João Pacheco de Oliveira (org.)

A reconquista do território

Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo

coleção antropologias 18

LACED
LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO

e-papers

coleção antropologias 18

LACED
LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO

MUSEU NACIONAL
UFRJ

João Pacheco de Oliveira
Organizador

A reconquista do território

Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo

Rio de Janeiro, 2022
e-papers

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Impresso no Brasil.

ISBN 978-65-87065-46-5

Projeto gráfico e capa
Andréia Resende

Diagramação
Michelly Batista

Revisão
Larissa Marum

Conselho Editorial
Adriana Facina Gurgel do Amaral
Andréa de Souza Lobo
Ana Paula Mendes de Miranda
Bruno Pacheco de Oliveira
Eliane Cantarino O'Dwyer
Carla Costa Teixeira
Carlos Guilherme Octaviano do Valle
Cláudia Lee Willians Fonseca
Cristiana Bastos
Deborah Bronz
Gustavo Blásquez
Jane Araújo Russo
Jane Felipe Beltrão
João Pacheco de Oliveira
João Paulo Macedo e Castro
Laura Moutinho
Laura Navallo
Leticia Ferreira
Luiz Fernando Dias Duarte
Maria Gabriela Lugones
Mariano Baez Landa
Mario Pecheny
Patricia Ponce
Stefania Capone

O presente livro foi integralmente pago, em sua preparação editorial, com recursos doados pela Fundação Ford ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento/ Laced (Setor de Etnologia e Etnografia/Departamento de Antropologia/Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro) para desenvolvimento do projeto "Efeitos Sociais das Políticas Públicas sobre os Povos Indígenas – Brasil, 2003-2018: Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência" (Doação n. 0150-1310-0), sob a coordenação de Antonio Carlos de Souza Lima e de Bruno Pacheco de Oliveira.

Esta publicação encontra-se à venda na
Editora E-papers
http://www.e-papers.com.br
E-papers Serviços Editoriais Ltda.
Av. das Américas, 3200, bl. 1, sala 138
Barra da Tijuca – Rio de Janeiro
CEP 22640-102
Rio de Janeiro, Brasil

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

R248

A reconquista do território : etnografias do protagonismo indígena contemporâneo / organização João Pacheco de Oliveira. - 1. ed. - Rio de Janeiro : E-papers, 2022.

438 p. ; 23 cm. (Antropologias ; 18)

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-87065-46-5

1. Indígenas da América do Sul - Brasil. 2. Indígenas da América do Sul - Condições sociais - Brasil. 3. Etnografia. 4. Indígenas da América do Sul - Posse de terra - Brasil. I. Oliveira, João Pacheco de. II. Série.

CDD: 980.41
22-79643 CDU: 94(=87)(81)

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439

Sumário

7 **Apresentação**

11 **A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura**
João Pacheco de Oliveira

37 **Territórios Étnicos Kaingang**
Ricardo Cid Fernandes | Paulo Roberto Homem de Góes

79 **Território e ecologia doméstica entre os Kaiowa de Mato Grosso do Sul**
Alexandra Barbosa da Silva | Fabio Mura

115 **As Sociedades indígenas "contra" e "no" Estado - de Exiwa às Retomadas**
Andrey Cordeiro Ferreira

155 **O retorno dos parentes**
Daniela Fernandes Alarcon

185 **Tapeba: síntese de etnografia histórica de um território e de sujeitos étnicos**
Henyo Trindade Barretto Filho

219 **Mediações, regimes de memória e territorializações: o movimento indígena em Crateús – Ceará**
Estêvão Martins Palitot

247 **Terras indígenas no nordeste de Roraima: uma perspectiva histórica**
Paulo Santilli | Nádia Farage

267 **Territorialização e agência indígena na Amazônia ocidental brasileira**

José Pimenta

301 **O chamado para o não esquecimento: regimes de memória e reelaborações étnicas e culturais no baixo Rio Tapajós**

Edviges M Ioris

337 **Governo Karodaybi**

Rosamaria S. Paes Loures

371 **"Fazer a comunidade" e "fechar o rio": Uso dos recursos naturais e estratégias de reprodução social no Médio Rio Negro**

Sidnei Clemente Peres

407 **A formação do território Ticuna: Do "Nosso Governo" (Torü Aëgacü) ao associativismo**

João Pacheco de Oliveira

Apresentação

Este livro foi organizado com o objetivo de buscar compreender a formação e reconhecimento de territórios indígenas. Embora haja uma extensa e rica literatura sobre o assunto, a nossa impressão é que este fenômeno social foi abordado primordialmente como um processo administrativo e jurídico, não como um processo político que ocorre em distintas escalas e envolve temporalidades diferente , algo assim a ser estudado pela Antropologia e que estimule à elaboração teórica inovadora.

A demarcação de uma terra indígena é algo absolutamente central para o povo ou comunidade que ali constitui o seu homeland (terra natal ou, num sentido mais metonímico, "pátria"), assumindo um papel crucial no permanente processo de reorganização e auto-construção daquela sociedade, na constituição de redes de poder e autoridade, na atualização de suas tradições culturais e na formulação de sua identidade. A finalidade desses trabalhos é explorar analiticamente o território enquanto chave analítica para a compreensão das sociedades indígenas.

Os textos publicados estão todos referidos a um contexto espaço-temporal bastante definido, tratando fundamentalmente das demarcações de terras no Brasil em um período de cinco décadas (1970 a 2020). Não há porém qualquer intenção de construir um panorama histórico das demarcações durante este cerca de meio século. Isso exigiria focalizar as transformações na política indigenista ou na legislação pertinente, assim como correlacionar tais mudanças com o estabelecimento de fronteiras internas e com movimentos globais.

Todos os textos, assim, estão dirigidos para a compreensão de situações específicas, mobilizando para isso o arsenal etnográfico de que dispõe os seus autores, que sem exceção escreveram teses ou monografias aprofundadas, voltadas especificamente para os casos aqui estudados. Também não houve qualquer intenção de esgotar o estudo das demarcações de territórios indígenas, mas de fazer avançar algumas hipóteses que possam ser úteis para o estudo antropológico destes processos.

Os trabalhos foram escritos e desenvolvidos separadamente, com a explícita recomendação de explorar as preferências teóricas e bibliográficas de cada autor. Seria difícil assim organizar por blocos temáticos os estudos aqui apresentados. Como as demarcações sempre duram longos períodos seria igualmente difícil conseguir ordenar os textos em função de uma cronologia histórica. Preferi assim agrupá-los por macro-regiões, iniciando com três estudos sobre os territórios indígenas no sul e Mato Grosso do

Sul, seguindo com três textos sobre o nordeste e ao final apresentando seis trabalhos sobre a Amazônia.

Em uma primeira versão este livro foi um Dossier publicado em inglês com o título de "Fighting for lands and remaking their culture" no número 15 (2) da revista Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology, em agosto de 2018, como uma maneira de oferecer à comunidade antropológica internacional um material atualizado sobre os indígenas do Brasil. Correspondeu a um esforço realizado no âmbito do projeto "Efeitos sociais das políticas públicas sobre os povos indígenas: Brasil, 2003-2018. Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência", do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento/ LACED, apoiado pela Fundação Ford, em propiciar uma informação qualificada sobre os indígenas do Brasil ao público estrangeiro participante do 18º. Congresso da União Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas (IUAES), realizado pela primeira vez no Brasil, em 2018, no campus da Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC. Envolvendo elevados custos de tradução, o número de artigos foi drasticamente limitado.

Como em toda coletânea, depois de reunidos os trabalhos, notamos algumas ausências importantes, que sempre resultam de razões diversas e circunstanciais. Tentamos em parte compensar isso com a inclusão de alguns novos e importantes trabalhos, como foi o caso do texto de Paulo Santilli (UNESP) e Nádia Farage (UNICAMP) sobre territórios indígenas em Roraima; de Estevão Palitot (UFPB) sobre a complexa situação de índios em partes urbanas e rurais no sertão do Ceará; de José Pimenta (UNB) sobre os Ashaninka do Acre; e um texto (dívida minha antiga!) sobre a demarcação Ticuna. Espero que contribuam para tornar ainda mais variado e complexo o painel anteriormente esboçado.

Ao reler todo o material para finalizar a composição do livro vim a notar dois aspectos que, apesar de não estarem entre as intenções explícitas do projeto original, sobressaem para o leitor atual, e que assim eu deveria aqui comentar.

O primeiro remete aos casos abordados. A demarcação de terras no Brasil foi ao longo do tempo justificada por três critérios:

. a) a postura tutelar a mais radical, em que cabia ao agente estatal proceder a uma eleição de área a ser atribuída a uma coletividade indígena, que ali viveria sob o regime tutelar;

.b) a postura que se auto-descreve como "técnica" aplicada pela FUNAI sobretudo a partir da década de 1980, na qual o território indígena é definido a partir de estudos antropológicos e ambientais que, com a consulta e anuência dos indígenas, é transformada em uma proposta de delimitação;

.c) a postura participativa e de protagonismo, na qual os indígenas, dada a paralisia dos procedimentos administrativos ou a sua judicialização, praticam as "retomadas" como forma de criar fatos políticos que possam viabilizar a mais curto prazo os seus direitos.

A grande maioria das situações abordadas refere-se a estas duas últimas modalidades de demarcação. A participação da cooperação internacional nos procedimentos técnicos, aqui limitada ao caso Ticuna, abrangeu outras importantes atividades de demarcação e reaviventação de limites realizadas em outras áreas da Amazônia, fato já muito bem documentado em publicações do GTZ e do ISA.

O segundo aspecto a destacar é que os artigos acabam por revelar o profundo comprometimento da pesquisa antropológica com a viabilização dos direitos territoriais indígenas. Uma grande parte da produção antropológica atual brasileira reflete extensamente sobre territórios e direitos indígenas, tutela e colonialismo interno, a relação entre etnografia e elaborações teóricas. Assim este livro aponta igualmente uma forma de fazer antropologia bastante diversa das recomendações mais frequentes do *mainstream*.

A publicação deste livro integra o projeto de pesquisa "Efeitos sociais das políticas públicas sobre os povos indígenas: Brasil, 2003-2018. Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência", cujo coordenador geral é o prof. Antonio Carlos de Souza Lima, e desenvolvido pelo Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento/ LACED, com apoio da Fundação Ford.

Que este livro, que vem à tona num momento bastante duro e adverso aos indígenas na vida política brasileira, possa servir como um registro histórico eloquente de algumas das tantas lutas e conquistas realizadas durante o período que aborda. Que possa assim alimentar o espírito de indignação, resistência e protagonismo face ao genocídio, a indiferença e a omissão, estimulando a esperança num país plural, justo e democrático.

Rio de Janeiro, setembro de 2021.
João Pacheco de Oliveira

A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura

João Pacheco de Oliveira
(Museu Nacional-UFRJ)

Terras e territórios indígenas tem despertado pouco atenção nos estudos etnológicos sobre os povos e culturas das terras baixas da América do Sul. Em geral são apresentados como fatos e informações já dadas, à semelhança do clima ou do regime político. Um componente da paisagem onde se realiza a vida social, mencionado pelos etnógrafos cuidadosos mas nunca abordado como um fenômeno social e político a ser tomado como fator imprescindível de investigação.

As justificativas, na maioria das vezes apenas implícitas, podem variar bastante, ora sugerindo que constituem objeto de outras disciplinas (como a geografia, o direito ou a ciência política), as quais para isso supostamente disporiam de métodos e conceitos mais adequados. Outras vezes a argumentação para o descarte se apoia na suposição de que terras e territórios estão envolvidos em questões de natureza exclusivamente prática, conectados assim de maneira direta aos interesses administrativos e às demandas políticas de grupos e indivíduos. O assunto assim, recoberto de paixões e formulações contraditórias, não se constituiria em um objeto profícuo para a investigação científica e para o avanço da antropologia.

O conjunto de trabalhos que integram este livro caminha justamente na direção oposta. Colocam assim terras e territórios indígenas como objeto de um olhar etnográfico, buscando firmar procedimentos de método e propor conceitos e hipóteses que possam servir como baliza para a investigação, contribuindo para uma compreensão mais dinâmica e aprofundada de tais culturas e sociedades. Isso não poderia ser feito sem um esforço crítico de repensar a tradição clássica da antropologia, retomando suas potencialidades e buscando superar os seus limites. Afastando-se de uma estrita *mimesis* dessa tradição, procurando incorporar experiências na construção de uma outra forma de fazer antropologias, inspirando-se em especial em formulações e linhas de pesquisa existentes no contexto latino-americano e brasileiro.

O território como objeto da antropologia

À diferença da ausência de ênfase dispensada a esta temática na etnologia americanista das últimas décadas, o território tem sido objeto de muita atenção nas etnografias realizadas por africanistas e oceanistas e tem feito parte de discussões teóricas centrais e fundadoras da própria disciplina.

Neste aspecto poderíamos iniciar com o famoso ensaio sobre a morfologia social dos Eskimos realizado por Marcel Mauss (1904/5), analisando as interrelações entre as formas de ocupação de espaço e os modos de sociabilidade. Embora esteja baseado exclusivamente em fontes escritas e não em trabalhos de campo, expressava uma profunda preocupação com a dimensão espacial e ecológica enquanto um componente indissociável da organização social, algo que era então inexistente na sociologia francesa naquele momento. Ao marcar sua recusa de uma determinismo reducionista, que atribui à antropogeografia (Ratzel, 1882), ele reafirmou sua filiação teórica à escola sociológica, ainda que destacando a originalidade de suas preocupações.

Nas décadas seguintes os antropólogos ingleses exploraram o assunto com bastante cuidado, envolvendo já a realização de etnografias especializadas. Em trabalhos de campo conduzidos por africanistas (Wilson, 1938; Richards, 1939, Barnes, 1954 e Colson, 1971) foram minuciosamente descritas as disputas individuais sobre terras, bem como as consequências de políticas impostas pela administração colonial (migrações de trabalho, urbanização, formação de reservas). Fora do continente africano também o antropólogo Edmundo Leach (1961) desenvolveu no Ceilão uma etnografia exemplar da relação entre práticas econômicas, parentesco e poder local.

Avanços teóricos e metodológicos também devem ser registrados. Evans-Pritchard (1974 e 1972) [1939 e 1949], deu grande centralidade ao território, tanto em sua descrição dos Nuer, apontando os deslocamentos sazonais e sua relação com uma estrutura hierárquica de linhagens, quanto no estudo sobre os Sanusi, em que analisou a incorporação de formas nativas de ocupação do espaço dentro de estruturas coloniais. Este último trabalho em especial abriu caminho para a consideração histórica de fenômenos sociais mais amplos, como formas de colonização, guerras e migrações. Isso é inteiramente compatível com as posturas teóricas do autor (Evans-Pritchard, 1962 e 1964) , explicitadas em seus ensaios, onde se distancia do estrutural-funcionalismo e inter-relaciona antropologia e história.

Max Gluckman, por sua vez, mostrou o peso das disputas sobre terras na vida política Lozi (Gluckman, 1943) bem como nas disputas judiciais entre os Barotse (Gluckman, 1955), apontando através da análise situacio-

nal um caminho novo para a antropologia. Ele criticou também de forma contundente o funcionalismo de Malinowski, que exclui do universo de investigação justamente os mais largos contextos históricos, perdendo assim potencial compreensivo e limitando-se a descrever as trocas interculturais de âmbito estritamente local.

Os africanistas franceses também dedicaram bastante interesse à temática do território. Uma marca importante para isso foi a obra de Georges Balandier[1], que teve grande repercussão e muitos seguidores, inspirando uma revisão da categoria colonial de etnia e dos processos sociais que esta traz consigo (Amselle, 1985). Uma atenção à dimensão territorial, alimentada com o uso de categorias marxistas, era encontrada na monografia de Claude Meillassoux (1970) sobre os Gouro e de Gerard Althabe (1972) sobre o Congo. Mais recentemente oceanistas, como Alban Bensa (1995 e 2014), Isabel Merle (Bensa, 1995), Michel Naeppels (1998) tem trabalhado bastante sobre os usos e concepções nativas do território, investigando os múltiplos níveis de conflito que ai aparecem.

Nas décadas finais do século alguns simpósios, livros e coletâneas vieram a debater sobre território apoiando-se em estudos etnográficos de diferentes regiões do mundo. Em trabalhos comparativos Eleanor Leacock e Robert Lee (1982) apontaram que mesmo povos que vivem em micro-unidades ("bandos") na Austrália, África e América mantinham percepções e práticas relativas ao território. Em livros Hugh Brody (1981),Noel Dyck (1985), Fred Myers (1986), Linda Parker (1989), Edwin Wilmsen (1989), Dyck e Waldram (1993) e Gerald Sider (1993) trataram da formação social de territórios tradicionais em contextos nacionais tão diversos como o Canadá, a Noruega, o Havaí, a Austrália e os Estados Unidos.

Em uma coletânea sobre povos indígenas na America Latina David Maybury-Lewis (1991) discutiu os Estados-Nacionais como modernas re-edições do Leviathan, promovendo a incorporação dos territórios indígenas pela economia mercantil e criando formas restritivas de exercício da cidadania para as populações autóctones. O território foi também um tema importante no livro organizado por Greg Urban e Joel Sherzer (1991). A produção latino-americana podia ser visualizada, entre outras, nas coletâneas publicadas em espanhol por Stefano Varese (1996) e por Bosa, Santamaria e Wittersheim (2008).

1 Para uma visão atual da contribuição de Balandier à antropologia vide L´ Étoile, B.(2017).

A centralidade do território na fundação da Antropologia

Para recuperar a relevância do território para as formulações centrais da antropologia devemos remontar aos clássicos e aos textos fundacionais, no nascedouro da própria disciplina. Em Ancient Law (1861), Henry Walter Maine, o primeiro a ocupar uma cátedra de Antropologia, ao analisar a evolução das ideias e funções políticas, apontou dois princípios organizadores da vida social – o parentesco ("kinship in blood") e a contiguidade local (o território). A passagem de um para outro foi descrita por ele como a revolução mais radical ocorrida no domínio da política. Pela primeira vez na história da humanidade sucedeu que "pessoas exercem direitos políticos em comum simplesmente porque ocorre de viverem nos mesmos limites topográficos". Com essa formulação Maine desnaturaliza as formas de organização social e questiona que o parentesco e a família sejam pensados como a sua base universal.

Uma formulação posterior, elaborada por Lewis Morgan (1877) remeteu todas as formas de governo existentes na história à distinção entre "societas" e "civitas" . A primeira seria característica das fases evolutivas anteriores da humanidade, focalizando a organização social como composta por pessoas enquanto membros de grupos de parentesco. A "civitas", por sua vez, característica da civilização, considerava a organização política como fundada sobre o território e a propriedade. Ou seja, as formas societárias mais além do parentesco estariam fundamentadas na gestão de recursos escassos [2].

Meyer Fortes e Evans-Pritchard (1975) [1940] em uma coletânea que se constituiu em referencial para as investigações dos antropólogos ingleses, assim como para o ensino e pesquisa na própria disciplina, dividem os sistemas políticos africanos atualmente em operação em 3 tipos: a) as sociedades mais simples e em pequena escala, em que o parentesco seria o princípio dominante; b) as sociedades segmentares, com sistemas de linhagens; c) as sociedades centralizadas, com formações proto-estatais. A divisão triádica parecia corresponder a uma simples especificação da classificação dual proposta por Maine e Morgan, contudo com essa virada o que Fortes & Evans-Pritchard (1975) [1940] pretendiam era substituir uma abordagem evolucionista por um olhar sincrônico e comparativo.

Distanciado igualmente de uma perspectiva evolucionista, Isac Schapera (1967) [1955] argumentava que parentesco e território são princípios

2 Uma ampla divulgação do trabalho de Morgan, e sua incorporação parcial pela tradição marxista, ocorreu através de Friedrich Engels - The origin of family, private property, and the state. Hottingen-Zurich, 1884.

organizadores efetivamente utilizados em diferentes lugares e em tempos da história, inclusive podendo vir a ocorrer sob formas associadas. Apoiado na noção de "comunidade política", ele destaca que a organização social de caçadores nômades não pode ser explicada apenas por parentesco consanguíneo ou alianças, mas também por migrações, exclusões e conquistas.

Um terceiro princípio de organização foi mencionado por Schapera – a ligação pessoal com o chefe. Tal princípio podia assumir grande importância em pequenas sociedades africanas (como ele mesmo observou), assim como no Pacífico e em outros lugares (Sahlins, 1963). A continuidade das investigações sobre os sistemas políticos africanos levou aliás a uma maior diversificação na identificação dos princípios ordenadores da vida social e de controle sobre o território. John Middleton e David Tait (1964) indicaram que nas sociedades de tipo segmentar diversas estruturas (religiosas, de sociedades secretas, de idade, rituais, etc) podiam encarregar-se igualmente desse controle.

Nas últimas décadas se registrou uma preocupação não tanto com a diversificação empírica de modalidades de controle sobre o território, mas sim com a retomada de conceituações básicas. Buscava-se incorporar dentro do trabalho antropológico uma nova concepção sobre a relação entre poder, saber e território (Foucault, 1979 e 1982). Nesse sentido trabalhos como o de Bhabha, 1994, Akhil Gupta e James Ferguson (1997) retomam em um plano bastante distinto o debate sobre o território. Um novo esforço de revisão das bases coloniais da disciplina foi iniciado por Talal Asad (1973), Johannes Fabian (1983), Marcus & Clifford (1986) e por Stocking Jr. (1991). É nessa perspectiva que buscamos uma aproximação à formação dos territórios indígenas no Brasil, mantendo também um diálogo com a antropologia latino-americana.

Territorio, territorialidade, situação colonial e territorialização

Um balanço realizado por Bohanan (1967) sobre o lugar ocupado pelo território nos sistemas políticos africanos, mostrou que em muitos casos ele desempenhava um papel apenas secundário, embutido no parentesco, na estrutura de linhagens, na relação com o chefe ou associado com outros eventuais princípios organizacionais. Há que ter cuidado em não naturalizar o território, tomando-o como algo homogêneo e determinante, atribuindo-lhe uma centralidade que está ausente nos sistemas segmentares.

Há contudo um contexto drasticamente distinto, em que o território assume papel hegemônico face a outros princípios organizadores da vida social. Isso ocorre quando um povo perde a condição de relativa autono-

mia e em função de guerras, trocas comerciais desfavoráveis ou de massiva conversão religiosa, passa a ter um status colonial.

A categoria de "situação colonial", cunhada por Balandier (1957) para os povos africanos submetidos no século XX à dominação europeia é algumas vezes pensada de maneira demasiado estrita, em termos de uma soberania política. Nem sempre as populações que são atingidas por uma dominação de tipo colonial foram ou estão localizadas dentro de uma outra nação, ou se pensam como formadas por uma unidade deste gênero. Na antropologia latino-americana frequentemente a qualificação de colonial aplica-se igualmente às formas de colonialismo praticadas no interior dos limites políticos de uma mesma nação (Casanova, 1963 e 2003; Cardoso de Oliveira, 1978 [1966].

As terras e recursos ambientais de que um povo dispunha anteriormente, tornam-se integradas a uma fronteira, isto é, uma região considerada de expansão econômica, sobre a qual agentes externos vem a estabelecer uma nova forma de usufruto e administração[3]. Em paralelo a esses processos econômicos e políticos, a população autóctone passa a ser objeto de um processo de outrificação[4], em que lhe é imposta uma forma desconhecida de classificação social, que a destitui de direitos e expectativas precedentes, colocando-a em uma situação de suspeição, criminalidade ou até mesmo localizando-a fora do limiar da humanidade.

Assim a meu ver a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações autóctones dentro de um Estado-nação é, a meu ver, a territorial, não a das trocas culturais[5]. Da perspectiva de uma organização estatal e da burocracia que a encarna, administrar é realizar a gestão do território e da população, é dividi-los em unidades espaciais menores e hierarquicamente relacionadas (Revel e Anastácio, 1989), é definir limites e demarcar fronteiras (Bourdieu, 1980).

A noção de *territorialização*[6] a seguir apresentada pretende descreve uma intervenção da esfera política que associa de maneira prescritiva um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. É

3 Pacheco de Oliveira, 2016.

4 Acompanho aqui o uso feito por J. Fabian (2006) da noção de "otherness", que não se constitui em um simples sinônimo para alteridade. Por meio dela se pode chamar atenção para o fato de que muitas vezes a condição de alteridade é construída a partir dos interesses, das formas de sentir e de pensar de um determinado agente social, que por este meio constrói e institui a um "outro".

5 Cabe aqui lembrar Barth, 1969 e a crítica à abordagem de grupos étnicos em termos estritamente culturais.

6 Pacheco de Oliveira, 2016 (pg. 202-205).

esse ato de poder estatal ou de expressão de vontade coletiva, constituidor de objetos étnicos e de instituições de arbitragem e resolução de conflitos, que estamos aqui propondo tomar como ponto de partida da investigação antropológica quanto aos povos e culturas indígenas do Brasil.

Territorialização remete a amplos processos de reorganização social que, fundados no estabelecimento de uma conexão entre sujeitos sociais e um segmento espacial, implicam: 1) na criação de uma nova unidade social e no surgimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) na constituição de normas e instrumentos políticos especializados; 3) na redefinição do controle social sobre terra, recursos ambientais e trabalho; 4) na reelaboração da cultura e de sua relação com o passado.

Cabe explicitar que ao falar de territorialização, não estamos nos propondo uma abordagem em termos de "territorialidade", popularizada por uma linha de geógrafos franceses (Raffestin, 2009), que corresponderia a um rebatimento espacial dos costumes e práticas de um grupo de indivíduos que possua formas internas de sociabilidade (Sack, 1986) . Um conjunto de antropólogos ingleses com pesquisas em diferentes continentes tem explorado analiticamente a noção de landscape (Hirsch & O´Hanlon, 1995), que permite um olhar mais crítico sobre a relação entre os homens e o espaço, inclusive tentando abrir-se mais para uma análise em termos de reflexividade.

Ao falarmos em territorialização estamos nos remetendo não às territorialidades específicas, circunstanciais e muitas vezes antagônicas, mas a processos políticos complexos, ocorrido em várias escalas e movido por atores dirigidos por interesses e ideologias distintas e mesmo contraditórias. Em realidade estamos apontando em direção análoga aquela indicada por Dawson, Zanotti e Vaccaro (2014) , que em uma coletânea recente tratam a territorialidade como um processo de negociação, reunindo estudos de caso de diferentes continentes.

Operar com a noção de território e territorialização exigiria bem mais do que explorar analiticamente a dimensão socioespacial. Primeiro de tudo, os limites deste lugar precisariam estar claramente definidos; segundo, necessitariam, de algum modo, ser reconhecidos pelos que ali vivem; terceiro, instauram uma distinção entre os que se consideram como seus legítimos donos e aqueles que estão fora desse espaço. Ou seja, falar em território implica em um trabalho de delimitação de comunidades políticas, na pressuposição de uma identidade coletiva e no estabelecimento de direitos.

Territórios indígenas no Brasil

Segundo a sistemática administrativa uma proposta de terra indígena exige pesquisa de campo e deve estar apoiada no conhecimento da etnografia sobre este povo assim como em informações e análises sobre a sua história. Esta perícia antropológica integra os chamados estudos preliminares (antropológicos e ambientais) que visam a instruir o processo administrativo de criação de terras indígenas no Brasil[7]. Ainda que o termo "terras" (lands) seja o mesmo utilizado para a forma privada de apropriação de terrenos, a definição legal não deixa dúvidas de que tais locais constituem verdadeiramente territórios referidos a um coletivo ("uma comunidade indígena"), reconhecidos como de posse permanente e exclusiva, que não pode ser alienada (comprada ou vendida).

Antes de finalizar o seu relatório, anexando-lhe um mapa de delimitação, o antropólogo deverá submeter a proposta à avaliação da comunidade, incorporando as suas correções e elaborando um mapa que resulte "do consenso com a comunidade" e que de fato reflita a sua vontade política atual.

Tal proposta de delimitação ainda na etapa de campo vem frequentemente a sofrer com manifestações e ameaças de pessoas e grupos que se sintam prejudicados por ela. Em fases posteriores essa proposta irá inevitavelmente confrontar-se com interesses privados e planejamentos governamentais, que derivam de outras tantas formas de pensar em territorialidades dentro do espaço político e econômico da nação brasileira.

Em seguida esse relatório, bem como a planta de delimitação que o acompanha, será lido e revisado por técnicos e dirigentes da agência indigenista e publicado um resumo de sua versão final no Diário Oficial. O processo administrativo seguirá sucessivamente por várias instâncias governamentais (internas e externas à FUNAI), passando por novas avaliações, podendo ser indicada a necessidade de novos estudos. Ao final desse processo é que uma terra indígena poderá vir a ser decretada, para posteriormente ser demarcada e regularizada como parte da malha fundiária do território nacional.

As terras indígenas, mesmo demarcadas e reconhecidas pelo Estado, permanecem como de domínio da União, os povos e comunidades originárias possuindo sobre elas o direito de posse e usufruto, mas não a sua efetiva propriedade. Embora a Constituição de 1988 tenha reconhecido aos indígenas o direito de livre associação e representação, não retomando o

7 Este processo está detalhadamente descrito, bem como analisadas as suas consequências sociais, em coletâneas como Pacheco de Oliveira, 1998 e 2005, e Souza Lima e Barreto Filho, 2005.

instituto da tutela[8] no que tange a esfera de seus direitos civis, os territórios por eles habitados continuam sob a responsabilidade e poder do Estado. O horizonte institucional propiciado pelo Estado aos povos indígenas é o de um campesinato cuja existência se dá sob um regime tutelar[9].

Todo o processo administrativo está apoiado em um capítulo da Constituição Federal (1988) e em uma legislação e rotinas burocráticas rigorosamente descritas e definidas, de maneira que a criação de uma terra indígena implica em um amplo reconhecimento legal e jurídico. Contudo há uma enorme distância entre um direito estabelecido de forma genérica pelo Estado e a sua materialização em conjunturas políticas diversas, em que os governos não mantem uma igual preocupação com a aplicação da lei e são afetados de modo muito diverso pelos protestos e reclamos de terceiros (algumas vezes poderosos grupos empresariais) que se sentem prejudicados com a criação de terras indígenas.

Territorialização enquanto campo de estudos

É exatamente sobre a confluência de todas essas demandas e pressões desenvolvidas em múltiplas escalas, que se desdobram as investigações aqui reunidas sob o título de processos de territorialização. Trata-se aqui de direcionar o trabalho etnográfico e o exercício da análise antropológica no sentido de compreender como se dá a definição de um espaço de reprodução de uma comunidade indígena, bem como de garantia de sua existência enquanto um sujeito coletivo, que será reconhecido como uma unidade sociocultural integrante do Brasil atual.

A territorialidade reconhecida a uma coletividade autóctone irá refletir o momento histórico específico de realização da perícia, a conjuntura política de governos e a maior ou menor rigidez face aos procedimentos legais e administrativos[10] . Ela é sempre situacional e dependente das condições sociais e políticas nas quais os direitos vêm a ser concretizados, vindo a transformar-se de mera potencialidade em fato.

---

8 Há na antropologia brasileira uma linha de investigação que considera o instituto da tutela como um fato central para a compreensão das formas de organização e da dinâmica sócio-cultural das sociedades indígenas (vide Pacheco de Oliveira, 1988, 1999, 2003 e 2016, Souza Lima, 1992 e 1994).

9 Sobre a caracterização dos indígenas como constituindo uma forma de campesinato, vide Cardoso de Oliveira, 1978, e sob a noção de regime tutelar vide Pacheco de Oliveira, 1988, 1999 e 2016.

10 Sobre as perícias antropológicas, vide Pacheco de Oliveira, 1994; Pacheco de Oliveira, J; Mura, F; e Silva, A.B. (orgs); Associação Brasileira de Antropologia/ABA, 2015.

A territorialização exprime as razões de Estado, mas igualmente nela se expressam com nitidez os interesses de grupos privados e a voracidade da expansão capitalista pelo mundo; do outro lado da moeda surgem as concepções indígenas sobre tempo, pessoa e natureza do mundo, bem como a construção de novas sagas e utopias.

A teoria de que a ordem política emana de um poder absoluto e soberano (Hobbes, 2014) [1651] levaria a supor que o reconhecimento do território ocorreria apenas por uma instância superior, o Estado, que funcionaria como um árbitro em relação aos direitos de grupos opostos. A posição aqui adotada é outra, uma vez que em vários dos artigos deste Dossier são as comunidades indígenas mobilizadas que delimitam e fazem respeitar os seus territórios.

É este campo político conflituado, distendido no tempo e integrando a história recente do Brasil e de suas conexões globais, que estamos chamando de territorialização. Em sua dialética, todo processo de territorialização implica também em um movimento de desterritorialização e reterritorialização (Deleuze e Guattari, 1976), bem como em sobreposição de territórios (Said, 1999) e movimentos diásporicos (Brah, 1996; Clifford, 1997)[11]. Sobre um tal campo político se pode exercer um trabalho etnográfico e analítico que se reveste da maior significação das novas formas de organização social e de cultura dos povos indígenas.

Esta noção dialoga e incorpora orientações críticas da teoria antropológica atual, absorvendo a preocupação com a etnografia do exercício do poder (Marcus, 1998), com a análise da variação como central para a atualização da cultura (Barth, 1993), com a criatividade dos sujeitos sociais (em especial dos dominados, vide Scott, 1990 e Comaroff, 2006).

A hipótese que desenvolvemos nesta coletânea é que a luta de um povo ou comunidade indígena pela obtenção e reconhecimento de um território que concebe como seu, se constitui no ponto chave para a apreensão do sentido das transformações em que ele está envolvido. Isso afeta de modo profundo os seus costumes, as manifestações atuais de seus saberes e suas expressões identitárias, não podendo ser ignorado por uma investigação antropológica.

Sem uma apreensão geral das diferentes formas de territorialização da população autóctone no Brasil não é possível pensar em indígenas como

11 Vide respectivamente Deleuze e Guattari, 1976; Edward Said, 1999; Brah, 1996 e Clifford, 1997. Cabe notar que Processos de desterritorialização tem sido objeto de estudo sistemático de geógrafos brasileiros (Haesbart, 2002 e Souza, 2009). A sobreposição de territórios, por sua vez, chama atenção para as disputas classificatórias (vide Almeida, 1994, para um interessante estudo sobre a Amazônia).

atores sociais efetivos, seja enquanto construtores de sua própria cultura, forma de organização social e projetos de futuro que atualizam em escala local e em seu cotidiano, seja enquanto protagonistas de lutas por território e cidadania numa escala nacional e transnacional .

