíram, interna e externamente, para o surgimento das primeiras frentes de resistência indígena ao *progresso* que invadiu as suas terras, derrubou florestas e buscou minérios com o intuito de atender às demandas de uma nova economia globalizada. Ao contrário do que pretendeu a maioria dos estados nacionais no final dos anos de 1940 e durante toda a década de 1950, com suas posturas integracionistas e a crença de que os indígenas seriam unificados étnica e culturalmente, através dos projetos de homogeneização da cultura, verificou-se “*la aparición de*

nuevas organizaciones políticas que actúan en los escenarios nacionales e internacionales en base a una identificación étnica o, más ampliamente, india” (BATALLA, 1988: p. 88).

Em suma, a consciência da indianidade foi considerada fator determinante para que as mobilizações indígenas alcançassem e alcancem ainda hoje um amplo espaço de discussão, nacional e internacionalmente; e também para que possam se organizar e lutar pelo reconhecimento de direitos que há séculos foram negligenciados pelos Estados nacionais. Tais organizações e mobilizações contribuíram para que a indianidade inerente à identidade étnica fosse percebida de maneira mais ampla ou mesmo supra-étnica. Ainda de acordo com Batalla, a “identidade genérica de índio”, para que seja percebida como tal, necessita conter aspectos definidores básicos, como: condição contrastiva da identidade; grupo étnico diferenciado; e a posição do indígena como colonizado. Nesse sentido, antes de ser definido por seu caráter étnico, é preciso reforçar a sua condição de colonizado, por se referir a “*una categoría supraétnica en la que se agrupan pueblos diferentes porque tienen en común el haber sido sometidos a la dominación colonial que se inició en el siglo XVI*” (BATALLA, 1988: p. 86)

É dessa identidade índia consciente “em si e para si” que se constrói todo o respaldo ideológico necessário à luta social de modo que os movimentos sociais indígenas tenham legitimidade e alcancem seus objetivos. É daí que advém a predisposição para a luta e para a organização, assim como o desejo de romper com a condição de colonizado. Reforçar essa identidade étnica constantemente, através da língua, da cultura, dos costumes enfim é o caminho para continuarem lutando pelo direito de serem diferentes. Parafraseando Batalla e Cardoso de Oliveira, a ‘identidade em si’ revela a condição contrastiva da identidade, logo, a condição diferenciadora da cultura de um grupo em relação a outro; nesse caso, evidencia-se a existência da identidade étnica através da relação de contato estabelecida entre indígenas e não indígenas desde os primórdios da colonização. Já a ‘identidade para si’ revela a condição de desigualdade em que vive um determinado grupo em relação a outro, e, nesse caso, percebe-se o caráter supra-étnico da identidade índia na condição de colonizado do indígena.

Logo, na teoria e na prática, ao se tratar de movimentos sociais indígenas – mais especificamente a partir da década de 1970 em grande parte dos países latino-americanos, especialmente no Brasil – não se vislumbra a possibilidade de afastar de nossas reflexões o caráter complementar e suplementar da identidade étnica e da identidade supra-étnica do indígena. Esta tomada de posição se deve à afirmação de Batalla segundo a qual “*la identidad étnica y la identidad*

supraétnica de índio no son excluyentes sino complementarias: son niveles diferentes de consciencia que expresan ideológicamente niveles distintos de conflicto social (BATALLA, 1988: p. 86). Deste modo, se constrói um traço comum, um catalisador para o movimento de todos os povos indígenas do Brasil e alhures.

Referências

ARANDA, Andrés Silva. A Questão Indígena no Cenário Político Boliviano. In: *Reunião de Estudos: Ascensão de Movimentos Indigenistas nas América do Sul e possíveis Reflexos para o Brasil*. Brasília: Gabinete de Segurança Institucional; Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 2004.

BATALLA, Guillermo Bonfil. El Pensamiento Político de los Indios en America Latina. *Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos Bicalho. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.

BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

CALDERÓN, Fernando; JELIN, Elizabeth. Classes Sociais e Movimentos Sociais na América Latina. Perspectivas e Realidades, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, vol. 2, n. 5, out., 1987. p. 67-85.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988.