Formas de territorialização dos indígenas na história do Brasil

As formas de territorialização pelas quais uma nação se constitui, apossando-se dos territórios de populações autóctones, explorando-as através de guerras, escravidão, de modalidades de trabalho forçado, guetificação e tutela pode ser também um indicador importante para compreender a singularidade de um país.

Durante quase cinco décadas barcos europeus - não só de portugueses, mas também de franceses e espanhóis – exploraram as costas do país. Não encontraram naquele momento metais preciosos. Mantiveram com os indígenas relações de escambo, permutando madeiras, pássaros e peles de animais por mercadorias de pouco valor. Os europeus não fundaram cidades nem implantaram instalações militares, criando apenas entrepostos comerciais e pequenos povoados. Essa foi a primeira forma de territorialização dos indígenas na primeira metade do século XVI.

Os deslocamentos populacionais, o sistema produtivo e a estrutura política dos autóctones sofreram somente impactos limitados. Com a fundação em 1549 da cidade de Salvador, capital do império colonial português, as relações entre os nativos e os lusitanos mudaram substancialmente. Operações militares foram desenvolvidas contra as aldeias Tupinambás do recôncavo baiano, as famílias foram deslocadas para áreas sob controle das ordens religiosas, os antigos territórios indígenas foram ocupados por engenhos e plantações que se irradiavam a partir do núcleo urbano.

No início da colonização a mão de obra era apenas o trabalho compulsório dos índios que moravam em missões ou que, aprisionados em combate, foram transformados em escravos temporários. Mais tarde com a maciça importação de escravos africanos para as lavouras de cana de açúcar – atividade que dava grandes lucro aos ricos comerciantes e também gerava dividendos para a Coroa – os indígenas passaram a ser dirigidos para circuitos econômicos menos valorizados (a produção de alimentos) ou para trabalhos não remunerados (obras públicas, expedições extrativistas, milícias).

Esta segunda forma de territorialização, que se auto-legitimava no plano religioso, como uma cruzada de catequização dos antigos moradores daquelas terras, evidentemente tinha como pressuposto a negação da auto-

nomia política, econômica e cultural das populações autóctones. As terras em que viviam foram distribuídas a particulares usando o instituto da sesmaria. Até as terras que lhes eram reservadas estavam legalmente sob o controle das ordens religiosas (eram terras de missão).

As imagens e narrativas produzidas sobre as indígenas neste contexto foram extremamente desfavoráveis, atribuindo-lhes uma outridade ("otherness") onde se destacava a belicosidade, as práticas cruéis, a primitividade das formas econômicas e religiosas. Os relatos indignados sobre a antropofagia, a poligamia e o xamanismo funcionavam como origem e justificava de toda a violência colonial. O governo português exigia a submissão militar e a conversão religiosa, mesmo que com o risco de um possível extermínio, atribuindo a tais ações (que chamavam de "pacificação") uma motivação humanitária e redentora.

Aos indígenas que lograram sobreviver, o caminho apontado era aceitar o exercício da tutela missionária, que progressivamente – assim pensavam os proponentes do modelo colonial - os transformaria em súditos uteis e leais. O destino e o horizonte dos indígenas durante os quase três séculos da época colonial (1549 a 1822) contrastava assim inteiramente com os relatos do período anterior.

O paradoxo da estetização e da assimilação do indígena

A Independência deflagrou um outro regime de alteridade. As guerras contra os indígenas foram proibidas, a política de incorporação devia ser conduzida com brandura, confiando não nas armas mas na virtude redentora do livre comércio. Ao mobilizar-se contra o domínio dos portugueses a elite adotou a estratégia de revalorizar a população autóctone, que julgava extinta. Os indígenas que antecederam à colonização foram transformados em um ideal estético e moral do qual a nova elite se pretendia como os naturais herdeiros. Os primeiros relatos sobre os indígenas foram reabilitados, associados a uma outridade ("otherness") nacionalista e romântica, que teve grande destaque na literatura e nas artes, em especial durante o longo segundo reinado (1840 a 1889).

No plano das relações políticas e econômicas porém o processo de formação nacional (século XIX) não repercutiu favoravelmente no modo de vida dos indígenas. Nas regiões mais distantes das capitais, caracterizadas por uma fraca presença da economia de mercado, os indígenas reais continuavam a ser descritos segundo as categorias coloniais, como "índios bravos" (aqueles não sedentarizados) ou como "tapuias" (índios cristãos),

estes segundos continuando a ser virtualmente tidos como objeto de tutela dos missionários (ou mesmo de particulares).

Contudo em áreas de mais antiga colonização e mais denso povoamento (nordeste) as terras de missão foram extintas com a alegação de que os moradores seriam agora "mestiços", e não mais "índios". Em consequência tais terras foram divididas e vendidas a particulares. Os indígenas passaram a ser considerados legalmente como indistintos do restante da população, na realidade tornando-se cidadãos de segunda ordem. No plano local eram fortemente discriminados por sua ancestralidade, chamados de "caboclos" e tendo que limitar o exercício de suas tradições ao contexto doméstico e a práticas clandestinas e camufladas. Foram reduzidos à condição de camponeses sem terras, arrendatários ou parceiros dos grandes proprietários, no que seria uma terceira forma de territorialização, muito comum em toda a região nordeste, mas também em outras áreas e municípios do país.

Confinamento e tutela estatal

As representações positivas sobre o indígena constituem o solo sobre o qual foi erigido o indigenismo republicano, que recuperou uma retórica de valorização das populações autóctones, transformando-a em base para uma politica oficial de natureza protecionista e tutelar. Dentro de uma conjuntura de formação de burocracias de Estado, a atribuição do lugar de mediador com os povos indígenas saiu das mãos da igreja e dos intelectuais católicos, deslocando-se para setores letrados do exército nacional, bastante influenciados pelo positivismo de Auguste Comte. Os novos tutores dos índios foram os militares (como o General Rondon e o seu círculo mais íntimo de colaboradores) e os funcionários da agência indigenista oficial, o SPI/Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910 (Souza Lima, 1987).

Os territórios ainda sob um relativo controle dos indígenas representavam um atrativo econômico para a expansão de mercados e a obtenção de lucros sem maiores investimentos. Naquele momento tais territórios correspondiam a boa parte do Brasil Central e da Amazônia, amplas áreas da região sul, uma larga faixa litorânea no sul da Bahia, entre outras.

Os indígenas foram logo identificados pelos agentes econômicos como "índios bravos", que ameaçavam as novas levas de exploradores do interior. No sul, sudeste e em partes do centro-oeste foram violentamente perseguidos pelos chamados "bugreiros". Estes eram matadores profissionais, que realizavam campanhas de extermínio em certas regiões, recebendo pagamento em função do número de orelhas de índios mortos que exibiam aos seus contratadores (Santos, 1987). Ainda que o extermínio não fosse uma

política oficial, vigorava como prática cotidiana e era tacitamente admitido em várias partes do país, notoriamente na região amazônica, no sul e em Mato Grosso (Pacheco de Oliveira, 2016).

Em oposição a isso o SPI apresentava uma outra alternativa de incorporação dos indígenas – atraí-los das matas, estabelecer com eles relações de proteção e tutelagem, pacificá-los, assentando-os em áreas de refúgio onde supostamente estariam à salvo das incursões de seus inimigos. A sedentarização de famílias e comunidades indígenas sob a tutela de funcionários da agência indigenista, numa *pax colonial* de feição republicana e humanitária, representou a quarta forma de territorialização. Tal como nas antigas terras de missão, era exercida uma posse coletiva sobre o território, agora sob a tutela do SPI.

Por cerca de meio século essa foi a orientação principal da agência indigenista – retirar os indígenas do caminho do progresso, colocando-os em pequenas áreas sob a proteção direta de uma agência do Estado. A qual, apesar de suas elevadas auto-representações, desprovida de verbas, pessoal e apoio político, vivia em crise permanente. Em 1967, foi extinta após as revelações de uma comissão parlamentar de inquérito que evidenciou o desvirtuamento de suas funções, com casos de corrupção, venda de terras, maus tratos e tortura contra os indígena [12]. As terras e as populações que administrava foram transferidos para o controle de uma nova agência indigenista, a Fundação Nacional do índio/FUNAI, criada nesse mesmo ano.

A formação de territórios indígenas

Na década de 1950 inspirada na política de reservas e monumentos naturais dos Estados Unidos e também no indigenismo mexicano, antropólogos e indigenistas do SPI elaboraram a proposta de formação de um parque indígena nas nascentes do rio Xingu, habitat centenário de um conjunto de povos indígenas. Em 1961 um decreto instituiu o PQXIN/Parque Indígena do Xingu, que veio a transformar-se progressivamente em uma vitrine do indigenismo brasileiro, preservando a flora e a fauna local e permitindo aos indígenas viverem segundo seus próprios usos e costumes.

Em 1969 a emenda constitucional número 1, promulgada pelo governo militar veio a estabelecer, em seu artigo 198, que as terras habitadas por in-

12 Vide o chamado Relatório Figueiredo (Correia, 1967), que levou à extinção do SPI, que durante mais de 50 anos era dado como desaparecido, até ser reencontrado em meio aos arquivos da FUNAI. Uma investigação recente (Valente, 2017), apoiada em dados revelados pela Comissão Nacional da Verdade (2014), permitiu também saber de perdas territoriais e violências sofridas pelos indígenas na ditadura militar.

dígenas não poderiam ser objeto de operações de compra e venda, afirmando serem ilegítimos os títulos incidentes sobre elas. Ao que tudo indica ela foi pensada como uma medida que asseguraria a continuidade do Parque do Xingu, única experiência no gênero então existente, administrado pela nova agência indigenista (Fundação Nacional do Índio/FUNAI).

Na década de 1970 ocorreu uma grande investida desenvolvimentista na Amazônia, com a construção de eixos rodoviários que atravessavam o país (Belém-Brasília, Transamazônica, Perimetral Norte, etc), de hidroelétricas (Tucurui), de atividades de mineração (Programa Grande Carajás) e de garimpos (serra Pelada, entre outros). Em alguns casos a FUNAI conseguiu antecipar-se ao estabelecimento de um mercado de terras na região, vindo a definir administrativamente algumas terras indígenas extensas e ecologicamente sustentáveis.

Apoiado por organismos de direitos humanos, agências internacionais e mais tarde pelas redes ambientalistas, o postulado de que os povos indígenas não deveriam ser transferidos para outras áreas mas sim mantidos e protegidos nos lugares em que habitavam, veio a transformar-se em uma diretiva de política indigenista. Com ela se produziu uma quinta forma de territorialização, na qual as terras destinadas aos indígenas não seriam mais simples lugares de refúgio e sedentarização, mas deveriam atender às necessidades de continuidade sociocultural de cada povo ou comunidade. O último texto constitucional (1988) avançou bastante nessa direção. A definição de terras indígenas ao invés de estar baseada em uma posse imemorial, muitas vezes difícil de ser comprovada nos tribunais pela ausência de documentação específica, passou a ser fundamentada no exercício de uma ocupação tradicional.

Uma conjunção muito favorável de fatores – no plano interno uma conjuntura de redemocratização após 21 anos de governo militar (1964-1985) e no plano externo o ambientalismo tendo grande peso na fixação da agenda da chamada cooperação internacional e dos organismos multilaterais – fez com que o reconhecimento das terras indígenas avançasse bastante nas últimas décadas do milênio. Durante a vigência do SPI regularizar terras para os indígenas não era uma prioridade e assim os registros sobre elas eram bastante precários; mas seria possível estimar que, mesmo incluindo o Parque Indígena do Xingu, elas não ultrapassariam os 3 milhões de hectares.

Em 1981, quatorze anos depois de criação da FUNAI, um levantamento encomendado por ela mencionava 13, 1 milhões de hectares[13]. Uma pes-

13 Faria, Gustavo de (ed) – A verdade sobre o índio brasileiro, Rio de Janeiro, Guavira Editora, 1981, pgs.24-29 apud Pacheco de Oliveira, J. – "Redimensionando a questão indígena no

quisa independente realizada por equipe do Museu Nacional e do Centro Ecumênico de Documentação e Informação/CEDI, em 1987, inventariou 518 terras indígenas, que corresponderiam a 74,4 milhões de ha[14].

O paradoxo da tutela: proteger e reprimir

Ainda que esses dados pareçam indicar um bom desempenho da agência indigenista, nas décadas de 1980 e 1990 um exame mais aprofundado leva a questionar essa avaliação. Primeiro porque existem diferentes fases do processo de criação de terras indígenas (sem identificação, com identificação em andamento, delimitadas, demarcadas e regularizadas). Em 1987 apenas 9, 8% dessas terras estavam regularizadas, enquanto os dados relativos a etapas anteriores eram bem mais expressivos (sem identificação: 32,2%; identificadas: 20,6%; e delimitadas: 33 %), evidenciavam que em sua grande maioria era bastante precária em termos administrativos a posse dessas terras pelos indígenas.

É importante levar em conta também que se a agência indigenista possui atualmente dados organizados sobre o processo administrativo de regularização das terras indígenas, ela nunca realizou qualquer levantamento sobre a presença de terceiros (invasores) dentro das terras indígenas. Os dados sobre isso, apresentados pela primeira vez na pesquisa Museu Nacional/CEDI (1987) são assustadores: há indicações sobre a existência de garimpos em 29, 2% das terras indígenas; essa proporção cresce em relação a hidroelétricas (39,2%), estradas (50,4%) e as requisições para pesquisa ou exploração mineral chegam a 69%. A maioria das terras indígenas inclusive se encontra ameaçada simultaneamente por vários desses empreendimentos.

A criação administrativa de terras indígenas tem recebido uma tenaz e crescente oposição de importantes setores empresariais (sobretudo do agronegócio relacionado à soja e ao mercado de carnes para exportação) e da burocracia governamental (dos ministérios que se ocupam de temas econômicos e das forças armadas). Isso implica em forte pressão política sobre a FUNAI, a Presidência da República e na grande imprensa, bem como em projetos que no legislativo propõe modificar a sistemática existente.

Brasil: Uma etnografia das terras indígenas" - In Indigenismo e Territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998. Pg. 24.

14 Pacheco de Oliveira, J – "Terras Indígenas: Uma avaliação preliminar de seu reconhecimento oficial e de outras destinações sobrepostas" . Terras indígenas no Brasil. CEDI-Museu Nacional, São Paulo, CEDI, 1987. (pgs. 7-32).

O novo obstáculo é a crescente judicialização – uma vez a terra indígena delimitada ou demarcada pela FUNAI, os agentes econômicos que se consideram prejudicados ingressam com demandas judiciais em tribunais de primeira instância e frequentemente conseguem suspender os efeitos do ato administrativo. Em muitos casos os juízes locais, mais sensíveis à pressão de fazendeiros e grupos empresariais, concedem liminares de reintegração de posse aos supostos proprietários e as comunidades indígenas são desalojadas das terras que ocupam por operações policiais. A destruição de moradias, áreas de plantio e benfeitorias são acompanhadas de atos de violência e intimidação, resultando em indígenas feridos e presos.

Esta é nas primeiras décadas do século XXI a razão da grande morosidade no reconhecimento dos direitos indígenas sobre as terras que habitam[15]. Até que os processos judiciais cheguem até o Supremo Tribunal Federal e sejam julgados e decididos em última instância muitos anos se passam. Durante este tempo os indígenas vivem uma situação de posse precária ou pura e simplesmente não dispõe de qualquer terra para morar e plantar. A situação limite é a de inúmeras famílias extensas dos Kaiowá (MS) que, seja em terras em identificação pela FUNAI, seja em outras já delimitadas e demarcadas, são delas removidos por ordem judicial e se instalam em acampamentos provisórios à beira das estradas.

Uma etnografia das retomadas

Os indígenas, através de experiências bem distintas, ocorridas em lugares separados e em momentos distantes, foram delineando uma nova estratégia que pudesse minimamente garantir a sua sobrevivência material e cultural. São as "retomadas", ações em que famílias indígenas reocupam áreas onde podem realizar sua vida comunitária, ali estabelecendo suas moradias, plantando roçados e praticando sua vida ritual e religiosa. A decisão, operacionalização e os riscos envolvidos nessas iniciativas são exclusivamente dos indígenas.

Em outras conjunturas políticas, no final dos anos 70 e na década de 1980, existiram iniciativas indígenas de expulsão de invasores e de auto-demarcação de suas terras. Tratava-se de ações pontuais, executadas isoladamente, que acompanhavam em paralelo um processo administrativo

15 Há que registrar também que entre 2016 e 2018, após o impeachment da presidenta Dilma Rousseff, nenhum decreto de delimitação de terras indígenas foi assinado e o orçamento da agência indigenista tem sido reduzido em proporção ainda mais alta que o de outros órgãos públicos. Esse panorama ainda mais se agravou no governo Bolsonaro (vide Pacheco de Oliveira, 2021).

conduzido pela FUNAI. Tais atos eram realizados com a intenção de deflagar procedimentos burocráticos que estavam paralisados ou que não eram levados em consideração pela agência indigenista, muito embora claramente fizessem parte de seu mandato tutelar.

As atuais "retomadas" não convergem para o perfil de ações apoiadas, mesmo que indiretamente, pela FUNAI ou pelas agências de cooperação internacional. Nelas não há a intenção de desmobilizar os coletivos, criando papéis de comando e rotinas que burocratizem o processo decisório, dando-lhe uma aparência neutra, impessoal e repetitiva. Também o perfil de vítimas, com o qual trabalham as entidades de direitos humanos, não se adequa ao protagonismo e à postura militante dos participantes das atuais retomadas. São ações que respondem a dinâmicas locais e contam com redes de solidariedade bem limitadas.

Apesar disso, pela inexistência de outras alternativas eficientes, se transformaram na estratégia principal dos indígenas para o reconhecimento atual de seus direitos territoriais, sendo incorporada como bandeira de luta pelo movimento indígena. Ocorrem ou ocorreram em situações descritas nesta coletânea tanto na região sul (com os Kaingang), quanto no centro-oeste (com os Kaiowá e Terenas), no nordeste (com os Tupinambás e Tapebas), na Amazônia (com os Ticunas, Macuxis, Barés, Mundurukus do alto Tapajoz e outros povos do baixo Tapajoz). Mas sucedem ou sucederam de forma semelhante em muitas outras terras indígenas que aqui não foram abordadas.

Embora algumas vezes as "retomadas" afirmem a sua legitimidade em função de atos administrativos da FUNAI (identificação ou delimitação não acatados pelo judiciário nem respeitados pelos governos estaduais ou municipais) , a sua inspiração não advém dai . Na maior parte dos casos foram iniciadas como uma reocupação de terras que os indígenas habitavam anteriormente de forma continuada, regular e pacífica, de onde foram expulsos por particulares (que em seguida legalizaram essas posses e propriedades em seus próprios nomes). As retomadas supõe a consciência por parte das comunidades de que seus direitos foram lesados e que o Estado, por conivência ou omissão, fez parte igualmente deste processo. É importante perceber que o motor das "retomadas" é a vontade política das pessoas que ai participam e o documento básico de que dispõem é a sua condição de indígenas.

Constituem uma forma pós-tutelar de exercício da política pelos indígenas, implicando em um modo distinto de conceber a sua relação com o Estado. A imagem de uma agência indigenista como protetora, um "papai"

ou “mamãe” FUNAI, que parecia manter afinidades com algumas práticas clientelistas do meio rural brasileiro, parece profundamente abalada. Agora as decisões quanto à gestão do território e as formas de mobilização são estabelecidas no plano local, refletindo a consciência e vontade política das comunidades, expressas em assembleias bastante participativas e portadoras de intensos significados rituais e religiosos.

A unidade de comando expressa pela noção de “nosso governo” (Pacheco de Oliveira, 1988), acionada pelos indígenas para distinguir-se das estruturas de governo oficiais não contempla mais personagens ou práticas tutelares[16], mas sim criações resultantes da luta indígena, como ocorreu a algumas décadas atrás com o Conselho Geral da Tribo Ticuna/CGTT e tem sido atualmente o caso dos Aty-Guassu (dos Kaiowá e Ñandevá) ou o Movimento Ipereğ Ayũ (dos Munduruku).

O que o exercício da etnografia vem revelando é que as “retomadas” implicam em movimentos profundos de revitalização cultural e reconfiguração social e política desses povos. Conseguem mobilizar com grande intensidade valores tradicionais, emoções cruciais, novas energias intelectuais e políticas, procedendo á construção de cenários futuros mais desejáveis. As suas bandeiras e projeções representam criações contemporâneas, resultantes dos embates pela definição de seus territórios e do acesso a direitos e podem ser vistas como “utopias interculturais” (no sentido utilizado por Rappaport, 2005).

Não excluem porém de forma alguma afirmações culturalistas ou autonomistas. A condição de indígena “supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas coletivas aos quais se vem a acoplar)” (Pacheco de Oliveira, 2016: 215). É justamente a elaboração de utopias (religiosas, morais, políticas) que permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens (idem, pg. 217).

Neste sentido as “retomadas” no Brasil contemporâneo assumem um papel semelhante ao de ideologias libertárias indígenas (como a do “buen vivir”), alimentando no cotidiano a crença de que um outro mundo é necessário e possível. Pela menor densidade demográfica dos povos indígenas que habitaram a região em que xse veio a estabelecer o Brasil, pela di-

16 Na situação de indígenas que vivem em parques e territórios amplos, em que o regime tutelar se faz sentir de forma muito mais leve e benévola,ou que tiveram um contato relativamente recente, as narrativas sobre os brancos e mesmo relatos autobiográficos podem continuar a estar referidos a temas e argumentos estritamente tradicionais (Albert, 1995 e Albert & Ramos, 2002).

mensão continental do pais e pelas múltiplos modos de incorporação dos indígenas à formação nacional, passando do extermínio ao confinamento, da assimilação à tutela, seria bastante difícil que um único povo indígena pudesse transformar sua própria moralidade e filosofia de vida em um fator de unidade.

Embora as retomadas estejam sempre embebidas em elementos de cultura, linguagem e temas específicos (que em alguns contextos propiciam um essencialismo estratégico, como já comentamos antes), na escala nacional elas vem carregadas da energia de um ato de descolonização. Como apontada Clifford (2013:15) a aplicação a comunidades muito heterogêneas do termo indígena "não pressupõe similaridade cultural ou de essência, mas refere-se sobretudo a experiências comparáveis de invasão, despossessão, resistência e sobrevivência".

Considerações finais

Se focalizarmos o processo de formação nacional em sua dimensão territorial nas práticas econômicas e políticas que suscitou vemos uma multiplicidade de histórias indígenas, com temporalidades e circunscrições espaciais muito distintas. Isso não resulta apenas de especificidades linguísticas e culturais, mas de formas de territorialização muito diferentes pelas quais tais povos e comunidades vieram a construir-se enquanto sujeitos coletivos referenciados à condição de indígena.

As formas de territorialização não correspondem estritamente a períodos cronológicos[17], mas apontam para quatro tipos muito gerais de políticas face aos territórios que os indígenas ocupam:

1) alianças e tratados (situação de relativa autonomia verificada entre os indígenas na primeira metade do século XVI ou, mais tarde, quando ainda não atingidos diretamente pela expansão capitalista);

17 Mesmo no interior de cada um desses tipos a diversidade é grande, dependendo de muitos outros fatores a considerar. A condição de relativa autonomia que marcou as primeiras décadas da história do Brasil, também caracterizou a situação de povos indígenas como os Guaicurús, Terenas e Kadiwéus, que viviam em uma região disputada igualmente por portugueses e espanhóis. Igualmente fatores ecológicos, econômicos e de dificuldades de povoamento fizeram com que em todas as regiões do país certas áreas permanecessem por um longo período sob o controle dos indígenas.
A transferência arbitrária e assentamento dos indígenas em áreas reservadas deve ser pensada como ocorrendo em distintos contextos cronológicos. Tais modalidades de confinamento não são específicos da política indigenista republicana, também podem ser encontradas nas aldeias missionárias instituídas no período colonial. O regime tutelar a que seus moradores foram submetidos, embora implementados por agentes sociais muito distintos, mantem semelhanças importantes.

2) confinamento e tutela (missões religiosas e postos indígenas sobretudo na vigência do SPI);

3) incorporação nas atividades econômicas dos colonizadores e tendência à assimilação;

4) o estabelecimento de territórios étnicos.

As retomadas, embora continuem baseadas na ideia de territórios étnicos, trazem muitas novidades em relação à modalidade de territorialização que colocam em prática, fundamentadas em um ativo protagonismo indígena.

Em suma, as terras reivindicadas pelos indígenas e atualmente reconhecidas pelo Estado brasileiro não resultam de processos históricos unilineares ou homogêneos, mas de formas de territorialização antagônicas, que foram aplicadas em diferentes partes do espaço político nacional e em momentos bem variados da história.

Os sujeitos coletivos que constituem hoje, continuam a produzir formas de organização social, culturas, identidades e relação com o meio ambiente absolutamente distintas. Elas não podem ser compreendidas somente pelo estabelecimento de interconexões entre uma cultura e um nicho ambiental, mas exigem um mergulho na história, com a identificação de conflitos, migrações e interdependências.

Bibliografia

Associação Brasileira de Antropologia/ABA – Protocolo de Brasília. Laudos Antropológicos: Condições para o exercício de um trabalho científico. Brasília, ABA E-Books, 2015.

.Albert, Bruce – "O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza". Serie Antropologica, 174. Brasília. 1995.

.Albert, Bruce & Ramos, Alcida R. – Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado. 2002.

.Almeida, A. W. B. de – A Guerra dos Mapas. Belem, Falangola, 1994.

· Amselle, Jean-Loup et M´Bokolo, E. – Au coeur de l´ethnie. Paris, La Découverte, 1985.

.Althabe, G. – Les fleurs du Congo. Paris, Maspero. 1972.

.Asad, Talal (ed) – Anthropology & The Colonial Encounter. New York, Humanities Press, 1973.

.Balandier, G. – Sociologie actuelle de l`Afrique Noire. Paris, Presses Universitaires de France. 1955.

.Barnes, J. A. – Politics in a changing society. Oxford University Press, 1954.

.Barth, F. (ed) – Ethnic Groups and bpoundaries. The social organization of cultural difference. Boston, Little Brown, 1969.

.____ Barth, F. – Balinese Worlds. Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

. Bensa, Alban – Chroniques Kanak: L´ ethnologie en marche. Ethnies, Paris, 1995;

.Bhabha, H. - The location of culture, New York, Routledge, 1994.

.Brah, Avtar – Catoigrahies of diaspora. Contesting identities. London, Routledge, 1996.

.Bourdieu, Pierre – O mercado de bens simbólicos. São Paulo, Perspectiva, 1974.

____ "L´identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l´idée de région". In Actes de la Recherche e Sciences Sociales 35 (1):63-72. 1980.

Brody, H. – Maps and dreams. Indians in the British Columbia frontier. London, Faber and Faber, 1981.

Cardoso de Oliveira, Roberto – "A noção de colonialismo interno em etnologia" "Por uma sociologia do campesinado indígena no Brasil" . In A sociologia do Brasil Indígena, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978, [1966] pgs. 77-84 e 141-149)).

Casanova, Pablo Gonzáles – "Sociedad plural, colonialismo interno y desarollo", América Latina, no. 03, julho-setembro 1963.

____ - "Colonialismo interno (uma redefinición)" . Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, octobre de 2003.

Clifford, J., & Marcus, G. E. (eds). Writing culture. Berkeley. *University of California Press, 1986.*

Clifford, J. – Routes: Travel and translation in the late twenthieth century. Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Clifford, J. – Returns. Becoming indigenous in the twenty-first century. Cambridge (Mass), Harvard University Press, 2013.

Colson, Elizabeth – The social consequences of resettlement. The University of Zambia, Institute of African Studies ,1971.

Comaroff, J. and J.(eds) – Law and disorder in the postcolony. Chicago, Chicago University Press, 2006.

Correia, Jáder Figueiredo. "Relatório da Comissão de Inquérito incumbida de apurar as irregularidades do SPI." *Rio de Janeiro* (1967).

.Dawson, Charles Allan, Zanotti, Laura & Vaccaro, Ismael – Negotiating Territoriality: Spacial dialogues between State and Tradition. New York and London, Rotledge, 2014.

.Deleuze, G. e Guattari, F. – O anti édipo. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro, Imago, 1976

Dyck, N. – Indigenous peoples and the Nation State: Fourth World politics in Canada, Australia, and Norway. Social and Economic Papers, 14. Newfoundland, Memorial University, 1985.

Dyck, N. and Waldram, J.B. (eds) - Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada. Montreal. McGill-Queen's University Press. 1993.

Elias, Norbert – A sociedade da corte. Lisboa, Editorial Estampa, 1987.

Engels, F. - The origin of family, private property, and the state. Hottingen-Zurich, 1884.

Evans-Pritchard, E. E. – The Nuer. A descriprion of modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Clarendon, Oxford, 1974 [1939]

____ The Sanusi of Cyrenaica, Clarendon, Oxford, 1973 [1949];

____ Essays in Social Anthropology, London, Faber and Faber, 1962;

____ Social Anthropology and other essays, New York, Free Press, 1964.

.Fabian, Johannes – Time and the other. How anthropology makes its object. Washington, Columbia University Press, 1983.

.____ - "The other revisited: Critical afterthoughts". Anthropological Theory, v. 6, n. 2, p. 139-152, 2006.

Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E. (eds) - African Political Systems. London, Oxford University Press, 1975. [1940].

Foucault, Michel – Microfísica do poder, Rio de Janeiro, Graal, 1979;

____ "The subject and power". Critical Inquiry 8 (4), 777-795, 1982.

.Haesbart, Rogério – Territórios Alternativos, Rio de Janeiro/Niterói, Contexto/EdUFF, 2002.

Hobbes, T. – Leviatã. Ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Rio de Janeiro. Martins Fontes, 2014 [1651].

.Hirsch, E. & O´Hanlon, M – The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space. Oxford, Clarendon Press, 1995.

.Gluckman, M. – Essays on Lozi Lands and Royal Property. The Rhodes-Linvingstone Institute, Paper 10, Livingstone (Northern Rhodesia), 1943.

.____ The judicial process among the Barotse. Glencoe, Ill. The Free Press. 1955.

·.____ Custom and Conflict in Africa, Oxford, Basil Blackwell, 1955.

.Gupta, A. & Ferguson, J. (eds) – Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1997.

Leach, E. – Pul Eliya, a village in Ceylon; A study of land tenure and kinship. Cambridge University Press, 1961.

Leacock, E and Lee, R. (eds) – Politics and history in band societies. Cambridge, The University Press, 1982.

L´ Étoile, B. – "Enquêter en ´situation coloniale´". Cahiers d´ Études Africaines, LVII (4), 228, pgs. 863-919.

Maine, H. W. – Ancient Law [1861]. London, Dent, 1972.

Marcus, G.E. –Ethnography through thick and thin. Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998

Mauss, Marcel – « Essai sur les variations saisonnières des sociétès Eskimos. Étude de morphologie sociale » [1904-1905] In Sociologie et Anthropologie. Paris, Presses Universitaires de France, 1968. 4ème. édition. (pgs. 389-477).

Maybury-Lewis, D. (ed) – Nation-States and Indians in Latin America. Austin, University of Texas.

Meillassoux, C. – Anthropologie économique des Gouro de la Côte d`Ivoire, Paris, Mouton, 1970.

Mendes de Almeida, Candido - Atlas do Império do Brazil. Rio de Janeiro, Instituto Philomathico, 1868.

Middleton, John and Tait, David (eds) – Tribes without rulers. London, Routlege & Kegan and Paul, 1964.

Morgan, Lewis – Ancient Society, or researches in the line of human progress fvrom savagery through barbarism to civilization. Gloucester, P. Smith, 1974. [1877].

.Myers, F. R. – Pintupi country Pintupi self: Sentiment, place, and politics among western aborigenes. Washington, Smithsonian Institution Press, 1986.

Naepels, Michel. Histoires de terres kanakes: conflicts fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie). Belin, 1998.

Pacheco de Oliveira, J. – 'O Nosso Governo'. Os Ticunas e o regime tutelar, Marco Zero/CNPq, São Paulo/Brasília, 1987.

____ Ensaios em Antropologia Histórica, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1999.

____ e Ana Flávia Moreira Santos - Reconhecimento Étnico em Exame. Dois estudos sobre os Caxixós, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2003;

____ O Nascimento do Brasil e outros ensaios. Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

- "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais" In A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Silva, O. S. (org). – Publicação da Associação Brasileira de Antropologia/ABA. Florianópolis, EDUFSC, 1994

Pacheco de Oliveira, J; Mura, F; e Silva, A.B. (orgs) - Laudos Antropológicos em Perspectiva, Brasília, ABA Publicações, 2015

Pacheco de Oliveira, J (ed). – Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998.

____ Hacia uma antropologia del indigenismo. Lima/Rio de Janeiro, CAAAP/Contra Capa. 2005.

Parker, Linda S. – Native American Estates: The strugle over Indians and Hawaiian lands. University of Hawai´i Press, 1989.

. Ratzel, F. *Anthropogeographie* (Vol. 1). J. Engelhorn. 1882.

Raffestin, Claude. Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular,2009.

Revel, J., & Anastácio, V. - A invenção da sociedade. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil. 1989.

.Richards, Audrey – Land, Labour, and Diet. Oxford University Press, London & New York, 1939.

.Sack, Robert David – Human Territoriality; its theory and method. London, University of Cambridge Press, 1986.

.Said, Edward – "Territórios sobrepostos, histórias entrelaçadas" In Cultura e Imperialismo. Companhia das Letras. São Paulo. 1999. (pgs. 33-98)

.Sahlins, M. – "Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia" . Comparative studies in society and history, vol. 5, no 3, pgs. 285-303.

Santos, Sílvio Coelho dos . Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng. Movimento, 1987.

Schapera, I. – Government and politics in tribal societies. New York, Schocken Books, 1967. [1955].

Scott, J. C. – Domination and the arts of resistance, Yale University Press, 1990.

Sider, Gerald M. – Lumbee Indian Histories. Cambridge. University Press. 1993.

Stocking Jr, G. W. – Colonial situations. Essays in the contextualization of anthropological Knowledge. Wisconsin, The Univiversity of Wisconsin Press, 1991.

.Souza, Marcelo Lopes de – Territórios e territorialidades. Teorias, processos, conflitos. São Paulo, Expressão Popular, 2009).

Souza Lima, A.C. – "Sobre o indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática de proteção fraternal no Brasil". In Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil. João Pacheco de Oliveira (org). São Paulo, Marco Zero.

____ "O governo dos índios sobre a gestão do SPI" In História dos índios no Brasil. Manuela Carneiro da Cunha (org). São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

____ Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação de estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995

Souza Lima, A.C. e Barreto Filho, H. – Antropologia e Identificação. Os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2005.

Swartz, M. J. – "Introduction" in Local Level Politics. Swartz, M. J. (ed). Chicago, Aldine, 1968.

Turner, V. W. – Dramas, fields, and metaphors. Ithaca. Cornell University Press, 1974.

Urban, G. & Sherzer, J. - Nation-States and Indians in Latin America. Austin. University of Texas Press.1991.

Valente, Rubens – Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência na ditadura. São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

Wilmsen, Edwin – We are here. Politics of aboriginal land tenure. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1989.

.Wilson, G. – The land rights of individuals among the Nyakyusa. The Rhodes-Linvingstone Institute, Paper 1, Livingstone (Northern Rhodesia), 1938;;

.Wirth, Louis – "The ghetto". The American Journal of Sociology, vol 33, no 1, pgs. 57-71, 1927.

Territórios Étnicos Kaingang

Ricardo Cid Fernandes
(Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Universidade Federal do Paraná)
Paulo Roberto Homem de Góes
(Programa de Pós-Graduação em Antropologia/Universidade Federal do Paraná)

Resumo

Este artigo apresenta um panorama dos processos de territorialização étnica nos estados do Sul do Brasil. Com base em dados históricos e etnográficos este artigo apresenta um panorama para a análise da tensão nos agenciamentos dos territórios, enfatizando a resistência dos Kaingang em face às imposições da colonização. As análises desenvolvidas enfocam os diferentes períodos da expansão colonial, destacando os processos de expropriação territorial, conflitos, lutas e negociações entre os Kaingang e diferentes agentes do Estado. O principal objetivo é ampliar os debates sobre a importância dos territórios étnicos no sul do Brasil a partir da valorização da perspectiva dos Kaingang sobre os processos de confinamento territorial e sobre os processos de retomadas de territórios empreendidos nos últimos quarenta anos.
Palavras-chave: Territórios, Colonização, Indigenismo, Retomada, Kaingang.

Kaingang Ethnic Territories

Abstract

This article presents an overview of the Kaingang territorialization processes in the southern Brazilian states. Based on historical and ethnographic data, this article presents a panorama for the analysis of the tension in the territoriality, emphasizing the resistance of the Kaingang in face of the colonization impositions. The analysis focused on the different periods of colonial expansion, highlighting the processes of territorial expropriation, conflicts, struggles and negotiations between the Kaingang and different

agents of the State. The main objective is to broaden the debates about the importance of the ethnic territories in Southern of Brazil, based on the appreciation of the perspective of the Kaingang on the processes of territorial confinement and on the processes of "Retomadas" the resumption of territories undertaken in the last forty years.
Key words: Territories, Colonization, Indigenism, Resumed, Kaingang.

Introdução

Os Kaingang vivem no Sul do Brasil, em áreas oficialmente reconhecidas pelo Estado brasileiro. São trinta e oito Terras Indígenas homologadas ou em processo de reconhecimento que, juntas, somam pouco mais de 250 mil hectares. Outras em processo de identificação e ainda sem providências[1]. Vivem, também, em áreas não oficializadas: os acampamentos em condições improvisadas nas margens de estradas ou em áreas remotas da zona rural. Há os que vivem nas cidades do interior, em propriedades rurais e, nas capitais, em aldeias urbanas, ou, misturados às rotinas tumultuadas das cidades brasileiras. São parte do território e da população. São muitos, pelo menos 40 mil pessoas. Estão entre os grupos indígenas mais populosos no Brasil.

Qualquer generalização sobre a presença dos Kaingang no Sul do Brasil será limitada. As análises históricas, as hipóteses arqueológicas e os esforços etnográficos não são capazes de abarcar plenamente as complexidades dos conflitos, das lutas, das negociações e dos significados da terra para os Kaingang. Ainda assim, propomos com este artigo, um panorama para a análise da tensão nos agenciamentos dos territórios, enfatizando a resistência dos Kaingang em face às imposições da colonização. Nos arriscamos na análise das estratégias e dos resultados alcançados em processos de longa duração, que envolvem discursos, instituições, movimentos políticos, fronteiras e agências que se entrelaçam. Por definição trata-se de um texto incompleto. Por definição trata-se de um tema em construção.

Neste artigo, a discussão sobre a territórios étnicos no Sul do Brasil por vezes se perde em detalhes e por vezes se satisfaz com generalidades. O tema é vasto, mas se prende a um ponto em comum: os Kaingang, sempre construindo seus territórios. A perspectiva teórica adotada segue a noção de "processo de territorialização", que opera como fio condutor para a compreensão da experiência histórica e contemporânea kaingang. Como

1 Para informações detalhadas sobre a situação jurídica de cada terra indígena Kaingang consultar o Instituto Socioambiental que mantém uma base de dados de acesso público, constantemente atualizada, sobre a situação de todas terras indígenas no Brasil em www.socioambiental.org.

desenvolvida minuciosamente por João Pacheco de Oliveira Filho (1998), a noção de processo de territorialização se presta à análise da articulação entre duas ordens distintas de fenômenos. Por um lado, as formulações políticas-administrativas, que marcam a atuação do Estado-Nação sobre um objeto definido como comunidades indígenas, tipicamente um conjunto terra-povo próprio dos estados coloniais[2]. Por outro, as construções identitárias, que, com maior ou menor flexibilidade, versam sobre arranjos em torno da etnicidade e suas formas culturais. A serviço da análise dos territórios étnicos, esta perspectiva teórica tem o mérito de colocar lado-a-lado categorias dos Kaingang e categorias dos *fóg* (os brancos ou não indígenas, como dizem), categorias do Estado e categorias contra o Estado.

Conquista – Colonização – Confinamento – Retomadas. Esta série, que não esgota o tema, constitui o roteiro das fases do processo de territorialização kaingang que será discutido neste artigo. Em linhas gerais, cada fase corresponde a um período: Conquista e Colonização abordam os séculos XVII a XIX; Confinamento trata do século XX; e, Retomadas trata do final do século XX e século XXI. São generalizações que têm o único propósito de oferecer um quadro de referência amplo, que possa servir como parâmetro para a contextualização das discussões sobre os territórios étnicos no Sul. Neste sentido, os dados históricos e etnográficos são apresentados seguindo a divisão dos três estados que formam, na atualidade, o Sul do Brasil: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

As considerações sobre cada fase foram construídas a partir de referências teóricas específicas que contribuem para discutir as pressões sobre os Kaingang e seus territórios[3]. A análise sobre a fase da Conquista e Colonização sobrepõe os resultados das pesquisas arqueológicas aos estudos da "nova

2 Como destaca o autor, esta classificação é a base conceitual empregada por diferentes tradições coloniais em definições como: 'comunidade indígenas', 'povos autóctones', 'primeiras nações' dentre outras.

3 A produção bibliográfica sobre os Kaingang é impressionante. De acordo com arqueólogo Francisco Noelli (1998) nos anos noventa existiam 1127 publicações sobre os kaingang, tratando de temas como arqueologia, história, linguística, antropologia, educação, direito, dentre outros. Vinte anos após o esforço de catalogação do arqueólogo, as publicações se multiplicaram. Atualmente, é razoável supor que existam mais de 1500 títulos já publicados. Considerando esta vasta produção, as referências bibliográficas citadas neste artigo procuram remeter às produções de diferentes gerações de pesquisadores, com diferentes filiações institucionais e perspectivas teóricas. Inevitavelmente, em razão do escopo deste artigo, haverá produções relevantes que não serão citadas.

história indígena"[4] ou da etno-história[5]. A análise sobre a fase do Confinamento consiste, fundamentalmente, na aproximação teórica-etnográfica da tensão entre o poder tutelar do Estado[6] e a organização política indígena, notadamente, construída em torno de suas chefias, os *Pã'í Mág* ou caciques, como dizem os Kaingang. A análise sobre as retomadas parte das etnografias recentes enfocando as estratégias dos Kaingang de resistência, enfrentamento e articulação política na produção de novos direitos e territórios étnicos.

Territórios Jê no Sul: planaltos e pinheiros

A presença kaingang na região Sul remonta há, aproximadamente, três mil anos antes do presente, quando, por processos migratórios ainda pouco conhecidos, houve o deslocamento de grupos Jê do Planalto Central para os Planaltos do Sul (URBAN, 1992). Contemporaneamente os Kaingang, ao lado dos Xokleng[7], constituem o ramo meridional da família linguística Jê, que pertence ao tronco linguístico Macro-Jê. Conforme estudos linguísticos, a distribuição histórica das línguas Jê parte de um núcleo Proto-Jê que se subdivide em Jê do Norte (Setentrional e Central) e Jê do Sul, composto pelas línguas Kaingang e Xokleng. Coerente com esta classificação, as pesquisas arqueológicas demonstram que a distribuição geográfica dos Jê do Sul apresenta algumas similaridades ecológicas e morfológicas com os demais povos Jê (preferência pelos campos e regiões de cabeceiras de rios, constituição dos assentamentos centrais e periféricos, presença de estruturas mortuárias organizadas em pares). Este é um tema complexo que aguarda o avanço na integração entre pesquisas arqueológicas e etnológicas[8].

---

4 Como argumenta John Monteiro (2001) "a nova história indígena" compreende os estudos, que no Brasil a partir do final dos anos 1970, fundem questões da história e da antropologia na análise de temas que emergem do movimento indígena, sobretudo temas relacionados ao direito histórico e territorial.

5 Como destacam Mota e Novak (2013) a etno-história se define não apenas pelos temas que aborda, mas pela metodologia, que integra fontes documentais, história oral e etnografia. A antropóloga Marta Amoroso, que não se define como etno-historiadora, ao estudar os Kaingang do século XIX, chama a atenção para a contribuição que os conceitos da etnologia oferecem para as análises etnohistóricas (Amoroso, 1998)

6 A teorização sobre o poder tutelar do Estado, desenvolvida, principalmente a partir das pesquisas de Antônio Carlos de Souza Lima, explora as formas como o Estado cria uma burocracia ideologicamente vinculada à noção de "pacificação", para exercer controle sobre os territórios, a política, a economia e os modos de vida indígenas.

7 Os Xokleng, no passado classificados como Aweikoma-Kaingang (Métreaux, 1946) vivem, em sua maioria, na TI Ibirama (SC). Contemporaneamente utilizam a autodenominação La Klanõ. Sobre a classificação as línguas Jê, ver D'Angelis 2002.

8 Por "etnologia" chamamos o conjunto de métodos (arqueológicos, linguísticos, etnohis-

As evidências da presença de grupos Jê entre os primeiros ocupantes dos territórios meridionais estão relacionadas à ocorrência de casas subterrâneas distribuídas em aglomerados, complexos funerários e centros cerimoniais (Iriarte, 2013) que envolvem apuradas técnicas de engenharia de terra. Os estudos arqueológicos recentes demonstram que os Jê Meridionais ocuparam essas estruturas residenciais e cerimoniais ininterruptamente por longos períodos[9]. É significativo que, enquanto as evidências arqueológicas confirmam a ocupação duradoura nas partes altas do planalto, as análises históricas e etnográficas demonstram que todas as atuais terras indígenas kaingang estão situadas a Oeste dos principais complexos arqueológicos estudados. A conquista e a colonização forçaram o abandono das estruturas subterrâneas e cerimoniais no Planalto Serrano de Santa Catarina e primeiro Planalto paranaense. Este movimento para o Oeste, provavelmente, implicou na pressão sobre outros grupos Jê já estabelecidos nos campos do interior, nos cursos dos rios Uruguai, Iguaçu, Ivaí, Piquiri, Tibagi e Paranapanema.

As pesquisas arqueológicas comprovam não apenas a longa duração da presença dos grupos jê nos planaltos, mas também nos dão pistas de que por séculos os grupos kaingang e seus antepassados estiveram à frente dos processos de construção cultural das paisagens no Sul do Brasil. A *araucária angustifólia* (o pinheiro do Paraná) é expressão viva desta paisagem culturalizada. É possível considerar, à semelhança da abordagem das pesquisas em etnoecologia[10] sobre o papel dos grupos humanos na formação floresta amazônica, que os antepassados dos Kaingang foram também responsáveis pela formação da floresta de araucária nas terras altas do Sul[11]. O *Fág* (termo para pinheiro na língua kaingang) é, ao mesmo tempo, elemento central da dieta[12], demarcador

tóricos e etnográficos) mobilizados para o avanço dos conhecimentos científicos sobre determinado grupo étnico.

9 Pesquisas em uma casa subterrânea de grande dimensão (18 metros de diâmetro) confirmam, com datações radiocarbônicas, que no Planalto Catarinense houve ocupação contínua de 1395 d.C a 1650 d.C (Souza, 2016). Os mesmos dados arqueológicos demonstram que o abandono das grandes casas só ocorreu com a consolidação do "caminho de tropas", no século XVIII.

10 Dentre os pesquisadores que estudaram os grupos indígenas no Brasil sob a perspectiva da etnoecologia destaca as publicações de William Ballée. O autor explora a importância das espécies botânicas introduzidas e a formação da floresta antropogênica com base em suas pesquisas junto aos índios Ka'apor e comunidades caboclas da Amazônia (Ballée 1994 e 2013)

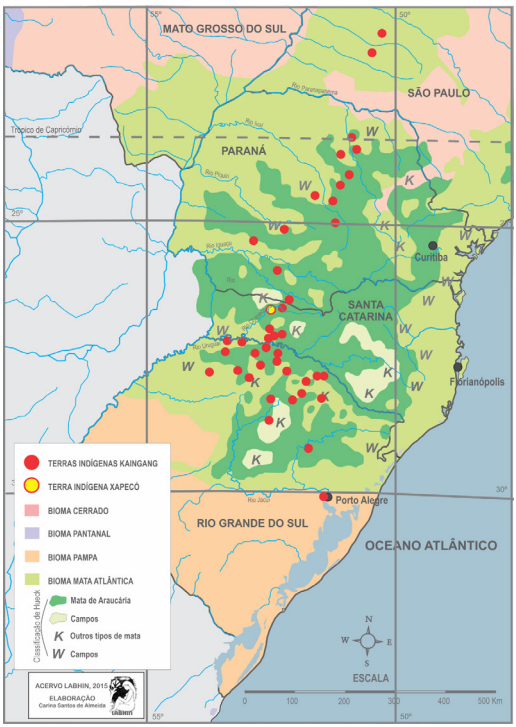
11 Sobre o processo de construção de paisagens nas terras altas do Sul do Brasil, ver Cardenas *et alli* 2015, e consultar as publicações do projeto Jê Landscapes of Southern Brazil.

12 Da araucária os Kaingang comem a amêndoa, o pinhão, *in natura*, cozido ou assado. Comem, ainda, o *fág tó ga* – pequena larva que cresce na árvore, considerada uma iguaria. Corteletti (2016) confirma, com pesquisas arqueológicas, que o pinhão é parte da dieta dos Kaingang desde, pelo menos, a ocupação das casas subterrâneas.

de territórios[13] e o principal objeto (*konkei*) do ritual do *kiki*[14] - considerado o mais importante ritual kaingang.

Não por acaso, ao longo da colonização, a araucária, presente na bandeira do Estado do Paraná, foi transformada em símbolo da "natureza" do Sul do Brasil. Como em outras partes, para o controle simbólico do território, o Estado buscou dissolver as identidades que criavam obstáculos para a construção do 'vazio demográfico', conceito chave que legitima o projeto colonizador[15]. A conquista e colonização no Sul foi o resultado de sucessivas práticas de transformações das paisagens culturais, de supressão de territórios étnicos e de controle político sobre povos e pessoas.

Figura 1: Localização das Terras Indígenas Kaingang atuais no bioma Mata Atlântica e no contexto da Floresta de Araucária (Almeida 2015:77)[16]



13 Segundo Becker (1976) as matas de araucária eram consideradas demarcadoras de território entre os caciques kaingang no Rio Grande do Sul no século XIX.

14 Como analisa Crépeau (1997), dentre outros, o tronco da araucária é utilizado como um cocho onde é fermentado o hidromel servido na última noite do ritual do *kiki*, o culto aos mortos kaingang.

15 O conceito de 'vazio demográfico' como empregado na historiografia do Sul do Brasil foi detalhamente criticado e desconstruído com as pesquisas e publicações do etnohistoriador Lúcio Tadeu Mota.

16 Fonte: Elaborado por Carina S. de Almeida a partir de Mapa de Biomas/IBGE (2004) e Hueck, 2015.

Conquista e Colonização: hostilidade e "suspensão dos efeitos de humanidade"

Os primeiros séculos da colonização foram marcados pelas disputas entre as Coroas Portuguesa e Espanhola e pelo projeto Jesuíta das Missões. No início do século XVII, na região do rio Paraná, foi implantada uma grande fronteira colonial e civilizatória, que incluía a Ciudad Real del Guaira e as Reduções Jesuíticas. Na região, hoje formada por estados do Paraguai, Argentina e Brasil, missionários da Companhia de Jesus se dedicaram à catequese e civilização dos grupos Guarani. Segundo Mota & Novak (2014), nas margens dos rios Tibagi, Ivaí, Piqueri e Iguaçu foram implantadas dezessete Reduções. Ainda no início do século XVII, em nome da Coroa Portuguesa e em busca de escravos indígenas, bandeirantes paulistas destruíram Guaíra e as Reduções. Para resistir aos preadores de São Paulo, muitos se *"embrenharam nas matas guairenhas"*, outros foram para o sul, junto com os padres, fundar os Sete Povos das Missões[17] (Mota 1994:70).

Neste período surgem os primeiros documentos que registram informações dispersas sobre os antepassados dos Kaingang. Eram identificados como grupos muito hostis ao contato. Nos séculos XVII e XVIII foram reconhecidos através de diversas denominações, dentre as quais: Gualachos, Guaianá, Guañanas, Goianás, Guaianas, Kamé, Coroado, Pé-largo, Dorins e Jac-fé. Ocupando os campos e matas do planalto meridional, os Kaingang rejeitaram a política de atração para as reduções e para os acampamentos militares. Na primeira metade do século XVIII as Guerras Guaraníticas puseram fim ao projeto Jesuíta. As disputas de fronteiras entre Portugal e Espanha, assim como a hostilidade dos Kaingang, fez com que a região dos planaltos no Sul, na direção da bacia do rio Paraná, permanecesse 'selvagem' e desnacionalizada até princípios do século XIX.

O eixo da colonização portuguesa sobre o território kaingang se desenvolveu a partir do Leste. No primeiro planalto, próximos ao litoral foi construída, em 1704, a Estrada Real, inicialmente formada pela ligação terrestre entre Nossa Senhora da Ponte de Sorocaba e Nossa Senhora da Luz dos Pinhais de Curitiba. Desde então, esta estrada vem sendo utilizada como rota comercial regular[18]. Entre 1728 e 1731 tal rota foi expandida até Viamão (atual estado do Rio Grande do Sul) formando o Caminho de

17 Os Sete Povos das Missões, instalado em 1682 no Noroeste do atual estado do Rio Grande do Sul, foi atacado e destruído por bandeirantes no ano de 1756. Período genericamente conhecido como as 'guerras guaraníticas'.

18 Embora não exista equivalência direta, é pertinente considerar que os caminhos das tropas corresponderiam às principais rodovias que atualmente ligam, pelo planalto, as regiões sul e Sudeste do Brasil (parte da BR 116 e da PR 151).

Tropas[19]. A partir da Estrada Real e do Caminho de Tropas foram abertos novos caminhos na direção do interior, acompanhando o curso dos principais rios. Pressionados pelo avanço dos tropeiros, parte dos Kaingang se deslocaram para o Oeste, deixando seus territórios nos Campos Gerais, nos Campos de Curitiba e nos Campos de Lages.

Este foi o contexto da conquista dos Campos de Guarapuava (o *Coranbang-Rê*[20]) que teve a finalidade de "*dilatar os Dominios de S.Mage. pelos sertões deste Brazil até o rio da prata - empregando, para isso os meios de ganhar-com industria o tempo perdido*" (FRANCO 1943:41). A descoberta destes Campos, no centro do atual estado do Paraná, ocorreu com as expedições do Tenente-Coronel Afonso Botelho, entre os anos de 1768 e 1774. A cartografia e a iconografia daquelas expedições apresentam uma riqueza de detalhes que revela o interesse dos colonizadores no controle sobre as terras e sobre os povos da região.

19 O caminho de Tropas era a ligação entre as cidades de Viamão (Rio Grande do Sul) e Sorocaba (São Paulo) utilizada, principalmente, para o transporte de gado e mercadorias, incluindo escravos. Ao longo deste caminho os acampamentos e pontos de parada dos tropeiros foram sendo transformados em fazendas e cidades que, ainda hoje, constituem pontos de referência na região Sul. Além da consolidação da rota comercial, os tropeiros estão na base do modo de vida muito valorizado regionalmente, associado ao trato com os animais, especialmente, o cavalo e a um determinado ethos que se aproxima das figuras do pioneiro, do bandoleiro e do mercador.

20 Conforme tradução de Borba (1908) *Coranbang-Rê* corresponde a 'campo da grande clareira'. Ver também Wiesemann, 2011.

Figura 2 Carta chorografica da expedição de Afonso Botelho - [1772] identificando os rios Iguaçú [Rio Grande], Rio D. Luíz (Ivaí) e Tibagy.

Fonte: Franco, 1943, Ed. Museu Paranaense, Curitiba

Carta Chorográfica identifica o trajeto[21] percorrido da Vila de Curitiba, passando pelas cabeceiras dos rios Iguaçu, Ivaí e Tibagi, até o Aldeamento do Gentio Xaclan[22]. Os registros das expedições não se limitaram às anotações e à cartografia. Quarenta desenhos, atribuídos a Joaquim José de Miranda, em guache e aquarela retrataram o encontro dos colonizadores com os indígenas. Um precioso acervo que apresenta, com inclinação naturalista, uma narrativa ilustrada do primeiro contato: retratos de homens e mulheres indígenas, das aldeias, da fauna, dos campos e rios, dos acampamentos militares, de homens de farda, armados, de religiosos e de conflitos.

21 Este trajeto corresponde, aproximadamente, ao traçado atual da rodovia BR 277.

22 O linguista Wilmar D'Angelis demonstra que a grafia "xaclan" corresponde à pronúncia *xokren*, indicando evidente proximidade com os atuais Xokleng, sem desfazer a pertinência da classificação como Jê do Sul (comunicação RAM 2007/UFRGS Porto Alegre).

Figura 3 Estampa 36: Conquista dos campos de Guarapuava (Amoroso et al., 2003)

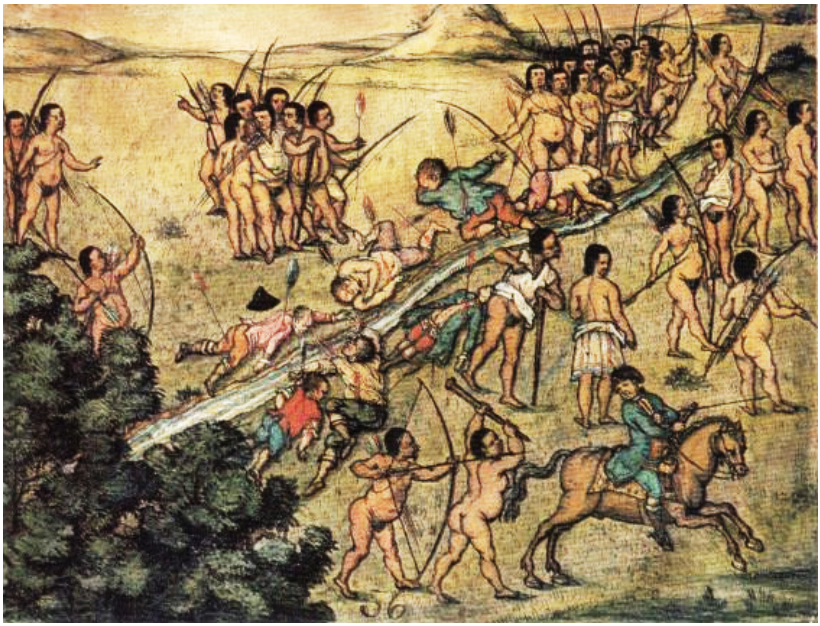


Figura 4 Estampa 38: Conquista dos campos de Guarapuava. (Amoroso et al., 2003)

As expedições de Afonso Botelho não garantiram a permanência dos colonizadores na região. As tropas foram expulsas pelos Kaingang[23]. Entretanto, o reconhecimento destes territórios foi decisivo para iniciativas coloniais subsequentes. Ao norte de Guarapuava, movimentos de expansão sobre os territórios Kaingang foram constantes. Desde a década de 1720 paulistas residentes nos campos de Curitiba pleiteavam terras nos campos à direita do rio Tibagi. A colonização dessa região, porém, ocorreu apenas a partir de 1780 através das ações de José Felix da Silva e o estabelecimento da fazenda Fortaleza, localizada na margem direita do rio Tibagi. Em 1820, o naturalista francês Saint-Hilaire, em visita à fazenda, assim descreve o contexto de conflitos no final do XVIII:

> Fortaleza era, na época de minha viagem, a fazenda que se achava mais profundamente incrustrada nas terras ocupadas pelos selvagens. Eles frequentemente causavam desordens, eram perseguidos, matava-se alguns homens, aprisionavam mulheres e crianças. Os negros de José Felix da Silva jamais iam trabalhar nas plantações sem estarem armados. Os índios vizinhos da Fortaleza pertenciam, como os de Jaguariaíba, à tribo dos Coroados. (Saint-Hilaire, 1995[1851]:60).

À época da visita, José Felix era dono da Fortaleza e de outras quatro áreas, que, segundo Saint-Hilaire, somavam, 80.000 alqueires (aproximadamente 200.000 hectares). Parte de sua riqueza foi obtida junto à Coroa Portuguesa em reconhecimento às conquistas territoriais frente aos selvagens. Em 1796 José Félix coordenou uma ação de vingança contra os Kaingang – a "chacina do Tibagi".

> "José Felix, junto com seus milicianos e escravos, perseguiu e massacrou índios selvagens, acabando por dizimar centenas de famílias cainguangues (...) relata-se que era tal a quantidade de sangue (...) que o riozinho próximo ficou tingido de vermelho, e passou a chamar-se Rio das Mortandades" (Coraiola 2003:28)

O local do massacre, denominado "Mortandade", nas imediações do rio Tibagi, é a atual sede das indústrias de celulose no município de Telêmaco Borba. Não deixa de ser tragicamente irônico que o local conhecido nos

23 A violência do encontro foi retratada em três telas. As estampas 36 e 38 apresentam indígenas disparando flechas contra soldados feridos e mortos. A estampa 39 não foi recuperada, mas sua legenda dizia*: "chegão os Camaradas mortos ao abarracamento conduzidos por outros em redes, e se sepultão todos em lugar onde se levantou uma cruz"*. (Aoki 2013:32)

séculos XVIII e XIX como "Mortandade" tenha sido rebatizado, em 1941, pela família proprietária das indústrias de celulose como "Harmonia".

No início do século XIX, quarenta anos após as expedições de Afonso Botelho aos Campos de Guarapuava, e em meio às chacinas que marcavam a abertura dos caminhos das tropas, a ocupação de colonos portugueses sobre territórios kaingang ganhou um impulso significativo: a vinda da Família Real para o Brasil. Em 1808, ano da sua chegada, Dom João VI editou a Carta Régia ordenando seus súditos.

> Sendo-me presente o quasi total abandono, em que se acham os campos geraes da Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que desaquam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguay, todos comprehendidos nos limites dessa Capitania e infestados pelos indios denominados Bugres, que matam cruelmente todos os fazendeiros e proprietários [...] debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos, e até mostrando a experiencia quanto inutil é o systema de guerra defensiva: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os effeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar ordenar-vos: Em primeiro logar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes barbaros Indios: que deveis organisar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles [...] O que assim tereis entendido e fareis executar como nesta vos ordeno.
> Escripta no Palacio do Rio de Janeiro em 5 de Novembro de 1808. PRINCIPE.

A '*suspensão dos efeitos de humanidade*' dos Kaingang e a ordem de '*considerar principiada a guerra contra estes bárbaros índios*' sintetizam a determinação com que a Coroa Portuguesa tratou a colonização da região. Os territórios kaingang, os planaltos e pinheiros, que haviam demarcado um campo de hostilidades às missões, bandeirantes e tropeiros, foi, por ato da Coroa, transformado em território de guerra para garantir a conquista e a colonização.

Em 1809 a expedição do Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo Portugal partiu de São Paulo rumo aos Campos de Guarapuava, onde seria instalado o Forte de Atalaya. Entre os mais de duzentos soldados da expedição (Mota 1994:128) estava o padre Chagas Limas. O *Capellão da expedição* se preocupou com a poligamia e com as beberagens dos indígenas. Suas impressões estão registradas nas *Memórias sobre o Descobrimento*

e Colonia de Guarapuava (1976 [1842]) onde discorre sobre as "hordas", "corporações", "tribos" e "Nações" de "Votorões", "Cayeres", "Camés", "Xokrens" e "Dorins"[24]. Seus comentários estão carregados de informações sobre os massacres e sobre a resistência dos indígenas que, em torno de seus chefes, ora se reuniam aos colonizadores e aceitavam a *catechese*, ora se recolhiam aos *Sertoens* e atacavam o Forte. Para Chagas Lima o mais importante e influente chefe era o indígena batizado com o nome de Antônio José Pahy. A *Memória* de Chagas Lima traz para os dias de hoje impressões sobre os antepassados dos Kaingang e sobre o poder que eles tinham sobre os campos e matas da região. A descrição das paisagens e dos caminhos por onde o padre viveu por mais de vinte anos é acompanhada de descrições *dos gentios*: seus nomes, jeitos e caráter. Chagas Lima *descobre* e descreve um território étnico.

No final da década de 1830, já consolidado o *Descobrimento e Colônia de Guarapuava*, houve nova expansão da colonização. Para o Norte e Oeste, por ordem do Barão de Antonina, foi aberto um caminho seguro na direção de Mato Grosso, através das vias naturais dos rios Tibagi, Paranapanema, Ivinhema e Brilhante. Em 1851, no sertão do Tibagi foi criada a Colônia Militar de Jataí e, em seguida, implantados os Aldeamentos São Pedro de Alcântara (1855)[25] e São Jerônimo (1859). Para o Barão de Antonina a relação entre a Colônia Militar e o Aldeamento pressupunha uma mútua cooperação, visando à segurança através da pacificação dos Kaingang que viviam nas matas da região[26].

A expansão para o Sul, a partir de 1840, também envolveu a criação de colônias militares, localizadas nas margens dos rios e nas proximidades de grupos kaingang[27]. Um dos seus objetivos foi dominar os caminhos para a região das Missões, para controlar as fronteiras e nacionalizar definitivamente os territórios meridionais. Os grupos kaingang de Guarapuava, serviram de guias, intérpretes e mediadores nos processos de colonização dos

24 A denominação Kaingang só foi empregada a partir do final do século XIX, com escritos de Telêmaco Borba (1882). Durante o século XIX e início do século XX, a denominação Coroado foi amplamente utilizada. O termo faz referência ao corte de cabelo em formato de coroa (Mabilde, 1983).

25 O aldeamento de São Pedro de Alcântara funcionou de 1855 até a morte de Frei Timótheo de Castellnovo. Telêmaco Borba o administrou entre 1863 e 1873. (Amoroso, 1998).

26 Em 1847, antes da criação da Colônia Militar, o Barão de Antonina trouxe dezenas de famílias Kaiowá dos rios Ivinhema e Iguatemi para o aldeamento, iniciando o estabelecimento dos Kaiowá na região. (Amoroso, 1998)

27 Colônia Militar do Chopim e Colônia Militar do Chapecó, respectivamente, próximas às atuais terras indígenas de Mangueirinha (PR) e Xapecó (SC).

Campos de Palmas e Campos de Nonoai[28]. Neste processo foram criados os primeiros aldeamentos para os Kaingang na província de São Pedro do Rio Grande: Nonoai (Campos de Nonoai), Guarita (Campo Novo) e Ligeiro (Campo do Meio). Em 1856 foram definidos os limites da terra dos índios em Nonoai, que totalizavam "*10 léguas em quadrado*" (Becker 1976:61) – o equivalente a 428 mil hectares, os primeiros números oficiais do processo de territorialização étnica kaingang.

Como parte do plano de colonização e nacionalização dos territórios no Sul do Brasil[29], na segunda metade do século XIX a política de terras do governo Imperial definiu oficialmente as primeiras áreas reservadas aos indígenas, todas reservadas aos Kaingang. Uma política de Estado destinada ao território étnico Kaingang. É importante destacar que neste período não houve uma política de reserva de terras para as outras etnias que, embora em menor número, também viviam no Sul do Brasil, como os outros grupos Jê do Sul (Xokleng, que atualmente vivem em Santa Catarina), os Guarani (que eram associados com as colônias espanholas e hoje vivem nos estados do Sul, Sudeste e Centro Oeste do Brasil e também nos países vizinhos Argentina, Paraguai e Bolívia), os Xetá (que foram definitivamente contatados apenas na década de 1950, no norte do Paraná) e os Charrua e Minuano (que estão associados à região do rio da Prata e ao sul do estado do Rio Grande do Sul). Para os Kaingang a política de reserva de terras no século XIX instituiu direitos ao mesmo tempo que e impôs severos limites às formas tradicionais de ocupação e circulação por seu território tradicional. Para o Estado tratava-se de liberar terras para a colonização. Este processo não foi chamado de *Guerra Justa* e não envolveu a *suspensão dos efeitos de humanidade*. O enquadramento legal e institucional foi a Lei de

28 O mais conhecido mediador foi o índio Vitorino Condá que, partindo de Guarapuava, foi contratado em 1847 pelo governo da província do Rio Grande do Sul para atuar no aldeamento dos Kaingang espalhados pelos Campos de Nonoai. Para tanto, *"além de alimentos e roupas oferecidos, ficou também acertado que lhe seria ajustada 'uma gratificação mensal de 50$000 reis logo que a Aldea reunisse 500 almas'"*(Relatório do presidente da Província em 05/10/1847 *apud* Laroque 2000:112). Condá integrou a '*Companhia dos Pedestres*' – uma força policial com prerrogativas de manter os índios dentro dos limites do aldeamento de Nonoai e *"fazendo-se-lhes [os índios] ver que aquela gente [os diretores do aldeamento] é para os proteger e ajudar, e ao mesmo tempo para os perseguir pelos matos, quando tentarem ausentar-se"*(Nonnenmacher 2000:20)

29 É relevante lembrar que as fronteiras entre Portugal e Espanha na América Platina foram demarcadas pelos Tratados de Madrid (1750) e Santo Ildefonso (1777) e que por imprecisão na cartografia, a definição da fronteira meridional foi definida por rios que não se encontram, a saber, os rios Iguaçu e Uruguai. Esta imprecisão está origem da disputa entre as metrópoles coloniais e, posteriormente, entre o Brasil e Argentina independentes. A solução para a "Questão de Palmas", como ficou conhecido o problema da fronteira Brasil-Argentina, foi determinada apenas em 1895.