_____. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

_____. Etnia e Estrutura de Classe: A Propósito da Identidade e Etnicidade no México. *Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.

_____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira. 1976.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. Movimentos Sociais Urbanos: Balanço Crítico. In: SORJ, Bernardo; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares. *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CARVALHO, Edgard de Assis. Pauperização e Indianidade. In: JUNQUEIRA, Carmem; _____. (Orgs,) *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. 2. ed., V. II. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Investigações de Antropologia Política. Porto, Portugal: Afrontamento, 1979.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 8. ed. São Paulo: Ed. Edusp, 2000.

FERNANDES, Rubem César. Elos de uma Cidadania Planetária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 28, ano 10, 1995. p. 24-25.

GADEA, Carlos A; SCHERER-WARREN, Ilse. A contribuição de Alain Touraine para o debate sobre sujeito e democracia latino-americanos. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, nov. 2005.

GAIGER, Júlio M. G. A Construção de uma Paranóia. *Porantim*. Brasília/DF, Abr. 1991, Ano XIII, n. 137.

GOHN, Maria da Glória (Org.) *Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. *Teorias dos Movimentos Sociais*. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

GONÇALVES, Cláudia Pereira. Política, Cultura e Etnicidade: indagações sobre encontros intersocietários. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: UFSC, n. 1, 1995.

GOSS, Karine Pereira; PRUDÊNCIO, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. Em Tese, Florianópolis, *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, vol. 2, n. 1 (2), jan-jul. 2004.

GURAN, Milton. (Coord.) *O processo constituinte*. Documentação Fotográfica (sobre) a nova Constituição. Brasília: AGIL, 1980.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

ÍNDIOS: DIREITOS HISTÓRICOS. São Paulo: *Cadernos da COMISSÃO PRO-ÍNDIO/SP*. n. III, 1982.

KUCINSKI, Bernado. *O fim da Ditadura Militar*. São Paulo: Contexto, 2001.

MARX, Karl Heinrich; ENGELS, Frederich. *O Manifesto Comunista*. Ed. Ridendo Castigat Mores. Versão para eBook, fonte digital Rocket Edition de 1999. Disponível em: <www.jahr.org>. Acesso: 30/06/2022 às 23:03h.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências exemplares no Vale do Javari*. 2006. 274 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, UNICAMP, SP, 2006.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas: 2012.

PORANTIM. *II Congresso dos Sem Terra*. Sem Reforma Agrária, Violência. Brasília-DF, Mai. 1990, Ano XIII, n. 128.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. *Revista Novos Rumos*, São Paulo, Ano 17. n. 37, 2002.

RAMOS, Alcida Rita. Cutting Through state and class. Sources and Strategies of Self-Representation in Latin America. In: WARREN, Kay B. & JACKSON, Jean E. (Edited) *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002.

_____. Pluralismo Brasileiro na Berlinda. *Revista Etnográfica*, vol. VIII (2), 2004.

_____. Vozes Indígenas: O Contato Vivido e Contado. *Anuário Antropológico/87*, Brasília: Ed. UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das Mobilizações às Redes de Movimentos Sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n.1, jan./abril. 2006.

SILVA, Marina. Chico Mendes: Aliança dos Povos da Floresta. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/web/senador/marinasi/alianca_povos.asp. > Acesso dia 03/06/2009 às 8:55h.

TOURAINÉ, Alain. *Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1989.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de Etnicidade na obra de Fredrik Barthes. *MANA: Estudo de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 10 (1), 2004. p. 166.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, v. 1. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. p. 267-269.

Sobre a autora:

Poliene Soares dos Santos Bicalho: Doutora em História Social pela Universidade de Brasília (UnB) e Docente do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (PPGTECCER), da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

Artigo recebido para publicação em: 01 de julho de 2022.

Artigo aprovado para publicação em: 20 de agosto de 2022.

Como citar:

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Movimentos sociais e movimento indígena – etnia e classe social: caminhos que cruzam, mas não se confundem. *Revista Transversos*. Dossiê: Novos paradigmas de desenvolvimento para a América Latina: (re)emergência étnica e resistência indígena no tempo presente. Rio de Janeiro, nº. 25, 2022. p. 11-32. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/68864>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2022.68864.