Terras (1850) e o Regulamento das Missões[30] (1845), mecanismos do Estado nacional para implantar o controle sobre as comunidades indígenas, um objeto político-administrativo que sintetiza o conjunto terra-povo.

No Sul do Brasil a oficialização das áreas indígenas na segunda metade do século XIX é o marco da política de confinamento territorial. Para os Kaingang esse foi um período crítico de conflitos e guerras em todas as partes. Neste período muitos documentos históricos registram a atuação dos chefes kaingang, os *Pã'í Mág,* em suas negociações com os diferentes agentes coloniais (diretores dos índios, missionários, engenheiros e naturalistas)[31]. O poder de mediação destes *Pã'í Mág* na defesa dos territórios kaingang é interpretado com todas as ambiguidades da historiografia colonial. Como em outros cantos do Brasil, algumas lideranças indígenas foram classificadas como colaboradoras e aliadas, outras como arredias, hostis, brabas[32]. Em todos os casos, em todos os registros, as chefias kaingang aparecem no centro das disputas, das discussões e dos acordos sobre as terras reservadas. No século XIX, e ainda hoje, o fortalecimento do poder político é a resposta kaingang à política de confinamento territorial.

Confinamento: as delimitações e as reduções das áreas reservadas aos Kaingang

No início do século XX, nos primeiros anos da República, ainda antes da criação do Serviço de Proteção ao Índio[33], os governos estaduais do Paraná e Rio Grande do Sul expediram decretos regulamentando a reserva de terras para os indígenas[34]. No Paraná, entre os anos de 1900 e 1915, foram

30 O "Regulamento acerca das Missões de Catechese e Civilização dos Índios" (Decreto Nº. 426, de 24/07/1845), a principal legislação indigenista do século XIX, estabelece diretrizes, mais administrativas que políticas para o governo dos índios aldeados. (Carneiro da Cunha, 1992:138)

31 Sobre a atuação das lideranças Kaingang no século XIX merece destaque as pesquisas do historiador Luis Fernando da Silva Laroque, que identifica cada *Pã'í Mág*, seu território de atuação, suas alianças e conflitos a partir de fontes documentais dos governos dos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Para análise etnológica da organização política kaingang ver Fernandes 2003 e 2006.

32 Como analisa John Monteiro (1992), a classificação em aliados e arredios, mansos e brabos, Tupis e Tapuias, que acompanha os registros históricos, são empregadas na construção do discurso sobre a própria identidade nacional brasileira.

33 Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índios e Localização do Trabalhador Nacional (SPILTN), rebatizado em 1918 como Serviço de Proteção ao Índio (SPI), nomenclatura que perdurou até 1967, quando foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

34 Por limitações do presente artigo, não será analisada a presença dos Kaingang que vivem atualmente no estado de São Paulo, nas terras Vanuire e Icatu, junto aos indígenas Terena e

promulgados decretos reservando terrenos aos Kaingang nas regiões dos rios Ivaí, Chapecó[35], Iguaçu e Tibagi.

	Ano	Área	**Localização**
Decreto Nº 6	1900	Apucarana	Rio Tibagi
Decreto Nº 8	1901	Faxinal e Ivaí	Rio Ivaí
Decreto Nº 6	1901	Rio das Cobras	Iguaçu
Decreto Nº 7	1902	Xapecó	Rio Chapecó
Decreto Nº 64	1903	Mangueirinha	Rio Iguaçu
	1903	Mococa[36]	Rio Tibagi
Decreto SPI 8.941	1911	São Jerônimo	Rio Tibagi
Decreto Nº 591	1915	Queimadas	Rio Tibagi/Ivaí

Primeiros Decretos faziam referência direta aos caciques, aos limites territoriais, às terras devolutas e ao direito de terceiros:

> Ficam reservadas para estabelecimento de indigenas da tribu Coroados, sob o mando de *Paulino Arak-xó* e Pedro dos Santos e de outra tribus, as *terras devolutas* sitas entre o rio do Peixe, ou Ubásinho, desde a sua cabeceira até a sua fóz no rio Ivahy, este rio até a fóz do ribeirão do Jacaré, este á sua cabeceira e o cume da serra da Apucarana no municipio de Guarapuava. (Decreto nº 8 09/09/1901). [Atuais Terras Indígenas Faxinal e Ivaí]. *Grifo nosso*.

> Fica reservado para o estabelecimento da tribo de indígenas coroados ao mando do *cacique Vaincrê*, salvo *direito de terceiros*, uma área de terras compreendidas nos limites seguintes: a partir do rio Chapecó, pela estrada que segue para o sul, até o passo do rio Chapecozinho, e por estes dois rios até onde eles fazem barra." (Decreto n.7 de 18/06/1902) [Atuais Terras Indígenas Xapecó e Toldo Imbu]. *Grifo nosso*.

Krenak. Nestes casos são processo equivalentes que também envolvem a atuação institucional do SPI no contexto regional do interior do estado de São Paulo.

35 Até o ano de 1916 o território do atual estado do Paraná incluía a faixa Oeste do estado de Santa Catarina, região onde estão localizadas as terras indígenas. A disputa pelo controle destas terras foi uma das razões do conflito conhecido como Guerra do Contestado entre os anos de 1912 e 1916.

36 A terra indígena de Mococa não foi objeto de decreto estadual. Neste caso, a regularização foi efetivada através da titulação em nome do Capitão Timóteo, chefe das tribos dos Coroados (Mota & Novak. 2013:98).

> Ficam reservadas para o estabelecimento de tribos indígenas as terras ocupadas pelos cabildas do *cacique Cretãn* com as seguintes divisas: a partir da cabeceira do Ribeirão Lageado Grande à cabeceira do Ribeirão Palmeirinha e por estes dous rios abaixo até o Iguassú que será a divisa norte respeitados os direitos de terceiros (Decreto nº 64 de 02 de março de 1903). [Atual Terra Indígena de Mangueirinha]. *Grifo nosso*.

Com estes decretos o Estado reconheceu direitos territoriais explicitamente relacionados aos caciques. A atuação destas lideranças merece destaque, não apenas por que estiveram na frente das guerras e negociações, mas também, por que entre os Kaingang existe uma associação de longa duração entre determinados sobrenomes e determinadas terras: os Cretã em Mangueirinha; os Vegmo e Ferreira em Queimadas; os Cândido em São Jerônimo; os Pereira em Mococa; os Viri e Mendes em Palmas, os Braga em Ligeiro. Uma versão Kaingang que, em tensão com as determinações do poder tutelar do Estado, impõe uma definição culturalmente específica para o conjunto terra-povo que está no centro do processo de territorialização. Os sobrenomes kaingang ainda hoje se impõem. São parte de seus critérios de pertencimento territorial e legitimidade política.

A recorrência de sobrenomes associados a determinadas terras remete a uma sugestão de Curt Nimuendaju sobre a classe de lideranças *paí*:

> Eu encontrei nos Kaingang, no rio Ivaí, uma instituição comparável aos *hamrén* dos índios Canela. Entre estes índios existem pelo menos três classes: pái, votóro e péniye. A primeira, de status mais elevado, compreende os chefes. Esta categoria goza de prerrogativas cerimoniais (...) sendo considerada como especialmente sensível a poderes nocivos. Por esta razão, o chefe Vegmo' me disse que ao seu filho que, era naturalmente fraco, ele concedeu um nome pényie e não um nome paí (Nimuendaju 1946:98 Tradução dos autores)[37]

Muitas terras indígenas kaingang contemporâneas se originaram por iniciativas destas lideranças, que além de figurar no texto dos decretos, representavam perante o Estado a honra dos antepassados. Esta foi a ex-

37 *Outside the Canella I have encountered nothing at all suggestive of this hamrén institution except among the Kaingang in the Rio Ivahy district (state of Parana). Here there are at least three classes (p. 82 f) paí, votóro, and pénye, the first ranking highest (cf. Guarani : paí, a person of prestige) and comprising the chiefs. It enjoys ceremonial prerogatives, such as sitting on a white caraguata blanket; and is credited with peculiar sensitiveness to noxious influences. For that reason, the chief Vegmo' told me, he had bestowed on his naturally feeble son a pénye rather than a paí name* (Nimuendaju 1946:98)

pressão utilizada pelo cacique de Mangueirinha Ângelo Cretã, quando em 1975 explicou para a antropóloga Maria Lígia Moura Pires sobre a origem do direito à terra. Diz ele: *Então essa terra é comprada. O governo não deu pra nós. Naquelas épocas, os meus avôs ganharam isso com honra. Isso não foi dado de presente, não. Isso aqui os meus avôs derramaram suor e sofreram para ganhar isto.* (Castro 2011:51). São, de fato, comuns entre os Kaingang as narrativas indígenas que atestam que as atuais Terras Indígenas não foram "doadas" ou "reconhecidas", mas sim "compradas" do governo.

Capitão Ozório, sobre a expedição de uma comitiva do SPILTN, em 1910, por aldeias na região do Tibagi (Mota, 2014) deixa claro que, mesmo sendo representante de um órgão recém-criado, ele foi pressionado pelas lideranças kaingang para assumir responsabilidades diante das invasões das terras indígenas. Ozório registrou a fala dura dos líderes kaingang contra o esbulho de terras. Quatro anos após sua primeira passagem pelas aldeias de Faxinalzinho e Faxinal do Cambará o governo do Estado do Paraná emitiu o Decreto 59, de 1915, "*que reserva uma área de terras ao estabelecimento dos índios kaingang*". Este decreto corresponde à origem da atual Terra Indígena Queimadas.

Com os decretos dos governos estaduais, as terras do planalto meridional passaram a ser cartografadas a serviço do ordenamento territorial do Estado. A paisagem cultural kaingang, seus, rios, campos, cumes e matas foi irremediavelmente afetada pela colonização. As referências às terras devolutas confirmam que, para o Estado, não se tratava de um território étnico, ou de uma paisagem cultural a ser protegida, mas de áreas desocupadas a serem colonizadas. O vazio demográfico e o nomadismo dos indígenas foram, e ainda são, teses que, embora notoriamente falsas, são fortemente defendidas pela política fundiária no Sul do Brasil.

O direito de terceiros, que fazia referência à Lei de Terras (1850), também foi invocado para reduzir as dimensões das terras reservadas aos Kaingang. No caso das terras para os indígenas *a mando do cacique Vainkre*, a atual Terra Indígena Xapecó, o Decreto Nº 07, de 1902, reservou mais de cinquenta mil hectares delimitados pelo curso dos rios Chapecó, Chapecozinho e pelo traçado da linha telegráfica. Entretanto, nos anos seguintes, com o recurso ao direito de terceiros, estes limites foram alterados, reduzindo as dimensões da área para, aproximadamente 14 mil hectares[38].

38 Precisamente, restaram 13.772 hectares, conforme pesquisa de Almeida (2015) que localizou o documento "Terreno Reservado para os Índios, no município de Chapecó, Estado de Santa Catarina, Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, Serviço de Proteção aos Índios em 1934, Microfilme 379. Fundo SPI, Museu do Índio/FUNAI, Rio de Janeiro. Acervo LA".

Com as terras oficialmente reconhecidas teve início o processo de controle sistemático sobre a política kaingang. Através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), por meio da 7ª Inspetoria Regional, instalada em Curitiba, e da atuação dos *Delegados de* Índios foi estruturado o poder tutelar do Estado. Política e administrativamente, como definido por Antônio Carlos de Souza Lima, o SPI implantou *Um Grande Cerco de Paz*[39]. Em nome da proteção aos índios e visando a transformação dos Kaingang em trabalhadores nacionais, o poder tutelar foi exercido através da concentração em aldeias e povoações, do enfraquecimento do poder político dos *Pã'í Mág*, do controle sobre o trabalho e economia das famílias e da proibição e perseguição das práticas rituais e religiosas[40].

A política tutelar de pacificação, como em outros contextos no Brasil, afetou profundamente os Kaingang, seus resultados estão nos registros históricos dos governos estaduais, nos relatórios do SPI e também nas etnografias da época. Antropólogos como Herbert Baldus e Lévi-Strauss estiveram entre os Kaingang no Paraná nos anos 1930 e descreveram as condições críticas em viviam estas comunidades.

Baldus, que em 1933 esteve entre os Kaingang de Palmas, no Sudoeste do Paraná, onde analisou o culto aos mortos e registrou, com espanto, os efeitos que a crise mundial de 1929 produziu sobre a economia indígena:

> "(...) os Kaingang de Palmas ganhavam a maior parte do sustento colhendo erva-mate. Agora, da sua região não se exporta mais o mate. Surpreende, de modo singular, ouvir-se da boca dos índios a palavra *crise*" (Baldus 1937[1979]:15).

Lévi-Strauss esteve no Norte do Paraná em 1935. Era o início da colonização da região que hoje é um dos mais importantes centros do agronegócio no Brasil. As impressões do antropólogo, publicadas em *Tristes Tró-*

39 Até hoje os nomes dos delegados dos índios são conhecidos dos Kaingang no Paraná. Há razões para acreditar que tenham sido pessoas muito presentes na vida dos indígenas. Para compreender esta aproximação, é interessante prestar atenção à análise da burocracia indigenista elaborada por Souza Lima, para quem a posição de delegado era uma "espécie de título de caráter administrativo que investia um indivíduo não remunerado de poder para agir a mando do Serviço onde este não obtinha recursos para atuar" (Souza Lima, 1992:164).

40 Como analisado por muitos pesquisadores, os xamãs e curadores kaingang, chamados de *kuiã*, foram duramente perseguidos na medida em que avançava a implantação do sistema do SPI. Muitos tiveram suas casas queimadas e foram expulsos de suas terras. Conforme a antropóloga Kimiye Tommasino "os kuiã eram amarrados no tronco e eram castigados fisicamente, ou 'surrados', como costumam dizer" (Tommasino, 1995:168).

picos, não poupam críticas à "efêmera experiência de civilização" imposta aos indígenas pelo projeto de integração à "vida moderna".

> Houve no lugarejo de São Jerônimo, que me servia de base, uma serralharia, uma serraria, uma escola, uma farmácia. O posto recebia instrumentos regularmente: machados, facas, pregos; distribuíam-se roupas e cobertas. Vinte anos depois, essas tentativas estavam abandonadas. Entregando os índios a sua própria sorte, o Serviço de Proteção demonstrava a indiferença de que se tornara objeto por parte dos poderes públicos (readquiriu ele, depois, uma certa autoridade). (Lévi-Strauss, 1957, p. 159).

Seus comentários incluem ainda, uma triste constatação sobre o território e a população:

> A reserva de São Jerônimo se estende por 100.000 hectares mais ou menos, habitados por 450 indígenas agrupados em 5 ou 6 lugarejos. Antes de partir, as estatísticas de posto me haviam permitido medir a destruição causada pela malária, pela tuberculose e pelo alcoolismo. Há dez anos o total de nascimentos não ultrapassava 170, ao passo que somente a mortalidade infantil atingia a 140 indivíduos. (Lévi-Strauss, 1957, p. 163).

As palavras de Lévi-Strauss e Baldus apresentam uma ideia geral dos resultados do confinamento territorial e da "pacificação" política e administrativa construída em torno do poder tutelar do Estado. Neste contexto as áreas indígenas oficialmente demarcadas foram oficialmente reduzidas.

Na década de 1940, a redução das áreas indígenas foi parte da política estadual e federal. Em 1945, através do Decreto nº 7.692, o governo do presidente Getúlio Vargas iniciou um processo drástico de redução das áreas reservadas aos Kaingang na bacia do Tibagi. A reserva de São Jerônimo passou de 34.000 para 5.000 hectares, sendo desmembrada em duas áreas distintas, as atuais Terra Indígena São Jerônimo e Terra Indígena Barão de Antonina. Em 1949, o governo estadual de Moysés Lupion firmou um acordo com o governo federal objetivando regularizar todas as áreas indígenas no Paraná. A antropóloga Kimiye Tommasino (2002) demonstra que, com base no argumento da necessidade de viabilizar terras para colonização, os índios perderam em média de 90% de suas terras. A área de Apucarana passou de 54.000 para 6.300 hectares e área de Queimadas, passou de 26.000 para 1.700 ha (mais tarde ampliada para os atuais 3.771 ha). Os critérios que fundamentaram esta redução oficial explicitam-se no texto do Acordo de 1949:

> [...] tendo em vista a população indígena atualmente existente em cada um dêsses Postos e adotando-se como critério básico para as respectivas extensões a área de 100 (cem) hectares por família indígena de 5 (cinco) pessoas e mais 500 (quinhentos) hectares para localização do Pôsto Indígena e suas dependências, será feita pelo Estado do Paraná a cessão definitiva, para plena propriedade tribal, das seguintes áreas compreendidas nos limites das atuais reservas: 6.300 (seis mil e trezentos) hectares na região de Apucarana; 1.700 (mil e setecentos) hectares na região de Queimadas; 7.200 (sete mil e duzentos) hectares na região de Ivaí, 2.000 (dois mil) hectares na região de Faxinal; 3.870 (três mil oitocentos e setenta) hectares na região do Rio das Cobras e 2.560 (dois mil quinhentos e sessenta) hectares na região de Mangueirinha. (Novak, 2014:1750)

O Acordo de 1949 confirmou o projeto colonial de concentração populacional e restrição territorial dos indígenas do Paraná. Vivendo em extensões reduzidas de seus territórios, os Kaingang seguiram enfrentando as imposições dramáticas do indigenismo oficial. Em todas as terras foram instalados os Postos Indígenas do SPI. A partir da concentração nas "Aldeias da Sede" ou "Aldeias do Posto" foi consolidado o processo "institucionalização da dependência" (Tommasino, 2002). Com as áreas reduzidas e os indígenas concentrados ao redor do "Posto", as chefias Kaingang, os *Pã'í Mág*, foram submetidas a autoridade do "Chefe do Posto". Neste período, a mais importante posição política dos Kaingang, passou a negociar e ser controlada pela menor das autoridades do SPI. Tratava-se, como analisou João Pacheco de Oliveira (1988) para o contexto etnográfico Ticuna, do desequilíbrio na dinâmica das relações entre a política indígena e a política indigenista.

Com o controle sobre a política kaingang o *Fág*, a *araucária angustifólia*, foi definitivamente transformada em *Pinheiro do Paraná* nas serrarias instaladas pelo SPI. Na memória dos Kaingang o tempo do SPI é o tempo do *Panelão*, quando os indígenas trabalhavam em lavouras coletivas administradas pelo Chefe do Posto e nos dias de trabalho só recebiam comida servida no *Panelão*. Os episódios desta cruel exploração vivem na memória de muitos, como Dona Jurema da TI Mangueirinha:

> Eu lembro, também trabalhei, sofri bastante. Nós não tinha nem roupa, eu ia só com uma roupa trabalhar, e com aquela mesma eu saia para algum lugar que eu quisesse ir. Só trabalhando pro tenente, carpindo de enxadinha. Nós não tinha nem mais roupa. Carpindo, plantando arroz, limpando arroz, não tinha descanso. (...) Nós carpimos seis alqueires para

> plantar arroz, não tinha descanso. O panelão nos comia só quirerinha de milho, às vezes com banha e às vezes sem banha, nós tinha que comer nós estava trabalhando. Os que mandavam em nós não existem mais, era o finado Marcelino Oliveira, e o finado José Hiláudio, o dito Jeca. Eles eram os mandão que mandava em nós. Esses aí Deus o livre, nós não podia parar um minuto sequer, não podia descansar. (...) A gente que era mais fraquinho os mandão gritavam com nós, e a gente obedecia. O meu pai José Ferreira, ele estava doente tinha uma tosse e também ia trabalhar, ele era doente e ia trabalhar doente[41]. (Castro, 2011:44)

No Rio Grande do Sul as terras indígenas também foram objeto de ação do governo estadual antes da criação do SPI. Em 1909 o responsável pela Diretoria de Terras e Colonização criou o Serviço de Proteção Fraternal aos Índios do Rio Grande do Sul[42]. Com a *Proteção Fraternal* vinculada à *Secretaria de Negócios das Obras Públicas* o governo estadual, entre 1911 e 1918, demarcou onze áreas para os Kaingang, onze *Toldos*[43]: Inhacorá, Guarita, Nonoai, Serrinha, Votouro, Erechim Ventarra, Lagoão, Ligeiro[44], Carretero, Fachinal e Caseros. Estes *toldos* estavam localizados na região Norte do estado, na bacia do rio Uruguai. As demarcações foram parte da política fundiária do órgão responsável pela demarcação dos lotes, vilas e infraestrutura rural, voltados para a população de agricultores imigrantes. O confinamento territorial dos Kaingang foi, portanto, uma parte integrante da política de Estado.

As demarcações no Rio Grande do Sul não fizeram referência direta aos caciques ou autoridades indígenas como no Paraná. Mas as lideranças kaingang frequentavam a capital do estado no início do século, onde eram recebidos em audiências com as autoridades para "*reclamar contra as perseguições de que são vítimas constantemente por parte de intrusos, pretendendo desalojá-los de suas terras*" (Bringmann, 2015:78). As reclamações não mudaram a direção da política de confinamento étnico, como deixa claro o texto do relatório do Secretário da Diretoria de Terras (1929):

---

41 Entrevista concedida ao antropólogo Paulo Afonso de Souza Castro em 2011 (Castro, 2011).

42 A concepção de proteção *fraternal* aos indígenas estava alinhada com o positivismo do governo do Partido Republicano Riograndense e com a perspectiva da integração para o trabalho defendida pelo SPILTN.

43 *Toldo*: termo genérico, originado da língua espanhola (*tolderia*), amplamente utilizado no Rio Grande do Sul no século XIX e início do século XX para se referir aos acampamentos indígenas.

44 A TI Ligeiro foi a única área no RS reservada por ação do SPI.

> Nômade por índole e instavel por natureza não é do feitio do selvícola colonizar suas terras como o faz o immigrante e muito menos vae nos seus moldes prover-se de roupa e alimentação. Nas reservas em terras devolutas que ficaram respeitadas para a exclusiva utilisação dos índios, estão formados vários toldos em S. Rosa, Palmeira, Erechim e Lagôa Vermelha; nelles mantem o governo do Estado guardas que devem attender a todas as suas precisões; não obstante são frequentes as sortidas de bandos inteiros que demandam às sedes das Commissões a procura de vestuario, cobertas, alimentos e ferramenta. Dentro dos recursos orçamentarios votados annualmente, tem sido feita a respectiva assistencia, mas apparentemente ha falta de melhor fiscalisação e mesmo de uma certa catechese, que tenha por objectivo, pelo menos, evitar que esses remanescentes das raças originarias do Estado se dizimem pelas molestias e pela alcoolatria. Reduzidos como vão ficando de anno para anno os toldos, está indicando sua reunião em um ou dois em cada Commissão, onde toda a assistencia material, moral e social melhor se faria.(Bringmann, 2015: 89)

Além da política de confinamento, os territórios kaingang no Norte do estado foram pressionados pelas disputas políticas da década de 1920. Como registrado no relatório do Serviço de Proteção Fraternal de 1925: "*os últimos movimentos sediciosos, de 1923 e 1924, muito perturbaram também esse serviço, pois se acham os toldos dos nossos Indígenas situados na zona norte, que foi das mais assoladas pelas tristes consequências do espírito de desordem*" (Fernandes, 2005:38). Muitos Kaingang relacionam a perda de suas terras com estes eventos.

> *Foram expulsos na revolta dos Chimangos e os Maragatos. Falaram para o finado avô para eles se retirar, por que eles iam se encontrar pra guerra. Ofereceram charque pros índios se retirar. Uma turma foi para o Lajeado. Uma turma foi para o Tico-tico. Enquanto isso, os fóg (brancos) pobre se aproveitaram e entraram aqui. Eles também não tinham nada.* [TI Votouro][45]

Em 1941 foi extinto o Serviço de Proteção Fraternal e a administração das áreas reservadas aos indígenas passou ao controle do SPI. Como no Acordo entre SPI e o Governo no Paraná, em 1949, o governo do Rio Grande do Sul reduziu as terras reservadas aos indígenas destinando áreas

45 Narrativas de indígenas entrevistados e publicadas nos estudos de identificação territorial da Terra Indígena Votouro-Kandoia (Fernandes, 2005).

para a criação de reservas florestais[46]. No início dos anos 1960, as áreas reservadas aos Kaingang foram, mais uma vez, profundamente afetadas pela política fundiária estadual através da, popularmente conhecida, *Reforma Agrária do Brizola*. Todas as áreas oficialmente reservadas aos indígenas pelo Estado entre 1911 e 1918 foram afetadas por este processo. Algumas foram completamente loteadas e desapareceram do ordenamento territorial do Rio Grande do Sul e do SPI (é o caso das atuais Terras Indígenas de Ventarra, Serrinha e Monte Caseros). Outras foram drasticamente reduzidas, ficando suas populações concentradas nas aldeias ao redor dos postos indígenas. Sobre o que restou das terras reservadas, o indigenismo do SPI se encarregou de implantar serrarias e de controlar o trabalho e a produção dos Kaingang através do sistema do *Panelão*. Os relatos sobre aqueles tempos estão nas memórias e narrativas dos indígenas e também ocupam parte importante das pesquisas e etnografias.

> Na aldeia Kaingang de Inhacorá (RS) os mais velhos relatam que um dos índios, vestido com farda do exército e sobre um jipe camuflado, vigiava os trabalhadores indígenas, armado de espingarda. Plantavam principalmente trigo, que era semeado e colhido a mão, mas também milho e feijão. Tinham hora para começar o trabalho e hora para acabar. E, na hora do almoço, tinham que entrar numa fila para ganhar uma porção de comida à base de feijão e farinha. Carne era servida uma vez na semana, em quantidade insuficiente. (Veiga, 2006:5)

Em Santa Catarina a única área reservada aos Kaingang, no início do século XX, foi a atual Terra Indígena de Xapecó. Tendo seus limites reduzidos em nome do *direito de terceiros*, esses Kaingang enfrentaram as mesmas violências impostas nos estados vizinhos. Em 1941, o Serviço de Proteção ao Índio criou o Posto Indígena Xapecó. Como parte da política de concentração territorial, em 1948 os Kaingang que viviam no Toldo Imbu foram retirados à força de suas casas e levados para o Posto Indígenas de Xapecó. A presença e atuação do Posto Indígena Xapecó provocou mudanças que afetaram a organização social e a inserção dos Kaingang no contexto regional. O antropólogo Sílvio Coelho dos Santos assim descreveu o período que se seguiu à instalação do Posto Indígena:

> (...) alguns anos depois da instalação o Posto Indígena já caminhava para uma organização de empresa, explorando os ervais da reserva e realizando

46 O Decreto nº 658 de 10/03/1949 destinou vinte e seis mil (26.000) hectares para a criação de reservas florestais nas terras dos Toldos Nonoai e Serrinha.

> anualmente uma roça. (...) O posto estava engajado numa economia de mercado, especialmente o cultivo de trigo e de milho (...) o benefício que os índios recebiam, entretanto, era mínimo e na maioria das ocasiões não era por eles solicitado ou aproveitado, pois eles praticavam uma escassa atividade agrícola própria (...) Desde 1948 começaram a se localizar na reserva vários colonos, especialmente italianos (...) Os indígenas cediam aos colonos locais as terras que tradicionalmente ocupavam (...) A presença dos colonos arrendatários na área, criou novas oportunidades de aproveitamento da mão-de-obra indígena (...) Ainda na sua 'situação de empresa', o Posto Indígena dedicou-se à exploração dos recursos florestais da área indígena, particularmente os pinheiros. O Posto chegou a instalar uma serraria própria (...) A devastação que ocorreu nas reservas florestais da área indígena foi praticamente total. As empresas madeireiras da região, que há muito vinham se ressentindo do escasseamento da matéria-prima, passaram a trabalhar 24 horas por dia. Sessenta mil pinheiros, aproximadamente, foram derrubados na reserva indígena. (Santos, 1970:63-66)

O olhar antropológico, minucioso e abrangente, deste pesquisador que é uma das referências mais importantes para os estudos dos índios do sul do Brasil, não deixa dúvidas de que naqueles anos o projeto de confinamento alcançou seu ponto mais dramático. Todos os relatos indígenas sobre este período atestam que esta população foi subordinada a um estado de escravidão, no qual trabalhavam na agricultura e extração de madeira daquelas que seriam suas próprias terras, em troca de alimentos e roupas: o "*sistema do panelão*"[47]. Consoante à política da *Renda Indígena*[48], os funcionários do SPI autorizavam e, algumas vezes, incentivavam a extração de madeira por particulares e introduziram contratos de arrendamento. A exploração econômica dos recursos naturais e da força de trabalho das famílias indígenas, administradas por representantes do órgão indigenista à custa de castigos físicos e ameaças, degradaram drasticamente a qualidade das terras no interior das áreas indígenas ao mesmo tempo em que viabilizaram/institucionalizaram a ocupação e loteamento de partes significati-

47 Sobre o sistema do panelão e a exploração econômica das terras indígenas é relevante consultar os estudos recentes realizados pelos pesquisadores do Laboratório de História Indígena (PPGH/UFSC), coordenado pela professora Ana Lucia Nötzold. Dentre outras importantes contribuições, estes estudos têm revelado que, no acervo do Museu do Índio, estão arquivados recebidos e contratos do SPI que oficializavam a prática dos arrendamentos e venda de madeira nas terras Kaingang.

48 O eixo da política do SPI nos anos 1950 e 1960 enfocava, sobretudo, "(...)a busca da crescente extração de renda indígena, *i.e*, recursos gerados a partir do patrimônio indígena cujo controle centralizado a direção do SPI procuraria ampliar (Souza Lima, 1995:293)

vas das terras oficialmente reservadas aos Kaingang. Os Kaingang estavam confinados ao redor dos postos indígenas.

Retomadas: a limpeza das terras indígenas

Em meados da década de 1970 os Kaingang iniciaram o processo de retomada de suas terras. Esta é uma fase extremamente complexa do processo de territorialização étnica no Sul do Brasil. De um lado estava em curso a reestruturação do indigenismo oficial no cenário do projeto modernizador e internacionalizante do governo militar. De outro, surgiam episódios de insubordinação do enfraquecido poder político kaingang associado às mobilizações do movimento social.

Burocraticamente ineficiente, do ponto de vista da renda indígena, o SPI, desde os anos 1950, era alvo de denúncias de corrupção e desvio de recursos. Em nome da apuração de irregularidades, nos primeiros anos da ditadura militar, foi instaurada pelo Ministério do Interior (portaria 239/1967) a Comissão de Investigação do SPI. Apenas recentemente os resultados desta Comissão têm sido analisados em profundidade[49], documentando a crueldade dos agentes do SPI. Com relação aos Kaingang a Comissão identificou as seguintes violações de direitos praticadas pelos Postos Indígenas: espancamento, tortura, cárcere privado, trabalho escravo, exploração ilegal de madeira, arrendamento de terras e desvio de recursos[50]. Apesar do trabalho da Comissão, no contexto da época a extinção do SPI não foi tratada como uma consequência da Investigação. Foi percebida como uma exigência da burocracia estatal que, em face ao contexto internacional, visava a modernização da relação do Estado brasileiro com os povos indígenas que, em 1973, envolveu também a promulgação do Estatuto do Índio, a Lei 6001[51].

---

49 Esta comissão foi comandada pelo Procurador da República Jáder Figueiredo Correia, produzindo o Relatório Figueiredo que apenas recentemente passou a ser analisado no âmbito da Comissão Nacional da Verdade, criada 2011. À exceção fica por conta do estudo intitulado "Vítimas do Milagre", do antropólogo Shelton Davis que, em 1978, evoca o Relatório Figueiredo Importante em suas análises sobre as relações entre desenvolvimento, modernização do Estado e o indigenismo no Brasil. (Azola 2017).

50 As análises sobre os relatórios desta Comissão são ainda muito recentes mas já apresentam resultados estarrecedores, como demonstram os dados e análises publicados na monografia de Fabiano Azola (2017), intitulada o Relatório Figueiredo e os Índios no Sul do Brasil.

51 A extinção do Serviço e o surgimento da Funai, em 1967, ainda que atendendo também a uma necessidade de conferir, no plano internacional, visibilidade positiva aos aparelhos de poder estatizados no país – fruto da importância do financiamento externo para as transformações que se queria implementar -, devem ser entendidas como dentro de um movimento mais geral de redefinição da burocracia de Estado. (Souza Lima, 1995: 298).

Em paralelo à reestruturação do indigenismo oficial, surgiram no Brasil movimentos sociais de defesa dos povos indígenas. Organizações, a princípio ligados à Igreja Católica, como a OPAN[52] (Operação Anchieta), criada em 1969, e CIMI[53] (Conselho Indigenista Missionário), criado em 1972, iniciaram suas atuações diretamente junto às comunidades indígenas. Alinhados com os termos da Declaração de Barbados 1971[54], a pauta dos movimentos sociais era, e ainda é, a auto-determinação dos povos indígenas. Para tanto, os movimentos sociais realizaram várias assembleias de lideranças indígenas, em todo o país, buscando também a aproximação com setores políticos e universidades. No Sul do Brasil, após as assembleias indígenas, foi realizada, em 1977, na capital do Estado do Rio Grande do Sul, na Assembleia Legislativa Estadual o Seminário "O Índio Sobrevivente do Sul". Como analisou o antropólogo Silvio Coelho dos Santos:

> "Foi a primeira vez que, durante o regime militar, um número expressivo de antropólogos, advogados, religiosos, indigenistas e lideranças indígenas e civis se reuniram para explicitar e defender os direitos dos povos minoritários. Desse seminário resultou a fundação da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI) [e] as Pró-Índio de São Paulo e do Rio de Janeiro (Santos 2005:73)

Enquanto o movimento social recrutava intelectuais e políticos em favor do "Índio Sobrevivente do Sul" os Kaingang, reagindo à situação de penúria e exploração no interior de suas terras, iniciaram seus levantes. As assembleias de lideranças e as mobilizações indigenistas transformaram as reivindicações locais no mais importante ciclo de luta por direitos territoriais no Sul do Brasil. O marco inicial deste processo foi a expulsão de três mil agricultores da Reserva Indígena de Nonoai, no Rio Grande do Sul. Como contam os Kaingang, num período de cinco dias os índios de Nonoai, com o apoio dos *parentes* de outras terras, queimaram as escolas rurais e, armados com porretes, arcos e flechas e algumas armas de fogo, expulsaram os agricultores que ocupavam suas terras[55]. Com as retomadas

52 Atualmente intitulada Operação Amazônia Nativa

53 Vinculado à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)

54 A Declaração de Barbados foi assinada por antropólogos de países latino americanos governados por ditaduras militares. Os termos desta Declaração destacam as responsabilidades do Estado, das missões religiosas e da antropologia em favor da autodeterminação dos povos indígenas. O único brasileiro a assinar esta declaração foi Darcy Ribeiro.

55 Existe uma conexão ainda pouco estudada entre a retomada da Terra Indígena Nonoai e o surgimento do Movimento Sem Terra. Sob orientação do professor Silvio Coelho dos Santos, Serrano (1994) redigiu sua monografia de conclusão do curso sobre o tema. Segundo o autor

de suas terras os Kaingang reabilitaram o poder de seus *Pã'í Mág*, suas lideranças políticas, seus caciques. O fortalecimento do poder político foi, mais uma vez, a resposta kaingang à política de confinamento territorial. O movimento social, sem dúvida, teve um papel fundamental, mas o protagonismo das retomadas foi, definitivamente, dos Kaingang. Nas palavras do cacique de Nonoai, Nelson Xangrê, "*São pessoas que ensinaram muito os líderes de 1978. Mas sempre tive o meu pensamento de como conduzir a luta. Eles não fizeram a guerra, fomos nós*".[56]

Figura 5 – Foto de Assis Hoffman, 1978.

Fonte: Instituto Socioambiental, identificada como um dos momentos da retomada de Nonoai.

os colonos expulsos "inauguraram a luta dos Sem-Terra no Rio Grande do Sul. Acampados junto à A.I. Nonoai, no local que se tornou conhecido como 'Encruzilhada Natalino', passaram por um processo de conscientização política, reconhecendo-se também como vítimas de um sistema perverso de política fundiária. Alguns foram reassentados no Rio Grande do Sul, outros no Mato Grosso e poucos na Amazônia em fracassados projetos de Agro-Vilas. Os que permaneceram na Encruzilhada Natalino, cinco anos mais tarde ocuparam a Fazenda Anoni, numa ação paradigmática do Movimento Sem-Terra" (SERRANO 1994:50)

56 Entrevista ao jornal Zero Hora (Porto Alegre) em 20/08/2008 *apud* CASTRO 2011:122.

Neste contexto as falas das lideranças kaingang são impressionantes. Em 1979 o documentário "Terra de Índios", de Zelito Vianna, registrou a determinação com que os indígenas trataram o movimento das retomadas. O depoimento de Ângelo Cretã, cacique de Mangueirinha na época, enfatiza que os Kaingang estavam unidos e decididos a recuperarem suas terras.

> Como nós começamos aquilo ali e vencemos, fomos até o fim, por que não há de limpar as outras áreas? Fomos lá pro Nelson [Xangrê] ajudar ele tirar aqueles intrusos de lá. É pesada a situação lá, mas se nós ganhamos aquela de Rio das Cobras, ganhamos essa aqui [em Mangueirinha], e aquelas de Chapecó e Nonoai. Nem que morra alguém, mas sobra muita gente. Vamos larga-lhe o pau e limpar as terras indígenas. (Ângelo Cretã *apud* Castro 2011:112)

No mesmo documentário, o depoimento de Nelson Xangrê, cacique que comandou a retirada dos colonos em Nonoai, confirma a intensidade deste primeiro grande movimento das retomadas:

> O negócio é se quisermos resolver o caso dos brancos, é pegar, fazer um grupo e tirar os brancos da área. Expulsar eles para fora da área (...). O maior problema que nós temos é o invasor, o pessoal está preocupado, primeiro foi o SPI que arrendou nossas terras e atrás disso veio invasão. (...) Os índios nunca tinham armas de fogo e os brancos vinham armados. (...) Existia pinheiro bastante nesta área e agora só tem refugos, eu acuso até as autoridades, elas estão autorizando o corte de madeira. (Nelson Xangrê, *apud* de Castro 2011:113)

Os números das retomadas variam, mas é comum ouvir dos Kaingang que, em 1978, setecentos colonos foram expulsos da TI Xapecó (SC), e quinhentos foram expulsos de Manguerinha (PR). Desde então, nos últimos quarenta anos, as retomadas se tornaram constantes, reinserindo a territorialização étnica nas discussões sobre o ordenamento fundiário no Sul do Brasil. Em todas as partes emergiram vozes amplificadas pela potência do movimento indígena condenando a crueldade dos processos de confinamento e exploração.

No Rio Grande do Sul, a partir de 1986, após o reconhecimento das Terras Indígenas Rio da Várzea e Iraí houve uma sequência de processos de retomada envolvendo, inicialmente, as terras indígenas Cacique Doble (1991), Carreteiro (1991), Ligeiro (1991), Guarita (1992), Inhacorá (1991), Monte Caseros (1994), Ventarra (1994) Votouro (1997) e Serrinha (1997).

Em Santa Catarina, onde até 1986 o Estado reconhecia aos Kaingang apenas a terra indígena de Xapecó, foram reconhecidas as terras: Toldo Chimbangue (1986), Toldo Pinhal (1996), Toldo Imbu (1999) e Aldeia Condá (2001). No Paraná, além da expulsão ocorrida na terra indígena de Mangueirinha em 1978, as pressões dos Kaingang resultaram na regularização das terras já existentes de Rio das Cobras (1984), Marrecas (1984), Barão de Antonina (1985), São Jerônimo da Serra (1985) e Queimadas (1996). A análise de cada um destes processos demonstra a intensidade das mobilizações e a diversidade de alternativas que os Kaingang têm empregado para retomar suas terras e recuperar sua capacidade de influenciar as decisões sobre os territórios étnicos nos três estados do Sul do Brasil.

No Norte do Paraná, em 1979, os Kaingang se mobiliaram para a desintrusão da Terra Indígena Barão de Antonina (Tommasino, 1994). Neste período, as famílias indígenas estavam vivendo em menos de 72 hectares, o equivalente a menos de 2% do total da área reserva aos indígenas – lembrando que a área reservada aos indígenas já havia sido reduzida em cerca de 85% pelo Acordo de 1949, quando passou de 34.000 para 5.000 hectares. A retomada desta terra ocorreu em duas etapas: a primeira em 1979, com a desintrusão da chamada Gleba I; e a segunda, em 1985 com a retomada do Cedro.

João Maria Rodrigues, o Tapixi, cacique na época da desintrusão do Cedro, narrou detalhes da estratégia que elaborou para retomar a área.

> Depois que o pessoal retomou a Gleba I a gente viu que era possível ter as terras de novo. Eu fiquei dois anos matutando como que ia retomar o Cedro. Dois anos e não falei para ninguém! Daí um dia pedi para meu sobrinho que sabia desenhar muito bem. Chamei ele e mandei fazer um desenho de um índio com arco e flecha. Era para fazer um desenho bem grande que eu ia usar numa placa. Ele não sabia ainda o que eu ia fazer. Quando ficou pronto a gente colocou no caminho para o Cedro e escrevemos um recado que dizia que os posseiros tinham que sair até um tal dia. Tinha o recado e o desenho do índio com o arco e flecha. Passou o tempo e nada... Depois derrubaram a placa. Daí a gente fez outra e deu mais um prazo. Só que daí a Funai avisou que ia fazer uma reunião para tratar conosco. Trouxeram gente do Incra e outras autoridades para negociar mais prazo. Nós demos mais prazo, mas quando tava pra vencer chamaram outra reunião. Só que daí eu já tinha pensado em como fazer. Dois dias antes do dia marcado eu avisei os parentes de Apucaraninha, Laranjinha e São Jerônimo para vir dar apoio. A gente não podia avisar muito antes para alguém não soltar a informação. Daí chegou o dia da reunião, pessoal

> da Funai veio com aquela conversa de prorrogar de novo o prazo, eu falei para eles que concordava, mas que já não podia segurar a comunidade. Eu já achava que os parentes das outras reservas tinham deixado a gente na mão, mas dai começou a chegar o pessoal. Chegaram e já cercaram o pessoal da Funai e do Incra. Nós prendemos eles e avisamos os jornais. Chegaram os chefes desses funcionários e tava feita a retomada do Cedro sem ninguém se machucar![57]

Como em Nonoai (RS), a comunidade de Barão de Antonina mobilizou um processo interaldeão e, com o peso dessa mobilização, foi capaz de reaver suas terras, limpar duas terras, como dizia o cacique Cretã. Estes exemplos também ilustram as duas linhas de ação empregadas pelos Kaingang: o confronto aberto e as prisões de funcionários do estado.

Ainda hoje, no Paraná as pressões do movimento indígena não questionaram as reduções territoriais impostas pelo Acordo de 1949. As reivindicações dos Kaingang se concentraram na recomposição de seus territórios oficialmente reconhecidos e no acesso a políticas públicas. Na bacia do Tibagi a mobilização indígena esteve, e ainda está, envolvida com a garantia dos direitos territoriais relacionados aos projetos de implantação de hidrelétricas. Neste sentido, o Ministério Público Federal ajuizou ação civil pública em 2006 para que todo o território desta bacia hidrográfica seja considerado como território tradicional indígena. Em 2011, a Justiça Federal proferiu sentença favorável. Tal decisão, ao reconhecer a dimensão histórica e tradicional do território, traz importantes implicações para a implantação de projetos de desenvolvimento que deverão, obrigatoriamente, considerar a presença dos Kaingang como um grupo com direitos específicos ligados à bacia hidrográfica do rio Tibagi[58]. Uma consequência prática e imediata é que os impactos desses empreendimentos terão que ser considerados para além dos limites das terras indígenas oficialmente demarcados – uma dimensão étnica do território que ultrapassa a política de confinamento.

No Rio Grande do Sul retomadas kaingang fizeram com que o Estado criasse um Grupo de Trabalho para discutir a Questão Indígena. Em 1997, os relatórios deste GT apresentaram um quadro comparativo com informa-

57 Comunicação pessoal ao antropólogo Paulo Góes. TI São Jerônimo da Serra. 2011.

58 Além da UHE Mauá há projetos de quatro hidrelétricas a serem instaladas no rio Tibagi; estão em construção ramais ferroviários, linhas de transmissão de energia. Duas unidades industriais de produção de celulose estão em operação.

ções detalhadas sobre a situação: uma tabulação oficial sobre a expropriação das terras indígenas demarcadas no início do século XX[59].

Expropriação das Terras Indígenas no Rio Grande do Sul

Terra Indígena	1918	1996
Carreteiro	600,72 ha	600,72 ha
Ligeiro	4.517,86 ha	4.517,86 há
Guarita	23.183,00 ha	23.183,00 ha
Votouro Guarani	741,00 ha	280,00 ha
Votouro Kaingang	3.104,00 ha	1.440,00 há
Nonoai	34.908,00 ha	14.910,00 há
Faxinal Cacique Doble	5.576,33 ha	4.349,53 ha
Inhacorá	5.859,00 ha	1.054,62 ha
Ventarra	753,00 ha	0,00 ha
Monte Caseiros	1.003,74 ha	0,00 há
Serrinha	11.950,00ha	00,00 ha
Total	92.196,65 ha	50.335,73 há

O governo estadual concluiu que após mais de vinte anos de reivindicações, as terras kaingang no Rio Grande do Sul permaneciam significativamente menores do que as terras demarcadas pelo próprio Estado entre 1911 e 1918. O governo reconheceu que as terras indígenas haviam sido colonizadas por iniciativa do próprio Estado, determinando que fossem pagas indenizações aos colonos que, afinal, haviam adquirido seus lotes com boa fé. Neste contexto de conflito e negociação, foi criado o Conselho Estadual do Índio[60]. Inicialmente formado por representantes de cinco secretarias de governo e dois representantes indígenas (um Kaingang e um Guarani), o conselho foi transformado em 1999 no Conselho Estadual dos Povos Indígenas do Rio Grande do Sul (CEPI), passando a ser composto por vinte conselheiros do governo e quarenta e dois indígenas (20 Kaingang, 20 Guarani e 2 Charrua). No plano da representação política do CEPI os indígenas, de fato, recuperaram uma posição de influência, que repercute nas discussões sobre os direitos territoriais kaingang no Estado.

Com as mobilizações do movimento indígena e com as discussões do CEPI no interior da estrutura do Estado, a questão indígena no Rio Grande

59 Relatório de Conclusões de Grupo de Trabalho, criado pelo decreto nº 37.118 de 30 de dezembro de 1996 (Silva 2014:2101)

60 Decreto nº 35.007 de 09 de dezembro de 1993

do Sul transcendeu os limites das retomadas, passando a tratar do direito territorial em face às condições de vida no interior das terras oficialmente demarcadas. Com uma população que cresce constantemente, vivendo em áreas reduzidas demarcadas pela política de confinamento, os Kaingang no Rio Grande do Sul têm reivindicado a demarcação de novas áreas através dos acampamentos fora das áreas demarcada no início do século XX. Atualmente existem mais de vinte acampamentos kaingang, que pressionam a FUNAI para levar adiante seus processos de identificação e delimitação territorial. A frente de cada acampamento está uma liderança kaingang que mantém conexões com os movimentos sociais e com agências do Estado. A relação entre as lideranças dos acampamentos e as lideranças das terras indígenas é marcada por contradições. Por vezes são aliados e por vezes são opositores. As tensões políticas suscitadas pelos acampamentos no Rio Grande do Sul recolocam em pauta os desafios para o Estado frente ao processo de territorialização étnica kaingang.

Em Santa Catarina as terras indígenas kaingang estão concentradas na região Oeste. Os processos de retomada de terras iniciaram na Terra Indígena Xapecó no final dos anos 1970 com a expulsão de setecentos colonos[61]. A luta pela retomada da Terra Indígena Xapecó trouxe à tona a situação precária em que viviam as outras comunidades no estado: os Kaingang nas margens do rio Irani (Toldo Chimbangue e Toldo Pinhal), do rio Chapecó (Toldo Imbu) e na própria cidade de Chapecó (Aldeia Condá).

Nas margens do rio Irani, o Toldo Chimbangue e o Toldo Pinhal, não foram reconhecidos oficialmente no início do século XX. Entretanto, há registros do SPI que confirmam que o *Toldo* do Irani foi atendido em diferentes períodos pelo indigenismo oficial. A ausência do Estado na proteção dos direitos territoriais dos Kaingang na margem direita do rio Irani (Toldo Chimbangue) foi denunciada pelos estudos do antropólogo Silvio Coelho dos Santos. Em 1979 os levantamentos do antropólogo apontaram que as hidrelétricas projetadas para o rio Uruguai resultariam no alagamento de 1556 hectares de terras indígenas, com o deslocamento compulsório de, aproximadamente, 310 indígenas (Santos & Aspelin, 1979). Os Kaingang do Toldo Chimbangue estavam entre estes atingidos. A partir destas denúncias e, em resposta às pressões exercidas pelo Conselho Indigenista Missio-

61 Este também foi o período de recuperação do ritual do culto aos mortos, o Kiki. Proibido pelo SPI e condenado pelos religiosos que frequentavam as terras kaingang, o ritual do Kiki foi abandonado a partir dos anos 1940. A recuperação deste ritual no contexto das retomadas de terras é um tema complexo, que envolve a valorização de formas culturais, simultaneamente, como vínculo à tradição, como suporte para a solidariedade dos *parentes* e como recursos de identificação étnica.

nário (CIMI), em 1986, foram demarcados 988 hectares de terras ao longo do rio Irani. Esta foi uma demarcação provisória, pois as tensões entre os Kaingang e os produtores rurais, sindicatos, associações e políticos locais, inviabilizaram na época a demarcação da terra identificada. Apenas no ano 2000 a FUNAI concluiu os estudos para a definitiva demarcação. Em 2007, após vinte e um anos, os Kaingang do Toldo Chimangue tiveram seus direitos territoriais finalmente reconhecidos.

Na margem esquerda do rio Irani, os Kaingang do Toldo Pinhal viveram situação semelhante. Em 1993 parte de seu território (893 hectares) foi demarcado. Na época os indígenas informavam que as dimensões de suas terras somavam de nove mil hectares. No relatório de 1993 a FUNAI afirmava que a demarcação de 893 hectares era provisória. Esta situação gerou um desdobramento inesperado. Parte dos produtores rurais ocupantes destas terras passaram a sofrer com as incertezas da situação. Efetivamente, uma vez que aquelas terras foram identificadas como terras indígenas em potencial, houve um decréscimo acentuado nos investimentos públicos e privados na região (as prefeituras deixaram de fazer a manutenção das estradas, o comércio local decaiu, os financiamentos bancários para a lavoura foram cortados). Em 2001, a situação, dramática para aqueles pequenos produtores rurais, fez com que famílias de agricultores procurassem o poder judiciário para obrigar a FUNAI a concluir os estudos sobre os limites do Toldo Pinhal. Paradoxalmente, a FUNAI, pressionada por agricultores, constituiu, em janeiro de 2002, grupo técnico para realizar o reestudo dos limites do Toldo Pinhal. Em 2007 os estudos foram aprovados e os limites territoriais declarados, totalizando, aproximadamente, cinco mil hectares. A demarcação definitiva ainda não foi realizada, pois os estudos estão sendo contestados pelos mesmos agricultores que entraram na justiça para exigir da FUNAI a conclusão dos estudos. Apesar da aparente contradição, os agricultores, apoiados pelos sindicatos rurais e pelas prefeituras municipais, questionam as indenizações. Diferente dos processos de retomada no Rio Grande do Sul, as indenizações destas terras seguem o procedimento do governo federal que não paga pelas terras, apenas pelas benfeitorias. Hoje o território da comunidade kaingang no Toldo Pinhal é reconhecido pelo Estado, mas a demarcação ainda não aconteceu. Os Kaingang esperam a oficialização de seu direito territorial. Os agricultores esperam o reconhecimento de seus direitos, de suas indenizações. As tensões, ao contrário, não aguardam.

O Toldo Imbu fazia parte da terra reservada aos Kaingang em 1902, pelo Decreto nº 7 do governo do Paraná. Trata-se, portanto, de um direito

territorial que foi perdido em função direito de terceiros. Como em todos os casos, este foi um processo muito violento. O relato do Kaingang Vicente Fokãe, nascido no Toldo Imbu, é ilustrativo e insubstituível. Vicente, que foi entrevistado em maio de 2000, quando tinha 88 anos, assim narrou:

> "Tava garoando e de repente chega caminhão com o pessoal do do ... era um homem valente Wismar Costa Lima, então 1948 ele levou o caminhão não sei se fretou ou se eles compraram, mas eu acho que eles pagaram, daí falou com o que era o sargento, é tipo cacique né, eles chamam ele de capitão. Aí pegaram eles. Mandou se reunir, mas uma parte não quiseram. Aí a custa de força amarraram o João Batista que é irmão do tio Otávio, foram pegando e foram pinchando dentro do caminhão, amarrado com as mãos pra trás e os pé amarrado. Aí vieram eles vieram e nós já tava no Pinhalzinho [aldeia da T.I.Xapecó]. Quando nós soubemos já descemos né. Ali tinha estrada. Daí não deu pra voltar mais. Os outros deixaram tudo que tinha: planta, cria de abelha, mato, 'monjoio', criação animal, porco, pato, caixa de abelha, roça, deixaram a roça sem colher, feijão empaiolado, galinhada, tinha tudo tudo. Aí um foi olhar lá depois que vieram, que despejaram no posto, no posto de Campina da Jacutinga, preso lá. Daí outros foram ver as coisas que ficou lá, já tinha quase que puxado tudo, no paiol e que tinha lá meteram fogo nas casas, queimaram as casas. Então desta parte que eu sei aí é de 1948, foi transferido, uma parte daí se extraviaram e nós não ... esperando" (Vicente Fokãe, entrevista ao antropólogo Ricardo Cid Fernandes, em maio de 2000).

Boa parte destas terras do Toldo Imbu estão, hoje em dia, ocupadas pela zona urbana do município de Abelardo Luz, o que torna sua retomada um processo ainda mais conflituoso. Em 1999, a FUNAI constituiu um grupo técnico para delimitar esta terra indígena. Foram identificados dois mil e trezentos hectares aprovados pela FUNAI e declarados de posse indígena por portaria do Ministério da Justiça. Apesar das pressões dos Kaingang, que ocupam desde 1999 uma área no município, a situação fundiária do Toldo Imbu ainda não foi regularizada. A prefeitura do município de Abelardo Luz cedeu algumas casas na área retomada, onde vivem as famílias kaingang. Além da memória, da presença no local, dos estudos da FUNAI e da declaração do Ministério da Justiça, a demarcação do Toldo Imbu conta com a posição favorável do Tribunal Federal da 4ª Região. Em 2012, em sua decisão, a desembargadora destacou: "é notório que no entorno da antiga Fazenda São Pedro, desmembrada em posses em proveito dos autores, sempre viveram índios, estando ali, inclusive, demarcada a reserva

indígena de Xapecó, pela Funai, em prol da mesm*a comunidade indígena Kaingang* (...) *O estudo e a própria literatura histórica da região demonstram de forma exaustiva essa presença*"[62]. Nem a terra, nem o direito à terra foram plenamente reconquistados. Nas residências improvisadas da prefeitura municipal os Kaingang aguardam o julgamento de recursos no Superior Tribunal de Justiça.

O convívio com as cidades está também na origem dos direitos, reivindicações e conquistas territoriais dos Kaingang da Terra Indígena Aldeia Condá. Ao contrário das outras, esta terra foi adquirida para o assentamento das famílias Kaingang que viviam na cidade de Chapecó, trata-se, portanto, de uma Reserva Indígena. Vivendo na principal cidade do Oeste de Santa Catarina, estas famílias não se submeteram ao confinamento da política indigenista e não se refugiaram em áreas de difícil acesso nas margens dos rios. Eles permaneceram em seu território tradicional, acompanhando, "invisíveis", o crescimento da cidade de Chapecó que permaneceu sendo por eles considerado como seu território tradicional. O processo de criação da Reserva Indígena Aldeia Condá teve início em 1998 através da constituição de grupo técnico da FUNAI para a elaboração do "Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó". Este relatório demonstrou que, para os Kaingang, a cidade de Chapecó é seu território tradicional e que apesar das tentativas de retirá-los da cidade, levando-os para a Nonoai (RS) e para o Toldo Chimbangue (SC), eles sempre retornaram.

A partir do relatório, elaborado pela antropóloga Kimiye Tommasino, foi definida a aquisição de área de 2.300,2 hectares na zona rural do município. A área eleita, na zona rural de Chapecó, atingiu 75 famílias de agricultores. Neste caso, mesmo sendo a indenização prevista no procedimento da FUNAI, a negociação com as famílias de agricultores se transformou em impasse, já que eles não aceitaram os valores oferecidos. A solução foi a transferência da responsabilidade da indenização para o Setor Elétrico, através da aquisição da Reserva Indígena Aldeia Condá como uma das condicionantes do licenciamento ambiental da UHE Foz do Chapecó[63]. Esta solução que equacionou o problema do ponto de vista do Estado, que gerou negociação difícil, pois opôs os objetivos dos indígenas às perspectivas de outros movimentos sociais como o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). Negociações difíceis, mas eficientes para a garantia de seus direitos territoriais.

62 Ação Civil Pública. Processo Nº 5000599-41.2011.404.7202/TRF 16/11/2012.

63 Esta condicionante foi oficializada através do Termo de Conduta ANEEL/FUNAI 001/2001.

Em 2006 os Kaingang receberam as terras adquiridas pelo Setor Elétrico e passaram a viver na Terra Indígena Aldeia Condá, distante quinze quilômetros do centro da cidade de Chapecó, seu território tradicional. A garantia do direito sobre estas terras impulsionou os Kaingang na direção de outras reivindicações como a ampliação do acesso à educação e políticas públicas que apoiem a construção de seu próprio plano de cidadania indígena.

Considerações finais: novos territórios

Impedidos de habitar as regiões que sustentam os principais monumentos de sua trajetória territorial que remonta a muitos séculos, limitados a áreas reservadas e, posteriormente, reduzidas pelo Estado, convivendo com serrarias, arrendatários, posseiros e grandes empreendimentos em suas terras, os Kaingang resistem e ainda hoje representam mais da metade da população de toda família linguística Jê. Habitam em uma das regiões de maior força política e econômica do agronegócio no Brasil, com 38 Terras Indígenas reconhecidas ou em processo de reconhecimento pelo Estado e outras dezenas de áreas para as quais a administração fundiária estatal sequer se posicionou. Suas lideranças dialogam, como fizeram seus antepassados, com autoridades oficiais em todos os escalões, participam da formulação de políticas públicas ao tempo que a dinâmica intra e interaldeã passa ao largo da compreensão dos *fóg* (dos brancos).

Ao analisarmos o processo de territorialização assumimos o risco de generalizar fazendo referência às trajetórias históricas da conquista e colonização, à crueldade da burocracia dos confinamentos e à intensidade das retomadas. O resultado não é outro se não uma visão panorâmica que será útil se for capaz de valorizar o sentido específico da terra para os Kaingang (*gá*). O olhar etnográfico sobre cada situação, inevitavelmente, revelará as tensões do convívio e conflito entre diferentes agentes, discursos e poderes. Em todos os casos os Kaingang enfatizam que sua relação com a terra é de pertencimento, é umbilical. Os sobrenomes têm lugar, pertencem à*quela* terra, àquele local onde está enterrado o umbigo *de meus pais, de meus avós, de meus filhos*[64]. Os dialetos de sua língua são geograficamente localizáveis, pois sua sociologia replica a filiação a locais específicos. A terra é origem e destino dos Kaingang, nela são gerados os irmãos do tempo mítico[65] e para a terra retornam os seus mortos, habitantes do subterrâneo,

64 Para os Kaingang o local de enterramento do cordão umbilical é considerado um importante símbolo da relação com o lugar, sua terra de origem. Muitos conhecem os locais onde estão os umbigos de seus ancestrais e de seus descendentes.

65 Conforme a mitologia Kaingang, os demiurgos pioneiros que dão origem à humanidade

do *numbê*[66]. Sobre o plano das variações em suas formas culturais os Kaingang dialogaram e dialogam com o poder do Estado que oficializa seus territórios.

O ciclo de retomadas que se iniciou no final dos anos 1970 pode ser caracterizado como um movimento na direção da reposição ou recuperação dos direitos territoriais conferidos pelo Estado. Está muito claro que os Kaingang buscaram e buscam recuperar direitos, associados às áreas reservadas aos indígenas no século XIX e início do século XX. Entretanto, para além deste ciclo de recuperação e reposição de direitos, é possível identificar conquistas que ultrapassam o plano das retomadas. A ocupação de posições políticas no Conselhos Estadual dos Povos Indígenas no Rio Grande do Sul e as decisões da Justiça Federal sobre o reconhecimento da bacia do rio Tibagi como território tradicional Kaingang, são dois exemplos concretos de como o ciclo das retomadas ultrapassou o âmbito da reposição de direitos territoriais.

Os novos processos de territorialização étnica, como os acampamentos no Rio Grande do Sul e as aldeias que se formam nas cidades, envolvem, sobretudo, a produção de novos direitos. Em sua luta pelo direito de produzir novos territórios os Kaingang exibem sua capacidade de mobilização étnica, através da articulação política entre as aldeias, da negociação com instituições dos mais variados níveis, da disposição para o embate e do recurso à memória histórica e à referência de suas paisagens culturais. Nos dias de hoje em processos e projetos de criação de novas aldeias, os Kaingang fazem surgir novos territórios: como na bacia do Guaíba em Porto Alegre ou no planalto curitibano, como nas margens das terras demarcadas, nos caminhos, nas rodoviárias, nas casas de passagem nas capitais e nas cidades do interior. São novas lutas, para as quais, como vimos, o povo kaingang está habituado e preparado para enfrentá-las com os recursos políticos construídos na sua própria experiência. Como em outras fases do processo de territorialização étnica, o fortalecimento do poder político é a estratégia dos Kaingang.

---

vêm ao mundo a partir do subterrâneo, saídos do alto das montanhas.

66 As principais estruturas arqueológicas Jê no Sul do Brasil são complexos funerários e as principais cerimônias tradicionais dos Kaingang registradas pelos documentos históricos e etnográficos foi o ritual do kiki, referente aos ancestrais.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, C. S. 2015. *Tempo, Memória E Narrativa Kaingang No Oeste Catarinense: a tradição kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na terra Indígena Xapecó*. Tese de doutorado. Unpublished. PPGH/UFSC. Florianópolis.

AMOROSO, M. 1998. *Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tese de doutoramento. PPGAS/USP.

____. et al. 2003. *Do Contato ao Confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII*. São Paulo: Expomus.

AOKI, M.T. 2013. *Dois mundos em desencontro: narrativa imagética de Joaquim José de Miranda e o relatório de Afonso Botelho sobre o encontro entre* índios e luso-brasileiros nos campos de Guarapuava a partir de 1771. Monografia. DEHIS/UFPR.

AZOLA, Fabiano. 2017. "O Relatório Figueiredo e os Índios no Sul do Brasil. Monografia TCC. Ciências Sociais". UFPR. Unpublished.

BALDUS, Herbert. 1979. *Ensaios de Etnologia Brasileira*. Brasília: Ed. Brasiliana..

BALLÉE, William. 1994. *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany—the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press.

____. 2013. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and their Landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

BECKER, I.I.B. 1976. "O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul". Pesquisas. *Antropologia*, (29: 33)1 Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo.

BORBA, Telêmaco. 1908. *Actualidade Indígena*. Curitiba: Impressora Paranaense.

BRINGMANN, S. 2015. *Entre os índios do sul: uma análise da atuação indigenista do SPI nos postos indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967). PPGHIS/UFSC*. Tese de doutoramento.

CARDENAS, M.L et al. 2015. "Integrating archaeology and palaeoecology to understand Jê landscapes in southern Brazil". *Antiquity: a Review of World Archelogy,*. 348(89: 1-4) .

CARNEIRO da CUNHA, Manoela. 1992. "Política Indigenista no Século XIX". In*: A História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, FAPESP.

CASTRO, P. 2011. Ângelo Cretã e a Retomada das Terras Indígenas no Sul do Brasil. PPGA/UFPR. Dissertação.

CORAIOLA, A. 2003. *Capital do Papel: a história do município de Telêmaco Borba*. Curitiba. Telêmaco Borba.[s.n]

CORTELETTI, R. et al. 2016. Análises de grãos de amido e fitólitos nas terras altas do sul do Brasil: repensando a economia e mobilidade dos grupos proto-Jê meridionais. *Cadernos do Lepaarq*/UFPEL,XIII(25: 1-35).

CRÉPEAU, R. 1997. "Mito e Ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional". *Horizontes Antropológicos*, 3(6):173-86.

D'ANGELIS, W. 2002. *Bibliografia das línguas Macro-Jê*. Campinas: DL/IEL/UNICAMP.

DAVIS, Shelton. 1978. *As vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.

IRIARTE, J. et al. 2013. "Sacred landscapes of the southern Brazilian highlands: understanding southern proto-Jê mound and enclosure complexes". *J. Anthropology & Archaeology*, 32: 74–96.

FERNANDES, R.C. 2003. "Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica". Tese de doutoramento. Unpublishsed. PPGAS/USP.

____ 2005. Relatório de Identificação e delimitação da TI Kandóia. Portaria FUNAI 961/PRES, (20/07/04). Unpublished.

____. 2006. O 15 e o 23: políticas e políticos kaigangag. Campos Revista de Antropologia. Vol 7. N.2.2006: 27-47.

FRANCO, A. 1943. *Diogo Pinto e a conquista de Guarapuava*. Curitiba: Museu Paranaense.

GREGÓRIO, J. et al. 2016 "Understanding the Chronology and Occupation Dynamics of Oversized Pit Houses in the Southern Brazilian Highland". *PLoSONE*, 11(7): e0158127.

HUECK, Kurt. 2015. *As florestas da América do Sul. Ecologia, composição e importância econômica*. São Paulo: Ed. Polígono e Ed. UnB.

LAROQUE, J. 2000. *Liderança Kaingang no Século XIX*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas..

LÉVI-STRAUSS, C. 1957. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi.

LIMA, Francisco das Chagas. 1976. "Memória sobre o descobrimento e colonia de Guarpuava". *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*,4(13). 1842. Republished at *Boletim do Instituto Histórico e Etnografico Paranaense*, XXXII: (44 – 64) .

LONDERO, M. 2015. Democracia e participação política indígena no Estado do Rio Grande do Sul: a atuação do CEPI (1993-2014) PPGCP/UFRGS.

MABILDE, P.B.A. 1983. Apontamentos sobre os Indígenas Selvagens da Nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul (1836-1866). IBRASA/FNPM. São Paulo.

METRAUX, A. 1946. *The Caingangues. Handbook of South American Indian*. Washington: Smithsonian Institution.

MONTEIRO, John M. 1992. "Tupis, Tapuias e a História de São Paulo. Revisitando a Velha Questao Guaianã". *Novos Estudos. CEBRAP*, 34: 125-135.

____. 2001. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígenas e do indigenismo*. Tese de Livre Docência. Departamento de Antropologia. Unicamp. Campinas.

MOTA, L. & NOVAK, E. 2013. "Desiguais e Combinados: índios e brancos no vale do rio Tibagi/PR". *Campos Revista de Antropologia,* vol 14 n.1/2. 77-113.

MOTA, Lúcio T. 1994. *As Guerras dos Índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: EDUEM..

NIMUENDAJU, C. 1946. *The Earsten Timbira*. Tradução de Robert H. Lowie. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.. Volume 41.

NOELLI, F. 1998. *Bibliografia Kaingang: referências sobre um povo Jê do sul do Brasil*. Londrina: EDUEL.

NOELLI, F. & SOUZA, J. 2017. "Novas perspectivas para a cartografia arqueológica Jê no Brasil meridional". *Bol. Museu Emílio Goeldi*,12(1: 57-78).

NONNENMACHER, M. S. 2000. *Aldeamentos Kaingang no Rio Grande do Sul (Século XIX)*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

NOVAK, E. 2014. *Territórios e grupos indígenas no Paraná: a expropriação de terras através do acordo de 1949*. Maringá: ERH/UEM.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. 1988. *O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Roque: Editora Marco Zero.

____. 1998. "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". Mana. Estudos de Antropologia Social, 4(1: 47-77)

REIS, J.A. 2002. *Arqueologia dos buracos de bugre: uma pré-história do planalto meridional*. Caxias do Sul: EDUCS.

SAINT-HILAIRE, A. 1995. *Viagem pela comarca de Curitiba*. Curitiba: FCC.

SANTOS, S.C. 1970. *A Integração do Índio na Sociedade Regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*.. Florianópolis: EDUFSC.

____ . 2005. "Direitos Humanos e os direitos dos povos indígenas no Brasil". *Revista Ilha*, 7(1):73.

____.; ASPELIN, P. 1979. "Indian Areas Thereatened By Hidroelectric Projects" In: *Brazil*. Copenhangen: Iwigia.

SERRANO, H. 1994. *O Parque Florestal de Nonoai: os índios e os outros*. Florianópolis: TCC/CFH/UFSC.

SILVA, G. Z. 2014. *O governo Brizola e a questão indígena no norte do Rio Grande do Sul (1958-1962)*. Porto Alegre: EPHIS/PUCRS.

SOUZA, J.G. et al. 2016. "The genesis of monuments: Resisting outsiders in the contested landscapes of southern Brazil". *Journal of Anthropological Archaeology*, 41: 196–212.

SOUZA LIMA, A.C. 1992. "O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI" In: Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Ed. Schwarcz. 155-173.

____. 1995. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutela, Indianidade e Formaçao do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

TOMMASINO, Kimiye. 1995. *A História dos Kaingang da Bacia do Tibai: uma sociedade Jê Meridional em Movimento*. PhD Thesis. USP.

____. 1998. Relatório de Identificação das Famílias Kaingang Residentes na Cidade de Chapecó. FUNAI. Unpublished.

____. 2002. Diagnóstico Etnoambiental TI IVAI. PIEP/LAEE/UEM. Maringá. Unpublished

URBAN. G. 1992. "História e Cultura Brasileira segundo as línguas nativas" In: Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Ed. Schwarcz. 87-102.

VEIGA, Juracilda. 2006. O processo de privatização da posse da terra indígena. 2006. http://www.portalkaingang.org/privatizacao_juracilda.pdf (Acess on: 05/10/2017)

WEISEMANN, Ursula. 2011. *Dicionário Kaingang-Português/Português-Kaingang*. Curitiba: Editora Esperança.

Território e ecologia doméstica entre os Kaiowa de Mato Grosso do Sul

Alexandra Barbosa da Silva
(PPGA-Universidade Federal da Paraíba)
Fabio Mura
(PPGA-Universidade Federal da Paraíba)

Introdução

Com o clássico ensaio sobre as variações sazonais dos esquimós, no início do século XX Mauss (1993 [1904-1905]) introduziu a importante categoria de *morfologia social*, buscando com ela contrastar as teorias dos antropo-geógrafos da época que atribuíam um poder central às características do solo para determinar a forma dos assentamentos humanos. Comparando o estilo de vida e a mobilidade espacial dos Esquimós com outras populações (indígenas) que ocupavam as mesmas regiões, o autor francês mostrava como os primeiros tinham desenvolvido uma *morfologia* sazonal, dispersando os grupos domésticos durante o verão e concentrando-os no inverno, ao passo que os segundos mantinham uma mobilidade constante ao longo do ano. Tais acertos redundavam também no desenvolvimento e no uso de técnicas e de materiais distintos, adequados à morfologia social adotada.

Há que se constatar, contudo, que se por um lado a análise da morfologia social nos leva a superar certo tipo de determinismo material, por outro, nos termos colocados por Mauss ela não nos permite compreender como em um mesmo contexto ecológico e territorial variações morfológicas são produzidas. Tampouco nos permite entender como nesses mesmos contextos, ao longo do tempo, indivíduos pertencentes a grupos domésticos que realizam atividades diversas e que se relacionam entre si através de trocas, guerra, cooperação, competição, dominação etc., fazem proveito destas múltiplas experiências e como estas condicionam suas vidas. Portanto, não podemos pensar que o simples estudo da morfologia social de um grupo humano nos permita compreender como ele se organizará no espaço, sendo também fundamental a compreensão de como ele interage com

outros grupos. O modo como estas interações ocorrem tampouco independe de como são mobilizados os recursos que nesses espaços geográficos e contextos ecológicos se encontram ou para os quais foram reconduzidos, por forças diversificadas (humanas e não humanas). Nestes termos, como observa Barth

> "...não faz sentido separar "sociedade" e "meio-ambiente" e depois mostrar como a primeira afeta o segundo ou está a ele adaptada. Ainda que o agregado dos comportamentos sociais tenha efeitos significativos sobre o meio ambiente, e na verdade esteja contido dentro deste, as decisões sociais tomadas em *todos* os níveis estão conectadas a essas variáveis ecológicas e suas formas são significativamente afetadas por elas. Assim, o social e o ecológico não podem ser tratados como sistemas separados no que diz respeito à análise das formas de eventos e instituições sociais." (2000: 171).

Para que, conforme aponta o autor norueguês, o social e o ecológico não sejam tratados como sistemas separados, consideramos oportuno enveredar para uma superação efetiva da distinção natureza *versus* cultura-sociedade, buscando reunir, sob um mesmo horizonte ontológico, aspectos que geralmente são contrapostos e não concatenados entre si no fluxo vital mobilizado pelas forças distintas que operam no universo. Tais aspectos configuram *contextos sócio-ecológico-territoriais* (Mura 2006, 2011),[1] onde as propriedades do social que – conforme aponta Barth, levam a produzir diversidade e variações (Barth 1987, 2005), definindo modalidades de acesso a informação e recursos - poderão ser consideradas ao par de outras forças, físicas ou químicas, que produzem efeitos semelhantes de diversificação, num determinado espaço de interações e relações. Há que se considerar que estes contextos sócio-ecológico-territoriais não podem ser aprendidos como constituídos de forma atemporal, nem as interações e relações que neles ocorrem podem ser vistas como resultando de uma ação espontânea. Eles devem ser entendidos a partir de *situações históricas* (Oliveira 1988) específicas, caracterizadas por um modo peculiar de distribuição do poder.

A própria dicotomia entre natural e sobrenatural, derivada daquela entre natureza e cultura, também deveria ser repensada. Em outra ocasião (Mura 2014) este tema já foi abordado, apontando-se como a religião pode

1 Com a noção de *contexto sócio-ecológico-territorial* "busca-se entender como elementos humanos e não humanos, na posição de sujeitos ou de objetos, em um determinado lugar, relacionam-se e interagem entre si, formando sistemas sociotécnicos e mobilizando as forças do cosmo à disposição" (Mura 2011:114).

ser considerada como um tipo organizacional, que se forma produzindo fronteiras entre dimensões distintas, algo que permite regular modalidades específicas de comunicação e de mobilização de recursos no universo. Assim, ao passo que as fronteiras intergrupais (domésticas, étnicas, comunitárias, nacionais etc.) permitem a construção de identidades, definindo simetrias e dissimetrias relacionais no mundo sensível, as relações religiosas, por meio de especialistas (sacerdotes, xamãs, médiuns etc.), de forma análoga e simultaneamente o fazem entre dimensões distintas. Em ambos os casos as mobilizações de fluxos de recursos e de produção de fronteiras permitem gerar configurações espaciais que podem ser bi, tri ou multidimensionais, dependendo dos casos específicos. Cabe observar, porém, que uma vez que pretendemos focar preponderantemente as ações e as interações humanas, estas configurações geralmente têm como ponto de referência (a partir do qual ela é gerada) o lugar onde os homens habitam, isto é, um espaço geográfico. Neste entender, a maioria das cosmologias revelam-se geocêntricas, com o nível de acesso ao território e o controle deste por parte de uma coletividade humana revelando-se crucial na construção e na administração das relações e interações que seus integrantes estabelecerão no universo como um todo.

Ter controle sobre um espaço geográfico e buscar ordenar o acesso a ele e ao fluxo de materiais (culturais e não) que por ele circula é central no modo de organizar a vida individual e coletiva e em como estas habitam o mundo. Tal tendência leva à definição de áreas dominiais que permitem melhor organizar o acesso a esses fluxos e o seu controle, bem como a sedimentar os conhecimentos e as habilidades adquiridos através das trajetórias experienciais a que os sujeitos deram vida, internamente, a partir de e para além destes espaços. Assim, os processos direcionados à construção de áreas dominiais em um determinado contexto sócio-ecológico-territorial serão aqui denominados de processos de *dominialização* (Mura 2017).[2]

2 Sobre isto, foi afirmado: "Se Foucault tem se servido da metáfora pastoral para discutir a governamentalidade entre os homens, considero aqui oportuno focar o ato de pastorear no sentido literal e técnico, como sendo uma forma de governar no sentido mais amplo, relacionando sujeitos humanos e não humanos, bem como forças e materiais de diferentes naturezas. A ação individualizante exercida pelo homem-pastor corresponde a uma tentativa de governo, com implicações significativas em termos de configuração espacial das relações num determinado contexto sócio-ecológico-territorial. Tal configuração, implicando em reações, adaptações e vínculos mútuos entre todos os sujeitos envolvidos, manifesta relações de interdependência, nos moldes indicados por Elias para compreender uma *configuração social* (1991) – conceito este que aqui será estendido para definir o que chamarei de *configuração socioecológica*. Por sua vez, sendo tal configuração o resultado de práticas de governo domesticatórias, definirei as ações que lhe dão forma como *processo de dominialização*. Opto aqui por um neologismo para colocar em destaque, com relação ao conceito de dominação, a

Dito isto, o presente texto volta-se a compreender a dinâmica territorial que decorre fundamentalmente da articulação dissimétrica de dois tipos de processos de *dominialização* que afetam a vida dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul. O primeiro tipo é representado por aquele que Oliveira (1998) definiu de processo de *territorialização*, entendendo com isto "uma intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais" (1998: 56). No caso específico aqui tratado, a *territorialização* se refere à formação de reservas indígenas e sua gestão por parte dos Estados coloniais e neocoloniais. Já o processo de dominialização do segundo tipo é aquele promovido pelos indígenas, através da ecologia de seus grupos domésticos.[3] Por meio das experiências dos integrantes destes grupos, tal processo é voltado a explorar os espaços geográficos, para se usufruir dos recursos aí encontrados e, por meio das atividades que desenvolvem, tais integrantes participam da construção de um território específico de referência.

O impacto do primeiro tipo de processo sobre o segundo tem significativas consequências justamente sobre as modalidades de construção desses territórios. Como veremos, a redução de espaços geográficos onde os indígenas possam se assentar, bem como as limitações de acesso e de uso dos outros espaços colonizados, levam a condicionar a formação dos *repertórios de possibilidades* (Mura 2000, 2011) dos integrantes dos grupos domésticos kaiowa – isto é a relação entre a acessibilidade e disponibilidade de recursos almejados. Há que se observar, contudo, que estamos aqui falando de um condicionamento e não de uma determinação. Isto porque, como o próprio Oliveira (1998) indica, os processos de territorialização não são de mão única, com os indígenas não sofrendo passivamente seus efeitos. Em face das limitações de acesso aos espaços geográficos e ao seu uso, os Kaiowa reagem dando vida a processos adaptativos e transformativos de

dimensão além daquela social, também territorial e ecológica. O intuito é mostrar como cada sujeito humano ou não humano tende a formar espaços dominiais, tentando impor, por meio de ações diretas ou indiretas, sua vontade e poder sobre outros sujeitos ou coletividades, bem como sobre os fluxos de materiais com que estes lidam" (Mura 2017:30-31).

3 Por grupos domésticos aqui entendemos unidades formadas não apenas por habitantes que corresidem, mas, conforme indicado por Wilk (1984, 1997) e por Wallerstein (2004), como um coletivo unido por uma determinada forma de cooperação. Neste entender, como observa Wilk (1984, 1997), muitos grupos domésticos podem ser organizados como aglomerados de unidades habitacionais vinculadas entre si. Geralmente trata-se de famílias extensas de 3 ou mais gerações. A organização social do trabalho definiria a lógica de cooperação e a eventual diferenciação de tarefas executadas por seus integrantes, o que dá vida a uma ecologia doméstica (Wilk 1997).

sua organização doméstica, mas também estabelecendo estratégias e produzindo movimentos políticos para recuperar a exclusividade de ocupação e de uso dos territórios por eles tradicionalmente ocupados. Neste proceder, elaboram uma complexa visão cosmológica e categorias específicas de territorialidade.

Para desenvolver o proposto, este trabalho divide-se em três tópicos. O primeiro pretende fornecer um quadro sobre os processos históricos e cosmológicos que têm os Kaiowa como referência, observando seu lugar no mundo e sua compreensão sobre este, envolvendo diretamente as relações coloniais e neocoloniais empreendidas com os não indígenas que se introduziram em seus territórios. O segundo descreve uma ecologia doméstica, apresentando calendários compósitos a partir dos quais estes indígenas dão vida a (e atendem a) um diversificado leque de necessidades tecno-econômicas. Por fim, uma análise de *dinâmica territorial* vem a abordar como as categorias centrais da territorialidade são produzidas por este povo, conjugando suas atividades domésticas com o processo de reivindicação fundiária.

Situações históricas e configuração de contextos sócio-ecológico-territoriais

Quando da conquista europeia os povos de língua guarani ocupavam um vasto espaço geográfico, que incluía as atuais regiões sul, sudeste e parte significativa do centro oeste do Brasil, o Paraguai oriental e o nordeste argentino (Melià 1986; Susnik 1983). As fontes coloniais e estudos arqueológicos descrevem o modo de vida destes indígenas como centrados principalmente nas atividades agrícolas, sendo suas populações distribuídas ao longo de rios e nas cabeceiras destes, formando grupos locais, os quais habitavam grandes malocas. Tais malocas podiam abrigar, em casos extremos, algumas centenas de pessoas, organizadas em famílias extensas que distribuíam as famílias conjugais ao redor dos fogos domésticos presentes no interior destas mesmas construções (MCA 1951; Susnik 1979-80, 1982; Mura 2006; Thomaz de Almeida 2001). Uma agricultura de coivara desenvolvia-se nas proximidades destes assentamentos, deles estendendo-se uma rede de caminhos (*tape po'i*), os quais conduziam a lugares mais distantes, onde se praticavam atividades venatórias e pesqueiras. Estes caminhos conduziam também a assentamentos de outros grupos locais, conformando-se redes de relações de parentesco e de aliança bélica.

A organização territorial descrita através da lente de missionários e de viajantes ao longo dos séculos mostra o modo de viver destes indígenas

no espaço como "disperso", não formando aldeias propriamente ditas.[4] As grandes malocas, portanto, não formavam aglomerados, mas estavam localizadas, uma com relação às outras, a vários quilômetros de distância, em espaços territoriais amplos, internamente a bacias fluviais.

Os efeitos da colonização europeia sobre estes povos e seus modos de habitar seus territórios revelam-se muito significativos. Especificamente os Itatim, antepassados dos atuais Kaiowa, foram em parte *reduzidos* em missões jesuíticas, sendo posteriormente atacados por bandeirantes e por grupos Mbaya-Guaikuru, bem como acometidos por sérias epidemias, trazidas pelos europeus. Já em meados do século XVII, essa população sofreu uma redução demográfica consistente, com contingentes de pessoas tendo que abandonar os espaços originários, localizados nas regiões da atual Bodoquena, às margens do Pantanal (Gadelha 1980). Com isto, assentaram-se no atual Cone Sul do estado de Mato Grosso do Sul e no Paraguai oriental. Nestes últimos espaços, em comparação com as dinâmicas ocorridas nos espaços anteriormente ocupados pelos Itatim (como indicado), até a metade do século XIX os Kaiowa conseguiam desenvolver uma ecologia doméstica e construir seus territórios com relativamente poucas condicionantes coloniais. Com efeito, mudanças de planos da metrópole portuguesa, que redirecionava para Minas Gerais seus interesses de conquista e de exploração, unidas à expulsão dos jesuítas das Américas, com um consequente embargo e extinção das experiências das *reduções*, fez com que amplos espaços geográficos onde passaram a residir os Kaiowa não sofressem, por séculos, outra ocupação física, com a investida colonial limitando-se a experiências de exploradores e de missionários (Thomaz de Almeida 1991, Barbosa & Mura 2011).

Na segunda metade do século XIX, porém, dá-se uma mudança significativa, em grande medida consequente dos resultados da "Guerra da Tríplice Aliança" (1864-70), que levaram a se redefinirem as fronteiras entre o Brasil e o Paraguai. Os espaços ocupados pelos Kaiowa passaram então a serem divididos pela nova linha fronteiriça, e impactados por um intenso e sistemático processo de ocupação e exploração desses lugares por partes de

4 O jesuíta Montoya, quando definiu, em 1639, o que seria uma *redução*, para onde eram conduzidos os indígenas, por via indireta acabava justamente manifestando este olhar sobre o modo de ocupar o espaço pelos Guarani. Ele assim se expressou: "Note-se que chamamos 'Reduções' aos "povos" ou povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais, 'reduziu-os' a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana, beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou." (MONTOYA 1985 [1639]:34; grifo nosso).

duas grandes companhias ervateiras: a "Matte Larangeiras" e a "Industrial Paraguaya". No lado brasileiro da fronteira, em poucas décadas a Matte Larangeiras chegou a construir ferrovias, rodovias e portos fluviais, para escoar a erva mate para a região platina, e conduzir materiais e mercadorias para os espaços que explorava. Ela chegou a ter concessões do Estado brasileiro de mais de 5 milhões de hectares de terra, a maior parte destes coincidindo com os lugares ocupados havia séculos pelos Kaiowa.

A presença sistemática da empresa extrativista levou os indígenas a se engajarem intensamente na produção ervateira, através de trabalhos temporários, por eles denominados de *changa* (Melià et al. 1976). O intento era a possibilidade de acessar principalmente a tecidos, materiais metálicos com que confeccionar ferramentas, sal e sabão. Este engajamento levou a uma modificação no modo de habitar os territórios por parte dos Kaiowa: às casas comunais que abrigavam famílias extensas, foram se associando progressivamente outras construções menores. Isto se deveu principalmente às estratégias das famílias extensas, que começaram a flexibilizar sua organização, dando vida a uma mais diversificada ecologia doméstica, incluindo aí, de forma sistemática, as experiências de trabalho temporário de exploração dos ervais. Desta forma, abrigos temporários passaram a ser construídos para famílias conjugais à medida que avançavam nestes deslocamentos. Muitos interlocutores ressaltam, porém, que estes movimentos não eram, em grande parte dos casos, acompanhados pelos mais idosos, que, tendiam a permanecer em determinados pontos do território, servindo de referência aos seus descendentes. Deste modo, ganhava vida uma forma mais capilar de ocupação do território. Por outro lado, este passou a contemplar também novos materiais e sujeitos, com os quais se estabelecerem relações sociotécnicas.

Foi nesse contexto sócio-ecológico-territorial que, entre 1915 e 1928, o SPI criou 8 diminutas reservas na região, para reunir os Kaiowa e seus vizinhos Ñandéva (ambos de fala guarani). A percepção do órgão indigenista era que ambos grupos estavam dispersos, entendendo (como séculos antes fizeram os jesuítas) que os indígenas não viviam em "aldeias propriamente ditas". Haveria, portanto, que criá-las, através da intervenção do Estado, para concentrar as famílias tidas como "desaldeadas". Como aponta Souza Lima (1995), o intuito não era apenas o de aldear, mas simultaneamente o de liberar terras para colonização – a qual, de fato, passou a se desenvolver, com a formação de fazendas, a partir sobretudo da década de 1920, quando da perda da exclusividade de concessão de usufruto desses amplos espaços geográficos por parte da Cia. Matte Larangeiras. Inaugurou-se, as-

sim, outra importante fase na ocupação dos espaços territoriais indígenas, por parte de frentes neocoloniais (Thomaz de Almeida 1991, Brand 1997).

O desenvolvimento das fazendas no cone sul do atual Mato Grosso do Sul foi progressivo, com impactos diferentes sobre as comunidades indígenas ali localizadas. Um primeiro momento foi dominado pelas atividades pecuárias, permitindo a permanência da maior parte dos Kaiowa e dos Ñandéva onde se encontravam. Estes passaram a ser referidos como "[índios de] fundos de fazendas" (Thomaz de Almeida 1991, 2001), com os *fazendeiros* se utilizando de sua mão de obra para implantação e manutenção das próprias fazendas. Nas primeiras décadas de desenvolvimento dessas "propriedades" rurais, as matas ainda predominavam e os indígenas ali permaneciam embrenhados. As relações com os fazendeiros, assim, eram estabelecidas de forma pontual, através das atividades de *changa* (como dito), necessárias para a consecução de materiais e de mercadorias que não produziam. O sistemático e massivo desmatamento da região – ocorrido entre a décadas de 1960 e ao longo daquelas de 1970 e 1980, para implementar a pecuária intensiva e a agricultura mecanizada – levou a uma também sistemática expulsão dos Kaiowa e dos Ñandéva que nestes espaços erigiam suas comunidades políticas locais. As famílias indígenas foram então removidas, de modo maciço, pela força ou outras formas de coação, para as reservas instituídas décadas antes pelo SPI. Tal movimento paulatino levou a um inchaço populacional nas reservas, com famílias inimigas entre si e procedentes de lugares diferentes sendo obrigadas a residirem lado a lado, provocando-se fortes tensões políticas.

Assim, nos territórios outrora de uso exclusivo dos Kaiowa formaram-se cidades, vilas, e fazendas delimitadas por muros, cercas e porteiras, e criou-se uma malha rodoviária que hoje ocupa quase que capilarmente a região. Frente a este cenário, na década de 1980 houve uma reação indígena, com a reivindicação de suas terras de ocupação tradicional e o avolumar de uma luta que perdura até hoje.

Os fatos históricos aqui brevemente apresentados permitem identificar momentos distintos da vida indígena e de suas relações e interações com outros povos, ao longo de aproximadamente 400 anos.[5] Estes momentos estão caracterizados pelas configurações de contextos sócio-ecológico-territoriais em situações históricas específicas, diversificadas entre si por vários aspectos, entre os mais significativos destacando-se o maior ou me-

5 Para aprofundamentos sobre a história dos Kaiowa, além dos textos já citados, vide, por exemplo, Monteiro 2003, Vietta 2007, Oliveira & Pereira 2009, Cavalcante 2013 e Chamorro 2015.

nor acesso e controle por parte dos Kaiowa sobre os territórios e os recursos que neles se apresentam. As experiências realizadas pelos indígenas nestes contextos e situações, principalmente naqueles marcados por fortes relações de poder devidas à implementação das práticas coloniais e neocoloniais, permitiram a construção de uma tradição de conhecimento e uma cosmologia específicas. Nestas, as relações interétnicas e a dimensão territorial revelam-se aspectos-chave para se definirem a arquitetura e a dinâmica do cosmo conforme as entendem os Kaiowa. Esta cosmologia, portanto, não pode ser vista como algo imanente nem transcendente, mas como um produto histórico (em construção contínua) e parte integrante das dinâmicas territoriais das quais os indígenas participam.

No próximo item abordaremos justamente a visão do mundo dos Kaiowa e as respostas que buscam dar aos problemas enfrentados, seja do ponto de vista prático, seja daquele ético-moral.

Processos cosmológicos: à procura do bom viver

Os Kaiowa procuram enquadrar os problemas que enfrentam no cotidiano numa perspectiva construída a partir de uma marcada consciência sobre o movimento do universo, tentando condicioná-lo com suas ações, em busca do que é entendido como *tekovê porã* (bom viver).

Sua cosmovisão, assim, se baseia num continuado cotejamento entre o "tempo-espaço das origens" (Áry Ypy), aquele atual (Áry Ypyrã) e o processo (já iniciado) de fim do mundo (*Ararapyre*). Este último pode ser acelerado ou desacelerado, conforme o julgamento do comportamento dos humanos por parte das divindades e/ou em virtude da persuasão destas pelos indígenas, através de seus xamãs. Tal cotejamento entre os diferentes momentos-espaços direciona-se a construir um quadro moral e cognoscitivo, sobre os seres que povoam o universo, ressaltando suas qualidades em momentos distintos. Ao apresentar uma simetria perfeita entre as entidades que povoavam o cosmo no passado, em que todos possuíam poderes xamanísticos, falavam uma única linguagem e eram imortais, os Kaiowa buscam mostrar um processo de decadência e de hierarquização desses seres vivos ao longo do tempo (Mura 2006); através desta comparação, dão sentido à arquitetura atual do universo e a como esta veio a se formar.

A separação dos caminhos que comunicavam a Terra (*Yvy*) com os patamares celestes (*yváy*) produziu a repartição dos espaços entre aqueles hoje povoados por seres puros, situados além de *Yvy Rendy* (a aura brilhante da Terra) e os outros localizados aquém dessa linha divisória, onde residem os seres imperfeitos. O posterior ocultamento desses caminhos produziu

também a separação entre dimensões diversas do mundo: aquela onde é possível perceber através das manifestações sensoriais comuns, e aquela onde isto é possível apenas através de hipersentidos, típicos das habilidades xamanísticas. Finalmente, as concepções cosmológicas são igualmente definidas através do cotejamento entre duas esferas também cosmológicas: aquela relativa ao agir e de competência dos *karai* (não indígenas), e outra que diz respeito aos Kaiowa, implicando formas distintas de se relacionar no universo, o que faz com que materiais e energias que neles circulam sejam canalizados conforme essas repartições (Mura 2006, 2014).

Segundo o prestigioso xamã kaiowa Atanásio Teixeira, após uma fase prevalentemente teogônica, protagonizada por Ñane Ramõi Jusu Papa (Nosso Avô primeiro), a primeira Terra (Yvy Ypy) foi criada pelos deuses Verandyju e Yvakaju. Em um primeiro momento, esta Terra era um pequeno disco de poucos centímetros de diâmetro, que se constituiria no futuro centro da Terra (atual) (*Yvy Pyruã*). De fato, tomando o disco como centro geográfico de partida, estas divindades procederam à sua ampliação, através de *ñengáry* (orações com elevado poder xamanístico). Uma vez ampliado este patamar do Universo, *Ñane Ramõi* completou a obra, criando o mato, as águas e as montanhas. A seguir, seu filho, Ñande Ru Vusu (Nosso Grande Pai), através de suas andanças, formou uma rede de trilhas (*tape po'i*), as quais, por sua vez, foram utilizadas por Ñande Sy (Nossa Mãe), e por seus filhos Pa'i Kuara (dono da luz do dia) e por Jasy (dono da luz da noite), filhos de Ñande Ru e netos de Ñane Ramõi, para desenvolverem suas ações na Terra, em relações com as humanidades originárias (Mura 2006).

Eventos conflituosos entre estas humanidades e seus comportamentos considerados inadequados pelas divindades levou Ñande Ru a destruir a superfície da primeira Terra e com ela a maioria de seus habitantes. A Terra, renovada, foi então repovoada com humanidades desprovidas da perfeição originária e relacionadas entre si com base numa hierarquia definida a partir de uma maior ou menor aproximação com os deuses. Assim, a maioria daqueles seres que consideramos como sendo animais seriam entendidos pelos Kaiowa como constituindo, por metamorfose de um antropomorfismo originário, as humanidades que manifestam o maior grau de decadência moral e comportamental, e com as quais é possível se comunicar apenas através de orações (ñembo'e). Já com relação às outras humanidades, estas são entendidas como formando uma rede de parentesco que remete, por ascendência genealógica, às divindades. Os Kaiowa estariam relacionados por linha direta e consanguínea com os deuses principais, entendidos como sendo os seus próprios Ñande Rykey (Nossos Irmãos Mais Velhos). As

outras humanidades seriam originárias de linhas colaterais, formadas no tempo-espaço das origens por relação de afinidade – entendidas, portanto, como sendo menos próximas dos Ñande Rykey, quando cotejadas com os Kaiowa (Mura 2006). Com efeito, estes últimos indígenas constituiriam o povo predileto dos deuses, dos quais depende o destino da Terra.

Este entendimento envolve também a compreensão de que tudo no universo tem seu dono (*járy*), com a Terra, como afirma o xamã Atanásio, sendo propriedade exclusiva da divindade Chiru Kurusu Ñe'engatu (a Cruz Falante de Chiru) – que, assim, é o *Yvy Járy* (dono da Terra). A Terra está, ainda, apoiada sobre uma grande cruz, feita de *chiru* (uma madeira muito poderosa[6]), que seria o seu suporte (*jekoha*). Outras cruzes menores estariam distribuídas ao seu redor, contribuindo para mantê-la em equilíbrio. Com relação aos espaços em sua superfície, estes foram concedidos não como propriedade, mas como usufruto para os seres humanos, primordialmente para os Kaiowa, para que deles fosse feito um bom uso. A viabilização disto foi prevista no tempo-espaço das origens por Ñande Ru, com a destinação dada às famílias extensas (indígenas) de lugares específicos, nas proximidades do centro-umbigo da Terra (Yvy Pyte). Estas famílias receberam *chiru* sob a forma de bastões e cruzes para que pudessem contribuir, por meio destes instrumentos, para o equilíbrio do próprio cosmo (Mura 2010). Desta forma, vê-se um jogo de suportes, concatenados através de um bom comportamento de mútuo apoio (*teko mbojeko porã*). Temos Chiru Kurusu Ñe'engatu, a Terra e as famílias extensas kaiowa presentes em seus lugares de origem como suportes uns dos outros, e ainda os *tamõi* (avôs) e *jari* (avós) como suportes dos grupos domésticos. Neste conjunto, estabelecem-se modalidades específicas de relações cosmológicas, fundamentais para a busca pelo equilíbrio cósmico, e com ele a busca por diminuir o ritmo do *Ararapyre* (fim do mundo), o qual, como vimos, é um processo que pode ser acelerado ou desacelerado dependendo da situação.

Buscar o equilíbrio cósmico é, portanto, uma tarefa importante e que implica simultaneamente a busca do bom viver (*tekove porã*), tendo nos xamãs os intérpretes deste estado de vida e os avaliadores de como agir para direcionar seu rumo. Fica evidente para os Kaiowa o fato de que para se alcançar uma vida satisfatória é necessário respeitar o *teko porã* (o modo correto de ser e de viver), e o ponto de referência neste sentido é o comportamento dos deuses. Nisto é também relevante o cotejar de condições passadas de existência com aquelas do presente, o que lhes dá o sentido dos

6 "Myroxylon peruiferum", árvore leguminosa de diversas variedades, conhecida no Brasil também com o nome vulgar de "pau de bálsamo".

efeitos da dominação sofrida pela ocupação neocolonial de seus territórios. Estas comparações permitem, por um lado, definir cosmologicamente a já referida divisão entre esferas cosmológicas, atribuindo àquela sob domínio dos brancos materiais plásticos, vítreos, metálicos e objetos de origem industrial, assim como a criação em larga escala de animais domésticos. Por outro lado, tal esfera não impede a passagem dos elementos sob sua competência para outras esferas; apenas define os limites de sua utilização e reprodução. Nestes termos, os Kaiowa percebem que não estão habilitados a reproduzir os objetos industriais e os conhecimentos atribuídos à esfera de competência dos brancos; porém, nada os impede de buscarem refinar técnicas e estratégias para acessá-los (v. Mura 2006)[7].

Ecologia doméstica: transformações morfológicas, mobilidade e o *jeheka* ("ir à procura de")

Como vimos, as grandes malocas indígenas, que no período da conquista europeia podiam chegar a abrigar centenas de pessoas, passaram progressivamente a diminuir de tamanho, para a partir da segunda metade do século XIX serem acompanhadas de outras construções menores. Tais construções, ao longo do século XX tornaram-se majoritárias em existência, e, a partir da década de 1970, exclusivas, em termos de escolhas habitacionais. Há que se observar, contudo, que não obstante esta significativa mudança nas construções habitacionais, a organização dos grupos locais não veio a sofrer mudanças radicais (Mura 2000, Thomaz de Almeida 2001). De fato, sempre que se apresenta a oportunidade, os Kaiowa contemporâneos buscam reproduzir um padrão de ocupação espacial não nucleado, baseado no distanciamento espacial entre os grupos locais, cada um formado por um *te'yi* (grupo de base no parentesco de pelo menos três gerações, que podem, portanto, em bases mais largas, constituir parentelas). Com o abandono das grandes malocas, o mesmo padrão passou a ser aplicado para os integrantes dos *te'yi*. Desta forma, sempre que haja condições minimamente favoráveis, a família extensa de três gerações passa a formar um grupo doméstico agregado, que distribui as famílias conjugais que o compõem em unidades habitacionais (óy ou óga) construídas em pátios (*oka*) relacionados entre si através de uma rede de trilhas (*tape po'i*) de algumas centenas de metros de comprimento, sendo seu eixo central de articulação a *oy* do casal mais idoso e que deu origem à parentela. Este conjunto de unidades

7 Para aprofundamentos sobre a cosmologia e o xamanismo entre os Kaiowa, vide também Schaden 1974 [1954], Melià et al. 1976, Chamorro 1995, Pereira 2004 e Montardo 2009.

habitacionais, por sua vez, estará conectado, através de trilhas mais extensas (de um ou mais quilômetros de extensão), a conjuntos semelhantes, com os quais formarão uma comunidade local. Seguindo esta mesma proporcionalidade, os espaços entre grupos locais relacionados serão conectados através de caminhos ainda mais extensos, que podem ser de até algumas dezenas de quilômetros, formando, por relações de aliança, comunidades políticas locais, denominadas hoje pelos Kaiowa de *tekoha*. Por fim, uma rede mais ampla de trilhas que atravessa diversos *tekoha* desenha o que os indígenas hoje denominam de *tekoha guasu*, um espaço geográfico conformado geralmente, mas não necessariamente, por uma bacia hidrográfica.

Sobre as configurações dos *tekoha* e *tekoha guasu* nos ocuparemos no próximo item. Antes, porém, aprofundaremos como se desenvolve a ecologia doméstica e que importância esta tem tanto na reprodução e na adaptação da morfologia social, quanto na organização espacial entre os Paî.[8] Estes buscam sempre construir suas residências em lugares que garantam água potável e espaços apropriados para a agricultura. Os roçados (*kokue*) são feitos ao redor ou nas proximidades das unidades habitacionais. Em condições favoráveis, hoje bastante raras, os cultivares são realizados consorciando-se plantas alimentares com vegetação nativa, através de técnicas de coivara refinadas secularmente. Nos arredores dos *kokue* são colocadas armadilhas para a captura de animais que se aproximam em busca dos alimentos que ali se encontram. As trilhas que perpassam estes cultivares projetam-se não apenas para as residências, mas para matas e campos das proximidades. As pessoas podem ainda chegar a lugares mais distantes aonde realizar atividades de caça – através de armas de arremesso (como arcos e espingardas), praticar pesca com redes, armadilhas e técnicas de asfixia, ou mesmo fazer coleta de frutos silvestres e mel. As relações com estes espaços se fazem através de operações técnicas que implicam o uso de orações (ñembo'e), para convencer diversos espíritos-donos – como o das plantas cultivadas (*Jakaira*), o do mato (*Kurupyry*), o dos animais caçados (*So'o Járy*) e o daquele das águas (*Kaja'a*) – a conceder o acesso a estes recursos.

A ecologia doméstica desenvolvida pelos Kaiowa segue um calendário que tem como eixo as atividades agrícolas – as quais também servem como referência para as principais atividades rituais. O cultivo do milho branco (*avati morotî*), principalmente, permite a realização do *avatikyry*, cerimonial de consagração desse milho e de todas as plantas novas. Ocorre no período da colheita, entre novembro e março de cada ano (v. Melià et al.

8 "Paî-Tavyterã", ou simplesmente "Paî", é a autodenominação kaiowa.

1976, Chamorro 1995, Thomaz de Almeida 2001, Mura 2006). Estes períodos são considerados como *karu porã,* ou seja, de abundância alimentar, com as fases de entressafra representando tempos de relativa carência (*karu vai*). Como indicam Melià e Friedl e Georg Grünberg (Melià et al. 1976) referindo-se ao Paraguai dos anos de 1970, durante o período de escassez são intensificadas as atividades de *changa*, procurando-se recursos nas fazendas das proximidades, algo que permitiria compensar os parcos resultados da agricultura.[9] Segundo esses autores, contudo, as atividades de *changa* eram então apenas complementares, com os recursos procedentes da agricultura representando a maior parte das entradas, quando consideradas a partir do ciclo anual completo.

Passaram-se várias décadas desde quando Melià e Friedl e Georg Grünberg escreviam e, se olharmos para o lado brasileiro da fronteira, até mesmo nos anos de 1970 a situação não se apresentava como descreviam para o Paraguai. Com efeito, o desmatamento intensivo ocorrido no lado brasileiro do território kaiowa, bem como a sistemática de expulsão dos indígenas de seus lugares de origem, criaram significativos obstáculos à aplicação das técnicas de coivara adotadas por estes mesmos indígenas. As pastagens (africanas) introduzidas pelos pecuaristas e as restrições de usos dos espaços devido à implantação de fazendas, fizeram com que se tornasse difícil os rodízios de terras cultiváveis e renovadas, através das queimadas. Isto levou progressivamente à diminuição desta forma de produção alimentar, com as entradas econômicas de outras ordens paulatinamente adquirindo mais relevância.

Outro processo a ser considerado é o que progressivamente transformou os grupos domésticos de unidades preponderantemente centradas em técnicas de produção – não apenas de alimentos, mas também dos objetos e ferramentas necessários para o desenvolvimento das atividades cotidianas –, a centros de irradiação de atividades de aquisição. Com efeito, se antes da relação sistemática com os brancos os equipamentos domésticos eram formados pela aquisição de materiais conseguidos majoritariamente nas matas das imediações das residências, o constante aumento de objetos e ferramentas em metal, vidro e plástico, bem como de aparelhos mecânicos, elétricos e eletrônicos, levou a uma potenciação, ampliação, diversificação e refinamento das técnicas de aquisição. As necessidades de uso exigiam então

9 Há que se observar que os Kaiowa não estocam alimentos em quantidade, sequer os procedentes da agricultura, sendo considerada imoral e fortemente criticada a acumulação de qualquer tipo de bem sem que seja distribuído entre os parentes mais próximos.

dos grupos domésticos esta transformação, os quais, de *agregados rígidos* tornavam-se *agregados flexíveis*, conforme a definição de Wilk (1984).[10]

A ecologia doméstica passa, assim, a contemplar atividades desenvolvidas não apenas em matas, campos e rios, mas também em fazendas, cidades, rodovias, lugares de descarte de lixo. Refinam-se, então, técnicas políticas para capturar projetos ditos de etnodesenvolvimento, recursos de prefeituras e dos governos estadual e federal. Os integrantes dos grupos domésticos podem, igualmente, se engajar como trabalhadores assalariados (nas escolas indígenas e nas unidades de saúde), inscrever-se em programas como o "Bolsa família", e, se idosos, passar a receber aposentadoria rural. É-lhes possível ainda formar fluxos de mão de obra sazonal nas usinas de álcool da região ou de regiões limítrofes aos seus locais de assentamento.

Os recursos monetários procedentes destas atividades e políticas públicas se tornaram cada vez mais significativos para a economia doméstica, com o calendário anteriormente descrito se complexificando. Com efeito, ao ciclo anual, baseado no ritmo agrícola, articulam-se ciclos mensais, devidos a um calendário burocrático que disponibiliza os recursos supracitados, e, mais recentemente, um sazonal, com o trabalho nas usinas de álcool, em contratos que geralmente têm duração de 60 dias. Finalmente, uma derradeira temporalidade (com ciclicidade semanal) soma-se às já descritas. É representada pelo regime de trabalho nas fazendas dos arredores das terras indígenas ou de onde quer que os indígenas estejam vivendo. Esta ciclicidade estabelece uma alternância entre os dias de trabalho nestas propriedades rurais e o final de semana, dedicado ao descanso, tendo isto duas implicações para as atividades indígenas e a mobilidade que delas derivam. Por um lado, periodicamente os próprios Kaiowa podem estar nestas fazendas, como trabalhadores temporários (fazendo *changa*) e assim realizando um movimento pendular entre o local do trabalho e seus espaços domésticos. Por outro lado, esta diferença entre períodos semanais de trabalho e de descanso faz com que nos finais de semana não haja nas fazendas a presença dos proprietários ou dos administradores, e de parte

10 O grupo que vive numa residência é denominado "unidade habitacional" (*dwelling unit*), enquanto um aglomerado de unidades sob uma única direção formaria uma "*household cluster*". Tais grupos, por sua vez, podem ser de dois tipos: rígido (*tight*) ou flexível (*loose*) (Wilk 1984: 224-227). No primeiro caso, as atividades estariam vinculadas mais que tudo a um trabalho coletivo, com todos os indivíduos da *household* (dependendo do sexo e da idade) realizando tarefas semelhantes, principalmente as voltadas à produção de alimentos para o autoconsumo. No segundo caso, embora seus integrantes continuem cooperando em algumas tarefas e estejam voltados a prover a unidade doméstica como um todo, podem também desenvolver atividades diferenciadas entre si (como envolver-se em trabalhos assalariados), de modo que cada unidade habitacional pode estabelecer estratégias de ação com certa autonomia.

dos demais funcionários – que se dirigem para os centros urbanos da região ou até mesmo de fora dela. Nestes momentos, os espaços da fazenda tornam-se menos controlados, permitindo que os indígenas ali adentrem, para realizar caçadas e coletas de frutos e de plantas medicinais, pescar, coletar sapé (para a cobertura das casas), etc. Com isto, tem-se que o raio de ação das atividades nunca se restringe aos diminutos espaços que até agora lhes foram atribuídos pelo Estado, uma vez que se busca acessar e utilizar, de diversas formas, todos aqueles espaços que, para além de onde residem, consideram como de ocupação, à medida que constituem-se em meios de possibilidade de desenvolvimento de suas vidas, em seus próprios termos e de seus próprios modos.

Para articular todas as atividades e temporalidades descritas, passando de uma organização técnica e econômica baseada na produção para uma centrada principalmente na aquisição, os Kaiowa sofisticaram o que definem de *jeheka* ("ir à procura de"). Esta palavra é compósita do *heka* (pegar) e da partícula *jere* (circulação). Este conceito, portanto, ressalta não o fato de se ir buscar algo bem preciso, conhecido de antemão, o que implicaria numa trajetória linear – fato que seria expresso pelo *heka*. O que as atividades de *jeheka* destacam, diversamente, é o ato de circulação num território, sendo que o movimento disto decorrente pode ser condicionado por muitos fatores, devido às condições impostas pelas interações que ocorrem durante o percurso em si. O resultado de *jeheka* é, pois, algo parcialmente planejado, implicando na composição de tomadas de decisão distintas ao longo do processo. Seria inoportuno, uma vez concluído um circuito de aquisição, pensá-lo como um sistema predeterminado ou autorregulado; o movimento que lhe dá vida configura, efetivamente, sistemas sociotécnicos bastante abertos, onde o fator temporal é fundamental.

Embora não baseadas em escolhas pré-planejadas, as diferentes temporalidades e atividades articuladas pelo *jeheka* exigem, porém, o refinamento de um comportamento político, que resulta das experiências práticas dos integrantes do grupo domésticos. Tal comportamento encontra momentos de interpretação, síntese e avaliação moral pela autoridade dos ñanderu (xamãs) e pela gerontocracia indígena. Tal comportamento se baseia em (e contribui para) construir critérios de relacionamento entre os sujeitos kaiowa e os demais sujeitos (humanos e não humanos) com quem lidam, na Terra e nos diversos patamares do universo. Assim, quando através do *jeheka* as pessoas se relacionam com os espíritos-donos dos roçados, matas, campos, e águas, elas buscam de algum modo mobilizar, através de estratégias de persuasão, recursos, visando levá-los para suas residências.

Por exemplo, quando se relacionam com So'o Járy é para que este conceda animais que estão sob seu domínio, repassando-os para o domínio do caçador. Em poucas palavras, as relações de força e de interlocução políticas entre os dois sujeitos dialogantes levam, de algum modo, a se cotejarem os processos de *dominialização* de cada um deles, tendo-se como resultado, neste caso, a extensão momentânea do espaço dominial do segundo sobre aquele controlado pelo primeiro.

Importa também observar que, quando os itinerários do *jeheka* alcançam as cidades, as fazendas e os estabelecimentos comerciais (tanto urbanos como rurais), o comportamento indígena apresenta clara semelhança com aqueles mantidos nos ambientes antes descritos. Da relação com os espíritos-donos, agora se passa àquela estabelecida com outros seres, também poderosos: os *karai* (não indígenas). Estes, vistos como dominadores e com os quais é difícil o diálogo (porque raramente ouvem o ponto de vista dos interlocutores indígenas),[11] requerem que os Kaiowa se acerquem com cautela. Em uma convivência inexorável, o intento é estabelecer uma aproximação que resulte em alguma forma de proveito (em termos de recursos ou de serviços). Com os comerciantes e os fazendeiros, aos quais denominam de *patrões*, e com os quais estabelecem inclusive relações de compadrio (Barbosa da Silva 2016), os Kaiowa buscam vínculos que produzam como efeito obrigações de reciprocidade. Nesses termos, e uma vez que, como dito, eles planejam suas ações para dar conta de curtos períodos de tempo, acabam por delegar a seus parceiros não indígenas (principalmente aos *patrões* comerciantes) a tarefa de administrar tempos mais longos. Assim, pela cobrança de reciprocidade, quando necessário pedem favores a estes *patrões*, utilizando-os como uma espécie de fundo (uma poupança), a ser mobilizado quando as circunstâncias o exigem, mas sem que por isso o planejem com antecedência.

Ora, pelo visto até aqui é possível afirmar que os deslocamentos produzidos pelas práticas do *jeheka* permitem que as atividades sejam concatenadas no tempo e no espaço, através de estratégias individuais e coletivas, direcionadas a configurar calendários e itinerários compósitos (v. Mura 2006). Deve ser ressaltado que tais práticas não são totalmente descentralizadas, desenhando apenas um *espaço itinerante*, mas tampouco são

11 Segundo o já citado xamã Atanásio, esta característica de não ouvir os Kaiowa e serem ávidos e egoístas caracteriza o próprio modo de ser do branco, o *karai reko*, que tem suas origens no tempo-espaço das origens, quando do surgimento do primeiro branco. Para aprofundamentos desta narrativa cosmológica, ver Mura 2006; para as consequências deste comportamento em termos políticos e das relações sociais e políticas para com os Kaiowa, ver Barbosa da Barbosa da Silva 2016.

o resultado de uma percepção unicamente *radiante*, a partir de um centro em direção a seus arredores, conforme as argumentações utilizadas por Leroi-Gourhan (1965) para distinguir e contrastar as características de organização territorial de povos caçadores e coletores nômades, por um lado, e os agricultores sedentários, por outro. A própria modalidade de movimentação e de uso do espaço procedentes da experiência do *jeheka*, através do *oguata* (andança) – a qual, como visto, encontra sua sublimação cosmológica no tempo-espaço das origens, na formação de trilhas pelos deuses – ocorre valorizando fortemente centros de irradiação, com a própria Terra tendo se desenvolvido a partir de um disco, que se tornou posteriormente o seu próprio umbigo (da Terra). Neste quadro, portanto, poderíamos falar de uma modalidade de construção de territórios a partir de centros de irradiação de itinerância. Em outras palavras, as pessoas Kaiowa constroem espaços de uso e ocupação através de uma "itineração irradiada". De fato, as atividades de *jeheka* e aquelas que lhe são decorrentes e/ou correlacionadas têm como eixo, ou seja, como ponto de partida e de chegada, os espaços de residência dos diversos grupos domésticos kaiowa.

Neste proceder de itineração irradiada no desenvolvimento cotidiano do *jeheka* conjugam-se dois aspectos.[12] Por um lado, uma ação voltada à socialização e à produção e transmissão de conhecimentos (entre indivíduos e gerações) relacionadas ao território, enquanto que, por outro, os integrantes dos grupos domésticos buscam afirmar seu domínio sobre um determinado espaço geográfico. Ocorre que, neste último objetivo, eles encontram limitações, que repercutem na formação dos próprios *repertórios de possibilidades* que se lhes apresentam. Com efeito, a acessibilidade aos recursos dependerá não apenas da disponibilidade destes itens, mas das configurações ecológicas e territoriais que se apresentarem em cada momento do tempo, bem como de outros efeitos limitantes, mormente aqueles impostos pelos processos de dominalização desencadeados tanto pelos não indígenas quanto pelas ações e políticas do Estado. Neste último caso, estes se dão através da tentativa de aldear os Kaiowa em espaços reduzidos, liberando as restantes terras para a formação de propriedades privadas rurais e centros urbanos. Estes efeitos se traduzem numa relação hierárquica de acessibilidade às terras e de uso delas por parte dos indígenas, em termos de composição de espaços exclusivos e inclusivos de uso e de ocupação, bem como da articulação feita entre estes, através do *jeheka*. Isto por um lado,

12 Resta observar que são feitos deslocamentos também por outros e variados motivos (como feitiçaria, brigas, etc.) que influem na conformação das comunidades locais, tópico que será abordado mais adiante.

enquanto que, por outro, tais efeitos são vistos também em termos de aliança e de cooperação entre diversos grupos domésticos kaiowa, na formação de comunidades políticas locais e na definição de configurações territoriais mais amplas – o que vem a dar vida a uma dinâmica territorial específica, sobre a qual discorreremos a seguir.

Dinâmica territorial: condicionantes neocoloniais e as noções de *tekoha* e *tekoha guasu*

Como vimos, as fontes coloniais referem-se aos povos de fala guarani como residindo em grandes malocas, formando um grupo local que abrigava uma parentela inteira. Susnik (1979-80, 1982) refere-se a estes espaços como constituindo um *te'yi-óga*, ressaltando, com isto, a relação característica entre a família extensa (*te'yi*) e a casa (óga). A autora também se refere à unidade do *guára*, categoria territorial amplamente descrita num dicionário de língua guarani publicado pelo jesuíta Montoya, em 1639 (Montoya 1879). O *guára,* que linguisticamente significa "procedente de um determinado lugar", quando relacionado a bacias hidrográficas permitia revelar a distribuição dos *te'yi-óga* pelas ramificações de rios e de afluentes. A partir dessas descrições e definições feitas nas fontes coloniais, Susnik considerava justamente o *guára* como a principal unidade de articulação político-territorial dos indígenas em questão, unidade baseada em relações políticas igualitárias. Ocorre, contudo, que durante estudos realizados na década de 1970 por Melià e os Grünberg entre os Paî-Tavyterã (Kaiowa) no Paraguai registrou-se outra categoria de território que hoje os indígenas consideram como muito significativa: a de *tekoha* – sendo *teko* = "modo, jeito", e *ha*, sufixo que indica, neste caso, lugar, tem-se: "lugar onde realizamos nosso modo de ser e de viver". Será através desta categoria, registrada na etnografia contemporânea, que Susnik indicará um presumido processo de centralização do poder entre os Guarani, que se teria definido nos períodos imediatamente anteriores à conquista europeia, indicando assim uma incipiente mas ainda não difundida hierarquização social.[13]

Ora, existem na literatura divergências sobre se os Guarani teriam constituído cacicados. O arqueólogo Soares (1997), por exemplo, é deste parecer, baseando-se não sobre achados materiais, mas em fontes coloniais,

13 "Cuando varios "teýi" se asociaban, 5, 6 o más, formábase una conciencia socio local unitaria, el vínculo "aldeano", "teko'á"; los Guaraníes no desarrollaron, empero, aldeas multipoblaciones al modo de los Chané-Arawak. Al iniciarse la conquista hispana, las unidades "teko'á" estaban en algunas regiones recién en el proceso de integración, de donde algunas peculiaridades socio políticas de los 'guára'" (Susnik 1983: 128).

principalmente aquelas relativas às missões jesuíticas atinentes a certas lideranças indígenas como sendo *tuvicha ruvicha* ("líderes de líderes") (cf. Susnik 1979-80). Há que se observar, porém, com base em detalhadas tabelas elaboradas por Wilde (2003) sobre a presença dos indígenas nas reduções jesuíticas, que a população relacionada a cada cacique geral era relativamente pequena, de algumas dezenas de pessoas, representando um *te'yi*, remetendo portanto a um grupo local ou a vários deles relacionados entre si (Mura 2006). Melià também é deste parecer ao afirmar que

> "Lo que los españoles de la época – y entre ellos los jesuitas – llamaban cacicazgos, no eran muchas veces sino aquellos "téyy" cuyo significado, según el Tesoro de la lengua guarani de Montoya (Madrid 1639b: f. 376), es "compañía, parcialidad, genealogía, muchos". Y estas parcialidades por linaje no contaban con un número fijo de familias. Aquellas 400 familias, respondiendo a 27 caciques, que se juntaron en San Pablo de Iniay, dan una media de 15 familias por cacique." (Melià 1986: 79-80).

As fontes coloniais não autorizariam, portanto, a falar em cacicados ou formas centralizadas de organização política, a integração e o controle de grandes contingentes populacionais não sendo algo descrito, salvo em casos de grandes mobilizações bélicas ou religiosas, pontuais e geralmente em resposta à colonização europeia (v. Susnik 1979-80, Melià 1986). Buscando, como Susnik, compreender as formas de organização dos Guarani do período pré-colonial e colonial, Melià utiliza a categoria de *tekoha* e afirma que

> "El tipo de poblados que describen las fuentes jesuíticas presenta notables coincidencias con los tekoha, tal como se conocen a través de la etnografía moderna; de ahí que sea permitido inducir supuestas analogías incluso para aquellos aspectos que la documentación histórica no señaló" (1988: 104).

Contudo, diferente da autora eslovena, ele não identifica nesta organização territorial um processo de centralização do poder. Apoia-se para isto na própria definição de *tekoha* por ele elaborada juntamente com os Grünberg (Melià et al. 1976), em que esta unidade territorial era apresentada como "um espaço comunitário de dimensão variável em tamanho, mas com estrutura e função constante, com lideranças religiosas e políticas próprias". Cada *tekoha* seria autônomo um com relação ao outro, não ha-

vendo, assim, uma autoridade política intercomunitária. Numa definição tipológica, os autores acrescentam que o

> "tekoha tiene un área bien delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos y es propiedad comunal exclusiva (tekohakuaaha); es decir que no se permite la incorporación o la presencia de extraños. El tekoha es una institución divina (tekoha ñe'e pyru jeguangypy) creada por *Ñande Ru*" (Melià et al. 1976: 218 – grifo nosso)".

Pois bem, é um fato que hoje os indígenas pensam em espaços bem delimitados, com fronteiras fixas, circunscrevendo áreas de uso exclusivo de uma comunidade. Contudo, é preciso analisar como tal concepção veio a se constituir e quais os elementos que efetivamente a informam. Em primeiro lugar, há que se perguntar se ela é expressão de uma territorialidade indígena independentemente das condições históricas de sua manifestação. Como argumentado em outras ocasiões (Thomaz de Almeida & Mura 2004; Mura 2006; Barbosa & Mura 2011), não é oportuno projetar as características atuais no que diz respeito a categorias culturais tão refinadas para explicar a organização territorial no período colonial e/ou anterior a ele. De fato, como o próprio Melià indica, as fontes jesuíticas não são exaustivas neste sentido e quando o autor se refere às notáveis coincidências entre o descrito nas etnografias contemporâneas com o indicado pelos inacianos no passado, estas dizem mais respeito a certas características da ecologia doméstica indígena com relação à exploração e ao uso tecno-econômico das matas, dos campos e dos rios – confirmado inclusive por dados arqueológicos (Noelli 1993) – do que a aspectos político-territoriais, como a definição de fronteiras físicas e jurídicas, da exclusividade de uso e de ocupação, e cosmológicas, como a exaltação valorativa do *tekoha* como uma instituição atribuída pelas divindades.

Nestes últimos três aspectos, as fontes coloniais são pouco profícuas, tanto que o já mencionado dicionário de Montoya é muito rico quando define (em diversas páginas) o *teko* como "modo de ser", esclarecendo também a respeito do *te'yi* como parcialidade ou linhagem, e *guára* como categoria territorial; mas não há qualquer registro que descreva a relação entre o *teko* e o espaço como sendo um território politicamente organizado.[14] Com isto não queremos dizer que esta relação não ocorresse. De

14 O autor trata sinteticamente as formas "tecóá" e "tecoá", a primeira significando "imitação" e a segunda "sorte". O termos mais próximos dos sentidos de espacialidade seriam "tequába" e "teco hába", significando respectivamente, morada e estada divina (Montoya 1879). Há que se observar, porém, que se aproximam mais dos significados dados atualmente

fato, fontes de 1752 e 1753, em língua guarani, recentemente tornadas públicas (Neumann & Boidin 2017: 118; www.langas.cnrs.fr)[15] induzem a pensar nesta relação, mas ainda assim de forma distinta de como os indígenas a estabelecem na atualidade.

Tais fontes constituem-se de cartas elaboradas por indígenas nas missões jesuíticas logo após o Tratado de Madrid (que repartia os espaços das colônias portuguesas e espanholas), colocando em risco a ocupação das terras por parte dos Guarani da época. Estes sentiam-se ameaçados de expulsão - algo semelhante ao contexto atual. Ocorre, porém, que nestas cartas a expressão *ore rekoha* não aparece isoladamente, mas é sempre relacionada ao termo *yvy* (terra); a expressão é "*yvy ore rekoha*". Portanto, *tekoha* (em sua forma oscilativa *rekoha*), não seria um susbstantivo, um conceito em si, como é entendido hoje, indicando uma ordenamento político-territorial; ele expressaria uma ação que ocorreria na terra (*yvy*), esta última, sim, sendo o sujeito principal. Nestas fontes, pois, a expressão "*yvy ore rekoha"* ora significava "a terra onde nós (exclusivo) estamos", ora "a terra onde nós (exclusivo) vivemos". Esta flexibilidade deve-se tanto à multivocalidade do termo *teko* quanto à do próprio sufixo "*ha*", permitindo assim várias combinações conceituais. Mas também as características da terra nestas fontes podem ser consideradas como múltiplas, expressando o fato de ser a própria carne dos indígenas ("*ko yvy ore ro'o tee*") ou, ainda, lugar que permite que as pessoas se multipliquem como famílias ("*ko yvy ore nemoñanga*").

Mas, e isto é de suma importância, quando nas fontes se fala da própria terra, não é feita menção nem a um ordenamento territorial, nem a fronteiras físicas e fixas, de unidades que a dividiriam. Isto não quer dizer que não existisse ordenamento, mas simplesmente que não temos conhecimento detalhado de suas características. Assim, consideramos que não é oportuno forçar a interpretação das fontes coloniais, incorrendo em sua descontextualização, para equiparar conceitos e seus conteúdos àqueles atualmente promovidos pelos indígenas. Mas, ao mesmo tempo ressaltamos a relevância destas fontes em mostrar um percurso histórico de luta dos povos de fala guarani, com relação ao acesso e ao controle de suas terras, e as consequências experienciais na formulação de categorias culturais que expressem territorialidade. Este percurso experiencial secular muito provavelmente

a *tendápe* do que das propriedades organizacionais e cosmológicas atribuídas hoje ao *tekoha,* não havendo nenhuma menção à organização interna e a fronteiras territoriais.

15 Agradecemos a Capucine Boidin pela gentil disponibilização de informações e reflexões sobre estas fontes.

está na base de como os Kaiowa hoje elaboram sus categorias territoriais, levando em consideração principalmente os últimos 150 anos de história de contato interétnico, sofrendo processos de territorialização - que, como vimos, subtraíram aos grupos domésticos espaços de uso exclusivo onde se assentar.

Eles perderam também em grande medida aqueles que eram inclusivos, como florestas e campos, amplamente utilizados, através de atividades de *jeheka*, por uma pluralidade de grupos domésticos, sendo apenas as hostilidades bélicas a colocarem limites transitórios a esta ação.

Anteriormente às significativas condicionantes impostas pelas atividades neocoloniais dos estados brasileiro e paraguaio as fronteiras sociais não eram necessariamente plotáveis em um determinado espaço geográfico. Até porque, com o próprio movimento genealógico, após algumas gerações, grupos locais do passado podem dar vida, através de seus descendentes, a processos de cisão entre linhas colaterais de um *te'yi*. Tal fenômeno é muito frequente e, quando havia situações favoráveis, implicava no distanciamento territorial entre estas facções, com aquela(s) menos opulenta(s) buscando outros lugares onde assentar seus grupos domésticos, formando um novo grupo local. As próprias relações entre os *te'yi* próximos podiam passar de uma política de aliança para uma de inimizade, dando vida a sequências de configurações territoriais. Com isto, os limites da abrangência da dominialização destas famílias extensas podiam mudar conforme estas variações configuracionais – conforme definido por Elias (1991).

Outro fato é que o estabelecimento das fazendas, com suas cercas e regime de propriedade baseados em princípios cartesianos de divisão do espaço, levaram à modificação da paisagem, passando esta a apresentar fronteiras espaciais fixas, o que condiciona a mobilidade indígena; tem-se, assim, uma dinâmica territorial diferente.[16] Ora, é justamente em decorrência deste impacto que os indígenas passaram a refletir sobre as limitações que lhes eram impostas por essas políticas de colonização de seus territórios, levando-os a terem que atribuir fronteiras aos espaços que ocupavam para, a partir delas, tentar defender ou recuperar o uso exclusivo dos lugares de onde têm a consciência de serem originários – lugares estes sublimados pelas narrativas cosmológicas e as moralidades expressadas através do *teko porã* (o modo correto de ser e de viver). É assim, portanto, que vemos a exaltação de uma

16 Em um importante artigo pioneiro sobre o uso da terra na África, Bohannan (1967) já colocava em evidência as implicações da divisão cartesiana operada pelo Ocidente e que vinha se impondo através da dominação colonial nos territórios nativos, alterando o acesso à terra e a seus recursos.

unidade territorial hoje tida como bem delimitada, de direito exclusivo de uma comunidade política local: o *tekoha*.

Ocorre, porém, que cada *te'yi* se considera originário de um determinado lugar, a ele se referindo como o seu *tendápe* – o qual, neste caso, é resultado da relação entre uma coletividade e um determinado espaço territorial. Além de ser de ordem tecno-econômica, esta relação é também definida através de uma territorialidade, que é construída através da exaltação de porções geográficas que adquirem um particular significado a partir da memória da coletividade que a este se vincula. Para isto, valoriza a experiência e a lembrança daqueles que aí residiram em um determinado período e aos quais é possível remeter, através de ascensão genealógica e cosmológica.[17]

Estes espaços adquirem as características daquilo que interessava a Bealet ao propor uma "geografia da memória". Retomando os conceitos dos historiadores Nora e Martin de "lugar-memória" e "região-memória", respectivamente,[18] o geógrafo Bealet (1997) partia da perspectiva de que os lugares "são os suportes de uma história, de um passado. Unicamente por sua presença eles permitem não esquecer." (: 324). Na reconstrução destas regiões-memória que são os *tendápe*, os Kaiowa utilizam-se de topônimos muitas vezes relacionados a pessoas que aí viviam, utilizando a partícula "kue" ou "guê" ("que foi/era"), a qual, associada a nomes de pessoas, indica sua presença pregressa neste local. As marcas no espaço, como rios, córregos, mananciais, árvores, morros etc., são também tornadas em topônimos, mas igualmente eventos que ocorreram num determinado lugar,[19] e a existência de elementos de fauna e de flora, bem como a presença de seres invisíveis costumam servir para denominar os espaços territoriais de um *tendápe*. Tais lugares formam – do mesmo modo que o indicado por

17 Thomaz de Almeida (2001) sugere o uso do conceito (jurídico-político e administrativo) de *cantão* para referir o *tendápe*. Apesar do sentido de uma jurisdição sobre o espaço em ambos casos, pelo explicitado vislumbram-se especificidades do *tendápe* que não encontram ajuste no conceito do Estado suíço.

18 O estudo de J.C. Martin intitula-se "La vendée de la mémoire", de 1989, Paris: Seuil. Já o de Nora trata-se de "Les lieux de mémoire". Paris: Galimard. 1984-1993 (3 tomes, 7 vols.).

19 Por exemplo, o local na reserva de Sassoró onde viveu o reconhecido *tamõi* (cabeça de *te'yi*) e ñanderu (xamã) Galiano (ou Galino) é hoje referido por muitas famílias (de dentro e de fora de Sassoró) como o "Galino Kuê". Já o "Jagua Amba Gue" é um lugar no *tekoha* Kurusu Amba onde um cachorro (em guarani, *jagua'i* ou mesmo *jagua*) morreu. Ficou à beira de um córrego, com seus fluidos corporais se misturando à água. Assim, este lugar ficou sendo sua última morada (ressaltando-se que a palavra *amba* tem o sentido do último local onde uma pessoa ou objeto repousa) – v. Barbosa da Silva 2013.

Bensa (1996) para o caso dos Kanak da Nova Caledônia[20] – monumentos que permitem atualizar e revigorar a memória do passado. Esta nomeação se faz através do movimento, no uso e na ocupação exploratória dos territórios – através do *oguata*, tanto nas atividades rituais ou de *jeheka*, quanto nas constantes visitas realizadas a parentes localizados em assentamentos distantes, devendo-se atravessar os espaços de antiga ocupação (ou, muitas vezes, esgueirar-se por eles).

Os sentimentos gerados pelas regiões-memória são extremamente fortes,[21] com a interrupção da continuidade ocupacional provocando a evocação e a valorização da "origem antiga" (*ymaguare*). Assim, refina-se um sentimento de autoctonia que leva os Kaiowa a produzirem (quando as condições o permitem) um efeito *circulação* (Thomaz de Almeida 2001), com os indígenas procurando se manter o mais próximo possível dos lugares onde residiam seus antepassados, deslocando-se em torno destes, cada vez que são expulsos ou importunados.

O *tendápe*, quando autônomo pode ser considerado um *tekoha*, uma vez que, como dito, este é um lugar onde os indígenas realizam seu modo de ser e de viver. Contudo é mais comum que os *tekoha* sejam configurados pela relação entre vários *te'yi*, formando, então, um território que seria a soma de uma pluralidade de *tendápe*. Neste sentido, o território de um *tekoha* seria constituído pelos espaços exclusivos dos *te'yi*, conjugados com lugares inclusivos (geralmente matas e campos), de uso comum. Em sendo formado pela relação entre vários *tendápe*, o *tehoha* constitui-se numa comunidade política local, cuja configuração, como vimos, pode variar conforme alianças e inimizades entre as famílias extensas envolvidas. Portanto, vê-se que, contrariamente a uma pretensa rigidez, ao longo do tempo também o espaço de abrangência de um *tekoha* poderá variar. As terras reivindicadas como de antiga ocupação terão como tamanho a abrangência a partir das lembranças de sua ocupação, por indígenas ainda vivos que neles

20 "Los recorridos memorizan, de sitio en sitio, una migración que de hecho refuerza el lazo genealógico al unir a los miembros de la unidad de parientes con su ancestro fundador. El espacio – por sus lugares nombrados – que convendría cartografiar – consigna una grande historia familiar siempre susceptible de extenderse de nuevo a partir de las últimas viviendas ocupadas. En torno de estos "monumentos", restos tangibles de la antigua presencia de los ancestros y de los hombres, se piensa y se reactualiza – con una simple mirada – la identidad actual del grupo" (Bensa 1996: 3).

21 A este propósito são importantes algumas reflexões de Hirsch (1995). Argumentando sobre imagem e representação na definição da "paisagem" (*landscape*) por parte dos grupos humanos, o autor estabelece uma importante distinção entre um paradigma cartesiano, que geraria imagens preestabelecidas do espaço, e outro vichiano (de Vico), que ligaria a percepção do mesmo a sentimentos.

habitam, ou por seus descendentes diretos (quer tenham chegado a viver aí, quer não). Já o a tamanho e a composição de seus espaços dependerão não apenas da configuração da comunidade política local da época tomada em consideração, mas principalmente daquela formada por seus descendentes e representantes atuais. Desta forma, o *te'yi* que no momento da reivindicação tiver mais poder político poderá condicionar a composição dos espaços dos *tendápe* de origem, exaltando a centralidade daquele de onde ele próprio é originário – caso este em que o seu topônimo de referência tenderá a ser estendido para passar a denominar o *tekoha* como um todo.

Resta ainda destacar o impacto que as políticas do SPI e da FUNAI tiveram sobre o tamanho das terras atribuídas aos indígenas no decorrer do tempo. Com efeito, as delimitações feitas a partir dos anos de 1970 no Paraguai e de 1980 no Brasil estiveram seguindo muito mais a compreensão de uma rigidez na definição dos *tekoha* como áreas com limites bem definidos, em larga medida em decorrência justamente dos efeitos de uma experiência fundada pelo modelo de território do SPI, que através de uma medida agrária, herdada do período colonial, atribuía às comunidades indígenas lotes de uma légua em quadra, isto é 3.600 ha. Estes espaços em muitos casos eram até negociados com posseiros não indígenas, com uma ulterior diminuição de seu tamanho (Thomaz de Almeida 1991).

A experiência, ao longo de décadas, de relação com essa política do Estado serviu também como referência aos indígenas para suas reivindicações fundiárias até os anos de 1980. As práticas do órgão indigenista de negociação, como uma suposta maneira de agilizar as demarcações dos territórios, visava restringir tanto quanto possível o tamanho destes. Assim, este modelo esteve também orientando a compreensão que os indígenas formavam não tanto sobre o tamanho que um *tekoha* teria, mas principalmente sobre aquele que, em virtude do contexto sócio-ecológico-territorial do momento, poderiam reivindicar e defender perante o Estado.

Ora, essa dinâmica que acabamos de acompanhar indica que, para além das negociações que o Estado eventualmente os obrigue a fazer, com os seus movimentos os Kaiowa tentam sempre dinamizar as configurações territoriais ao longo do tempo. Isto ocorre porque, de fato, as configurações dos *tekoha* se dão a partir de espaços geográficos bem mais amplos, hoje denominados de *tekoha guasu*. Com o sufixo "guasu" significando "grande", "amplo", este território não seria a ampliação de um *tekoha* em tamanho, nem a extensão das características de sua organização política para um nível intercomunitário. O "guasu" está a indicar que é nesse espaço que

pode ser realizado o modo de ser e de viver por parte de um conjunto de *te'yi* que, ao longo do tempo, nele construiu seus *tendápe*.

Os *tekoha guasu* apresentam certa analogia com os *guára* descritos no período colonial, tendo principalmente (mas não sempre, nem unicamente), como referenciais geográficos bacias fluviais.[22] Nestas regiões, e não apenas nas terras indígenas reconhecidas ou reivindicadas, os Kaiowa circulam, utilizando conforme podem e de forma capilar, os espaços que a compõem. Além de se assentarem nas terras indígenas reconhecidas pelo Estado, grupos domésticos o fazem em beiras de rodovias ou (de modo cada vez mais raro) no interior de fazendas, buscando locais próximos de fontes de água e das poucas matas que atualmente recobrem o cone sul de Mato Grosso do Sul. Vários deles ou partes suas passam a constituir bases nos centros urbanos e, outros articulados como comunidades políticas, formam acampamentos nas terras que reivindicam como seus *tekoha* de origem. Formam-se assim redes de parentes que perpassam ambientes distintos (Barbosa da Silva 2007, 2009), com os movimentos (através do *oguata* e das atividades de *jeheka*) definindo contínuas explorações, experiências e apropriações dos recursos almejados e acessíveis.

Nestas dinâmicas, como vimos, os indígenas encontram significativos obstáculos para dar vida à ecologia doméstica que consideram mais adequada. A estes se somam os efeitos da luta pela terra, a qual recentemente vem levando os fazendeiros a controlarem mais suas propriedades, dificultando significativamente as atividades de *jeheka* que nelas se realizam, nos *tekoha guasu*, contraindo-se ainda mais os espaços tidos pelos indígenas como inclusivos.

Outro fator a ser levado em conta é o significativo crescimento demográfico deste povo, que não é acompanhado de uma distribuição apropriada da população nos espaços dos *tekoha guasu*. Ao contrário, existe uma concentração altíssima, em espaços exíguos. Tomando como exemplo o *tekoha guasu* Iguatemipegua (v. Mapa I), constituído pelas comunidades assentadas ao longo dos rios que formam a bacia fluvial do rio Iguatemi, cuja abrangência supera os 400.000 hectares de superfície, podemos constatar uma população que em 2014 se aproximava dos 10.000 indivíduos, concentrados num espaço de posse efetiva de aproximadamente 10.000 ha. (somadas as terras indígenas e os espaços dos acampamentos nas reocupações feitas). Como caso mais emblemático está a T.I. Takuapiry, reservada pelo SPI em 1928, que em apenas 1.776 ha. reúne uma população de 3.339

22 Por exemplo, o *tekoha guasu* da bacia do rio Iguatemi, isto é, o "Iguatemipegua". O sufixo "gua" (como *guára*) significa "procedente de" – neste caso, da bacia deste rio.

habitantes.[23] Portanto, a posse efetiva de espaços de uso exclusivo no Iguatemipegua não chega a 2,5% da superfície total do território.

O que se tem assistido ao longo das quatro últimas décadas é um tenaz empenho de comunidades políticas para buscar reverter este quadro, recuperando espaços territoriais de onde foram expulsas, no processo de territorialização. Acionando a noção de *tekoha* nos termos aqui vistos, estas comunidades vêm, num movimento resoluto, reocupando os *tendápe* de onde seus *te'yi* são originários, promovendo ocupações a cada nova violenta expulsão de parte de fazendeiros e forças paramilitares.[24] Sofrem, então, ataques a tiros, vendo o assassinato e o desaparecimento de várias de suas lideranças, em um perpetrado projeto neocolonial que, em seu intento de pôr fim a estas ocupações, tem efeitos etnocidas e genocidas. As retomadas, pois, enquanto resposta pacífica, mas tenaz, a estas práticas, se configuram como ação e projeto políticos, fruto de uma reflexão coletiva, almejando a reconstrução de condições de vida segundo o seu *teko* (Benites 2014, Barbosa da Silva 2016).

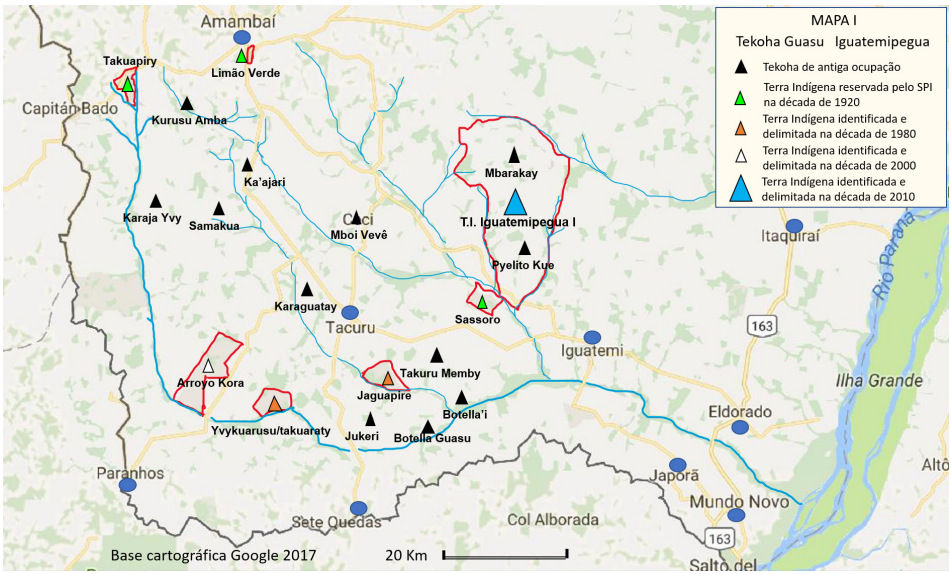
Neste movimento, o tamanho das terras reivindicadas foi crescendo paulatina e significativamente, também em parte devido aos efeitos da Constituição de 1988. Reconhecendo o direito às terras tradicionalmente ocupadas, esta definiu critérios mais precisos para se identificarem e delimitarem os territórios, incluindo-se aspectos ecológicos, importantes fatores para a compreensão das dinâmicas territoriais. No caso específico dos Kaiowa e dos Ñandéva de Mato Grosso do Sul, estas novas condições levaram progressivamente a uma reflexão, já por parte de antropólogos/as estudiosos/as destes povos indígenas, sobre como eram realizadas as delimitações dos *tekoha*.

Em consequência, em 2007 a FUNAI redefiniu a metodologia até então utilizada para atender às reivindicações indígenas, firmando um Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC) junto com os indígenas e o

23 As outras 2 terras reservadas pelo SPI em 1928 também possuem populações expressivas: Sassoró com 2422 pessoas, em 1922 ha., e Limão Verde com 1801, em 668 ha. As outras Terras Indígenas são: Jaguapire, com 1093 em 2.349 ha; Takuaraty/Yvykuarusu, com 591 em 2.609 (ambas identificadas e delimitadas na década de 1980), e Arroyo Kora, com 606 pessoas, em um acampamento no interior dos 7.175 hectares delimitados na década de 2000. As fontes aqui consideradas são SESAI, ISA e FUNAI.

24 Estas milícias têm se apresentado como empresas de segurança privadas. O caso mais emblemático é o da empresa Gaspem, fechada por determinação da Justiça Federal, acusada pelo Ministério Público Federal de atuação como força paramilitar, realizando sistemáticos ataques a comunidades indígenas. O documentário "Martírio" (Carelli et al. 2016), dedicado especificamente aos conflitos fundiários entre os Kaiowa, traz filmagens a este respeito, bem como outras, realizadas pelos próprios indígenas nos acampamentos, sofrendo ataques a tiros e recebendo ameaças intimidatórias.

MPF. Colocou em campo seis Grupos Técnicos (GTs) para estudos sobre as demandas territoriais situadas em bacias hidrográficas ou outros espaços que as pesquisas acadêmicas indicavam como configurando *tekoha guasu*. Este procedimento redundaria na delimitação não apenas de terras maiores (algo que já estava se verificando a partir da segunda metade de 1990); várias terras indígenas não estariam mais circunscrevendo *tekoha*, e sim porções de *tekoha* guasu, nas quais estaria contemplada uma pluralidade de *tekoha* de origem e onde os Kaiowa e os Ñandéva poderiam vir a configurar e reconfigurar com maior flexibilidade territorial a relação entre os *tendápe* e as comunidades políticas locais que os articulam entre si.[25]

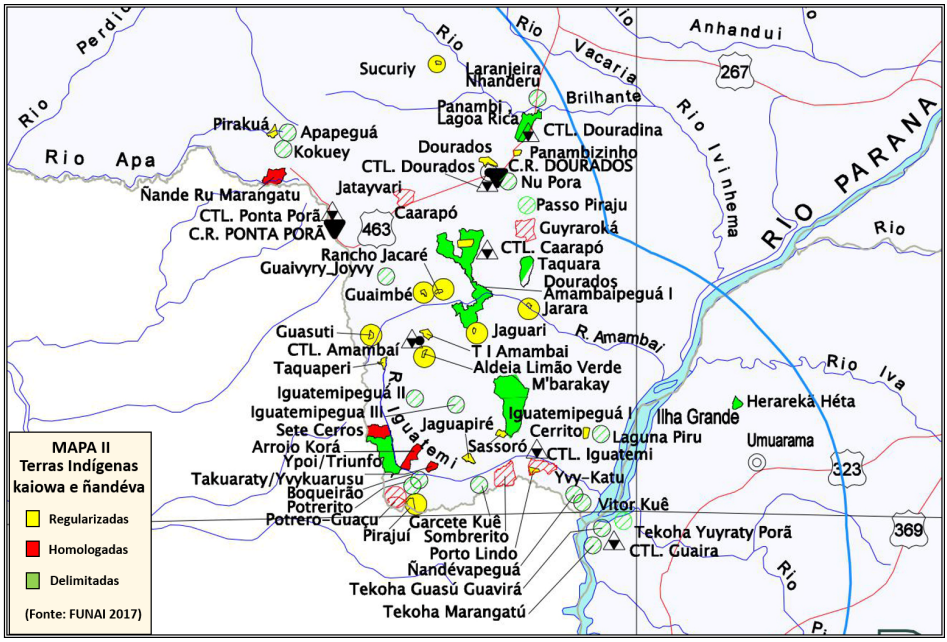


Fonte: Mapa elaborado pelos autores, sob base cartográfica do Google (2017) e dados da FUNAI (2017)

Os efeitos desta metodologia e dos trabalhos dela resultantes encontraram (e continuam encontrando) significativos obstáculos, devidos à resistência dos produtores rurais que sentem seus interesses particulares atingidos. Para defendê-los, buscam judicializar tanto quanto possível os processos de regularização das terras indígenas, bem como influenciar ou pressionar várias instâncias de governo para paralisar ou diminuir significativamente o ritmo dos trabalhos de regularização fundiária. Por tal motivo, das identificações e delimitações oriundas dos seis GTs, até o momento apenas três terras tiveram publicação no Diário Oficial da União, duas delas dizendo

25 Para uma descrição detalhada do CAC, do plano operacional da FUNAI e das atividades dos GTs, vide Cavalcante 2013.

respeito aos Kaiowa, e que seguem justamente o critério de serem partes de *tekoha guasu*. A primeira foi a T.I. Iguatemipegua I (v. mapas I e II), cujo tamanho é de 41. 571 hectares, e a segunda, a T.I. Dourados-Amambaipegua I (v. mapa II), de 55.600 hectares. Estas foram o resultado de dois GTs distintos, com cada um contemplando ainda outras duas terras (respectivamente, Iguatemipegua II e III e Dourados-Amambaipegua II e III), que, à distância de dez anos do referido CAC, a FUNAI ainda não publicou, do mesmo modo que as demais terras oriundas dos GTs restantes.



Considerações finais

À luz do que vimos e argumentamos sobre a dinâmica territorial e os processos de dominialização envolvendo os Kaiowa, em conclusão queremos colocar em destaque dois aspectos para a reflexão sobre a construção de territórios e de territorialidades, reafirmando algumas considerações teóricas apresentadas na introdução. Um é a importância dos processos adaptativos e transformativos das atividades dos grupos domésticos indígenas ao longo do tempo para responder às características dos contextos sócio-ecológico-territoriais encontrados em cada momento e que inclusive aqueles contribuem para configurar. Isto mostra que tal territorialidade e os territórios não podem ser considerados meros reflexos da morfologia social

do grupo, tomados em consideração fora das situações históricas em que se manifestam e se refinam.

Um segundo aspecto, não menos importante, é que as transformações de atividades, instituições e conceitos culturais, dependendo de sua relevância valorativa e emocional-afetiva para os sujeitos, podem seguir ritmos e intensidades distintas entre si. Muitas vezes tendem a se transformarem rapidamente alguns aspectos da vida cotidiana, para permitirem justamente a reprodução de outros, considerados irrenunciáveis ou mesmo inevitáveis. Assim, como vimos, ao passo que os Kaiowa transformam e refinam a ecologia doméstica num determinado contexto, buscam garantir e potencializar as características morfológicas da mobilidade e das modalidades de ocupação espacial definidas em centenas de anos de experiência prática. Tais características são assaz importantes para estes indígenas que, através delas, buscam contrastar os efeitos extremamente negativos de uma organização espacial enucleada, constante e intensamente imposta a si, através de uma sistemática expropriação territorial e, posteriormente, da restrição de acesso aos seus espaços de ocupação tradicional, grande parte do tempo (e das vezes) perpetradas, também como visto, pelo próprio Estado brasileiro.

Encerrando, há que se ressaltar que, em face do que foi dito até aqui, desvelando-se o poder e a violência neocoloniais contrários aos direitos territoriais indígenas, estes não desistem do propósito de recuperar seus *tekoha*. Isto com a convicção de que sua consecução é unicamente o que poderá garantir a realização de seu modo de ser e de viver (*teko*), e consequentemente a manutenção do equilíbrio da Terra, dela fazendo-se bom uso. Este uso não é para eles apenas uma opção, mas representa de fato uma obrigação, imposta pelas próprias divindades, que escolheram este povo como predileto, destinando-lhes a viver e a cuidar do centro da Terra, onde justamente se encontram seus territórios.

Referências

BARBOSA, Pablo Antunha & MURA, Fabio. 2011. "Construindo e reconstruindo territórios guarani. Dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (sec. XIX e XX)". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 97-2, pp. 287-318.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. 2007. *Mais além da "aldeia": território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. Tese de doutorado. PPGAS-MUSEU NACIONAL/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.

____. 2009. "Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul". *Tellus*, ano 9, n.16, jan/jun, pp. 81-104.

____. 2013. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Iguatemipegua I*. Brasília: FUNAI.

____. 2016. "Processos identitários e relações patrão-cliente entre os Kaiowa". *Mana*, 22(1): 37-66.

BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

____. 2000. "Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades". In: Fredrik Barth (organização Tomke Lask), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

____. 2005. "Etnicidade e o conceito de cultura". *Antropolítica*, n. 19, pp. 15-30.

BRAND, Antonio. 1997. *O Impacto da Perda da Terra Sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis Caminhos da Palavra*. Tese de Doutorado. Curso de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica – PUC/RS. Porto Alegre.

BEALET, M. 1997. "Religion et Région Mémoire: Esquisse d'une territorialité par la biais de la Géographie de la Mémoire". *Norois, revue géographique de I`Ouest et des pays de I`Atlantique Nord*, 44 (174), pp. 317-329.

BENITES, Tonico. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos. Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus* tekoha. Tese de doutorado. PPGAS-MUSEU NACIONAL/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BENSA, Alban.1996. "La memoria de los lugares entre los Kanaks de Nueva Caledonia ('La Gran Tierra')". *Nueva Caledonia*. Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas (UNICACH), pp. 26-33.

BOHANNAN, Paul. 1967. "Africa's land". In: G. Dalton (org.), *Tribal and peasant economies. Readings in economic anthropology*. New York: The Natural History Press.

BRAND, Antônio. 1997. *O impacto da perda da terra obre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em História, PUC/RS.

CARELLI, Vincent; CARVALHO, Ernesto & ALMEIDA, Tatiana. 2016. *Martírio: a insurgência pacífica e obstinada dos povos Guarani Kaiowa*. Brasil: Papo Amarelo Produções Cinematográficas Ltda - ME.

CAVALCANTE, Thiago L. V. 2013. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Tese de doutorado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis-UNESP.

CHAMORRO, Graciela. 1995. *Kurusu Ñe'ëngatu. Palabras que la historia no podría olvidar*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 25. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

____. 2015. *História Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneos*. São Berdardo do Campo: Nhanduti Editora.

ELIAS, Norbert. 1991. *Qu' est-ce que la sociologie*. Paris: Éditions de l'aube.

GADELHA, Regina M. A. F. 1980. *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séc. XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HIRSCH, Eric. 1995. "Landscape: Between Place and Space". In: Hirsch; O' Hanlon (eds.), *Landscape: Perspective on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.

LEROI-GOURHAN, André. 1965. *Le geste et la parole II: La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel.

MANUSCRITO DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA) – 1951. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*. Vol. I, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações.

MAUSS, Marcel. 1993 [1904-1905]. "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale". In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Quadrige / PUF. 5ª ed.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Friedl & GRÜNBERG, Georg. 1976. "Los Paî-Tavyterã: Etnografia guarani del Paraguai contemporaneo". *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Vol XI, nº 1-2.

MELIÀ, Bartomeu. 1986. *El Guarani conquistado y reducido: Ensayos de etnohistoria*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol.5. Asunción.

MONTARDO, Deise Lucy O. 2009. *Através do mbaraka: música, dança e xamanismo guaraní*. São Paulo: Edusp.

MONTEIRO, Maria Elisabete Brea. 2003. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Museu do Índio/Funai. Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 2.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. 1876 [1639]. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Leipzig: B.G. Teubner.

____. 1985 [1639]. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor.

MURA, Fabio. 2000. *Habitações Kaiowa: forma, propriedades técnicas e organização social*. Dissertação de mestrado. PPGAS-MUSEU NACIONAL/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

____. 2006. À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de doutorado. PPGAS/MUSEU NACIONAL/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.

____. 2011. "De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da técnica e da tecnologia". *Horizontes Antropológicos*, ano 17, n. 36, jul/dez., pp. 95-125, 2011.

____. 2017. *Dinâmica territorial, ecologia doméstica e processos sociotécnicos: um estudo comparativo a partir de casos entre os Kaiowa de Mato Grosso do Sul e os Tabajara da Paraíba*. Projeto de pesquisa para pós-doutoramento. DCS-CCAE-UFPB.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1988. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; [Brasília]: MCT-CNPq.

____. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, 4(1).

OLIVEIRA, Jorge E. & PEREIRA, Levi M. 2009. Ñande Ru Marangatu. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora UFGD.

PEREIRA, Levi M. 2004. *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-Universidade de São Paulo.

SCHADEN, Egon. 1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: E.P.U. / EDUSP.

SOARES, André Luís. 1997. *Guarani. Organização social e Arqueologia*. Porto Alegre: EDIPUC-RS.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. 1995. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.

SUSNIK, Branislava. 1979-80. “Etnohistoria de los Guaraníes: época colonial”. *Los Aborígenes del Paraguay*, vol. II, Asunción: Museo Etnográfico Andrès Barbero.

____. 1983. “Ciclo vital y estructura social”. *Los Aborígenes del Paraguay*, vol. V, Asunción: Museo Etnográfico Andrès Barbero.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. 1991. *O projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Museu Nacional / UFRJ.

____. 2001. *Do desenvolvimento comunitário à ação política: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

____ & MURA, Fabio. 2004. “Historia y territorio entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil”. *Revista de Indias*. Janeiro-Abril.

VIETTA, Katya. 2007. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa. Territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho*. Tese de doutorado. PPGAS- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP.

WALLERSTEIN, Immanuel. 2004. *World-System analysis: An Introduction*. Durham and London: Duke University Press.

WILDE, Guillermo. 2003. *Antropología histórica del liderazgo guaraní missionero (1750-1850)*. Tese de doutorado. Facultad de Filosofia y Letras. Universidad de Buenos Aires.

WILK, Richard. 1997. *Household ecology: Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize*. Northern lllinols University Press.

____. 1984c. “Households in process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (eds.), *Households*. Comparative and historical studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press.

WILK, Richard; R. Netting & E. Arnould. 1984a. “Introduction”. In: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (eds.), *Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley: University of California Press.

____ & NETTING, Robert McC. 1984b. “Households: Changing Forms and Functions”. In: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (eds.), *Households. Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley: University of California Press.

As Sociedades indígenas “contra” e “no” Estado - de Exiwa às Retomadas

Território, autonomia e hierarquia na história dos povos indígenas do Chaco-Pantanal

Andrey Cordeiro Ferreira
(CPDA-Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)

O objetivo do presente artigo é realizar um exercício de antropologia histórica e do território, a partir da etnografia das experiências de dominação e resistência vividas por povos indígenas do Pantanal, em especial os Terena, no quadro do processo de colonização, formação dos Estados nacionais e desenvolvimento capitalista na América do Sul[1]. Iremos analisar a constituição de experiências de autonomia indígena contra e no Estado e sua expressão territorial dialética, no mundo colonial e na dinâmica contemporânea do conflito territorial e interétnico no Brasil do século XXI.

Nesse exercício, empregamos a análise do território e dos processos de territorialização como ponto de partida para uma crítica descolonial da historiografia e da cartografia oficial, bem como da etnologia indígena[2]. As narrativas oficiais sobre a história do Brasil e das América normalmente

1 Os dados que usamos aqui foram obtidos a partir de uma longa experiência etnográfica e historiográfica junto aos Terena no Mato Grosso do Sul (MS) - Brasil (pesquisa de doutorado 2001-2006, pesquisas para demarcação de terras indígenas à serviço do poder judiciário e executivo (2008-2010) e projetos de pesquisa sobre bioenergia e conflitos territoriais (2010-2012). No caso dos Kadiwéu, utilizamos especialmente dados oriundos de teses em antropologia e história e também de nossa pesquisa historiográfica, além de informações obtidas em trabalho de campo em atividades do movimento indígena do Mato Grosso do Sul.

2 Por historiografia e cartografia oficial entendemos os discursos produzidos não somente a partir do Estado, mas a partir do ponto de vista do Estado. De maneira geral, a historiografia oficial é aquela, que no Brasil, parte da narrativa da “descoberta” da América e cria o mito das três raças formadoras. Essa narrativa é ainda dotada de grande poder simbólico e institucional. Nesta narrativa, o Brasil era um grande espaço vazio de soberania e sistemas políticos que foi ocupado por Portugal e, a partir de 1500, delinearam-se as fronteiras que progressivamente foram avançando. Os povos indígenas aparecem nessa narrativa com uma função ambígua. Na leitura do velho Estado colonial português, eram os inimigos contra os quais o Estado era construído. Depois das independências, os povos indígenas passam a figurar na narrativa nacionalista dos Novos Estados como os “originários”.

invisibilizam a história indígena e, mais especificamente, a importância do controle territorial e das experiências de estruturas sociais alternativas e autônomas ao colonialismo e ao Estado nacional, ou romantizam as mesmas sob a forma das narrativas do comunismo primitivo ou das sociedades indígenas insuladas, em isolamento sociocultural tradicional[3]. A expressão territorial dessas sociedades fica invisível, no máximo sendo representada sob a forma de áreas que supõem um certo grau de homogeneidade cultural, mas que normalmente estão fora da história real e dos conflitos. Tal invisibilidade e romantização é, em nosso entendimento, expressão da colonialidade do saber (Lander 2005) e termina por ser uma forma de repressão das histórias e experiências de resistência e das autonomias indígenas, que podem ajudar a desnaturalizar e relativizar as histórias oficiais de formação do Estado nacional e dar um caráter dialético à etnologia indígena e etnohistória (emergindo dessa etnologia sociedades indígenas caracterizadas por contradições e ambiguidades, que constituem sua agencia e historicidade, mas também complexos sistemas socioculturais dotados de radical alteridade e autonomia). As experiências e perspectivas indígenas não são, nessa ótica, estruturas (mentais ou culturais) tradicionais a-históricas e as formas de resistência e sociedades "sem Estado" e "contra o Estado" não são elos perdidos de um passado pré-colonial. Ao contrário, são fruto de estratégias práticas e de formas de pensamento que podem ser, e efetivamente são, atualizadas nas formas de resistência e de luta contemporâneas.

É nesse sentido que iremos analisar o território em função dos tipos de autonomia, em que esses projetos de autonomia re-significam e re-funcionalizam as categorias do pensamento indígena e inventam novas formas de territorialização. Desse modo, a etnografia e a etnologia indígena podem ser formas anti-hegemônicas de narrativa, explicitando perspectivas e experiências dissidentes, invisibilizadas na história e cartografia oficial. A análise do território e dos processos de territorialização são um ponto de partida chave para uma etnologia indígena descolonial.

Nosso foco será a análise histórica de três processos de territorialização (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999a). No primeiro, pretendemos mostrar como uma forma específica de sistema indígena autônomo (resumida, parcialmente, pelo topônimo indígena *Exiwa*) expressa uma experiência histórica de uma Sociedade sem Estado, um sistema político autônomo que

3 A narrativa do comunismo primitivo retrata as sociedades indígenas como sociedades igualitárias e não-hierárquicas, isentas de contradições e conflitos internos. Essa narrativa foi empregada tanto na Filosofia como no Indigenismo e é atualizada hoje sob diferentes formas, especialmente no discurso ambientalista. Tal narrativa, afim a uma espécie de mitologia dos Novos Estados, impede a compreensão adequada da história indígena.

existiu nas fronteiras do colonialismo português e espanhol, contra e por meio deles. Exiwa indicava a existência de espaço simbólico, mítico e político, um território de ocupação ancestral de uma Sociedade sem Estado, um sistema social e político autônomo. O primeiro processo de territorialização se deu entre meados do século XVIII e início do século XIX, em que existia a sobreposição de dois tipos de sociedade ou sistemas políticos: as sociedades estatais (representadas pelos impérios português e espanhol) e uma Sociedade sem/contra o Estado (representada pelo que denominamos de Sistema Indígena Autônomo do Chaco-Pantanal).

O segundo processo foi, do ponto de vista indígena, um processo de desterritorialização e se deu entre o fim da Guerra do Paraguai e a primeira metade do século XX, em que o Sistema Político Autônomo foi destruído e houve um grande processo de expropriação territorial, escravidão indígena e etnocídio. Seu território foi fragmentado ao longo do processo de formação dos Novos Estados[4] e dos diferentes tipos de desenvolvimento capitalista nacional. Neste segundo processo, formou-se uma malha territorial estatal e capitalista, fragmentando em dezenas de títulos parcelares e unidades administrativas o território que antes era autogovernado por sociedades indígenas. Esse processo construiu então uma sociedade hierarquizada, com grande concentração de terras e poder, nas quais as sociedades indígenas ocupavam uma posição de subalternidade. Tal situação perdurou de forma mais ou menos estável até a década de 1970, sendo agravada pela revolução verde e uma nova forma de "Marcha para o Oeste[5]" (com o desenvolvimento da agroindústria e dos cultivos de arroz, soja e cana de açúcar no cerrado, especialmente em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul).

O terceiro processo de territorialização se dá no final do século XX, quando os povos indígenas do Mato Grosso do Sul realizam um levante (Ferreira 2017; Salvador 2016) que desencadeia um conflito territorial de amplas proporções que segue em curso, caracterizado pelas retomadas[6].

4 Estamos usando o termo "Novos Estados" para indicar os Estados nacionais surgidos a partir de movimentos de independência de processos de colonização. Nas Américas, todos os Estados nacionais do século XIX são Novos Estados em relação aos antigos impérios português e espanhol.

5 No Brasil foi utilizada a expressão Marcha para Oeste para uma política de ocupação das fronteiras nos anos 1940, essa segunda Marcha se deu nos anos 1970.

6 A ideia de retomada foi colocada, no Brasil, pelo "Movimento Brasil Outros 500", realizado pelo movimento indígena e outros movimentos sociais. A ideia de "retomada" estava assentada numa narrativa anticolonial e numa leitura crítica das comemorações oficiais dos 500 anos de "descoberta do Brasil" pelos portugueses. Ao invés da descoberta, falava-se da "invasão" colonial que perdurou sob diferentes formas. A "retomada", então, seria exatamente uma forma legítima de reapropriação pelos povos indígenas das terras invadidas. Logo, a ideia de retomada

As retomadas são unidades sociais e espaciais que expressam processos de reelaboração cultural e experiências de resistência às formas de dominação, são discursos e formas de ação do movimento indígena. Ao mesmo tempo, as retomadas assumem formas ambíguas, pois inter-relacionam formas estatais e não-estatais, hierárquicas e autonômicas, de organização social. Esses três processos de territorialização expressam diferentes formas de uma relação dialética entre dominação e resistência, que se materializa em relações espaciais. Iremos narrar então como o conflito territorial pode ser pensado como um processo dialético de dominação e resistência e de equilíbrio de diferentes autonomias, "no Estado" e "contra o Estado" e em formas de dialética territorial.

Dialéticas territoriais: relações espaciais, hierarquia e autonomia

Em primeiro lugar, definiremos algumas categorias, conceitos e pressupostos teóricos. Estamos aqui partindo da abordagem da antropologia social, em especial dos estudos processuais de territorialização e etnicidade (BARTH, 1976; FERREIRA, 2013; PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, 1999b), que irão considerar o território como suporte e expressão da cultura e organização social e, mais especificamente, o território como processo histórico. Tal abordagem rompe com as noções de "espaço" e "tempo" absolutas e independentes para considerá-las (como na teoria da relatividade geral) como um complexo espaço/tempo, como unidades relativas e, em última instância, intercambiáveis. Desse modo, território (espaço) é situação histórica (tempo) e vice-versa.

Passemos então a definição de alguns conceitos, os de espaço, territorialização e território. Espaço, da forma como entendemos, em definição ampla, é uma extensão que contém uma parte do mundo. O espaço não é uma realidade "em si", mas uma representação criada por um sujeito para expressar limites (Haesbaert 2008; Rafestin 1993). Logo, o espaço pode ser entendido como uma categoria básica do pensamento e da realidade, condição necessária de todos os fenômenos no mundo material. Quando falamos de território, em termos antropológicos, entendemos o mesmo como o espaço de uma determinada sociedade, estrutura social, grupo ou instituição, ou seja, como os limites projetados e controlados socialmente. O espaço, assim constituído como território, expressa uma relação de poder: ao controlar o território essa sociedade funda seu poder sobre si, seus grupos, re-

não é apenas um sinônimo para a ocupação de terras de tipo camponês, mas é também uma narrativa histórica específica de teor anticolonial, que expressa a condição do indígena.

cursos materiais e também frente a outras sociedades. Certamente devemos advertir que quando falamos de territorialização referimo-nos igualmente a um processo de desterritorialização, ou seja, o correto seria falar de uma dialética territorial (territorialização/desterritorialização). Por processo de territorialização/ desterritorialização, entendemos a produção de limites/ fronteiras, fluxos/conexões e pontos de ocupação. Ou seja, é o processo histórico pelo qual as sociedades, suas instituições ou grupos projetam novas relações sociais e espaciais, incorporando novos espaços e reorganizando antigos. O processo de territorialização é, assim, a ação de criação/destruição, consequentemente, de transformação de territórios. Resumindo, quando falamos de território e de processo de territorialização, estamos entendendo os mesmos como produtos de uma relação social dialética de ocupação e controle do espaço no qual as sociedades se instituem. Espaço, território e territorialização são categorias básicas para uma antropologia do território.

Mas se o território é compreendido como uma espécie de sociologização do espaço, essas relações sociais são relações de poder e podem ter diferentes formas e conteúdos. Nesse sentido, seria preciso uma teoria antropológica dos espaços, como delineada por Jean Loup Anselle, como uma antropologia topológica (Amselle and M'Bokolo 1985). Uma antropologia do território irá tomar as relações espaciais ou topológicas como expressão das relações de poder. O problema fundamental da topologia é justamente como limites e formas geométricas se relacionam entre si. Na cartografia, as relações territoriais são representadas por formas geométricas, ou seja, o social e o geográfico são representados topologicamente. Essas formas "geométricas", como conjuntos, são topológicas justamente porque expressam diferentes possibilidades de relação. Considerados desse modo, os processos de territorialização podem ser expressos em diferentes tipos de relações topológicas, das quais destacamos as seguintes: 1) relações de continência (contém/contido ou englobante/englobado); 2) relações de adjacência (vizinhança); 3) relações de conectividade; 4) relações de intersecção ou sobreposição; 5) relações de disjunção (separação ou distanciamento).

Os processos de territorialização/desterritorialização, como relações de poder, se expressam em diferentes relações espaciais, de modo que a produção de relações de continência, adjacência, sobreprosição e disjunção delineiam as formas que o processo de territorialização assume, sendo o seu conteúdo essencialmente sociológico. Com isso queremos dizer que todo processo de territorialização assume formas de relações espaciais específicas, que são igualmente históricas: territorializar/desterritorializar é englobar ou

avizinhar ou conectar ou sobrepor ou separar. É justamente a análise dos processos de territorialização/desterritorialização como a transformação de relações espaciais que utilizaremos para demonstrar nosso argumento.

Mas se as formas dos processos de territorialização são relações espaciais, o seu conteúdo são relações sociais. Para pensar este conteúdo empregamos uma teoria dialética, que pensa as relações de dominação/resistência, hierarquia e autonomia e de autonomias "no" e "contra" o Estado (Bailey 1987; Ferreira 2013; Foucault 1985; Scott 2008). Por autonomia entendemos a condição na qual uma determinada sociedade e/ou seus subgrupos particulares componentes podem determinar a forma, função e significado de suas próprias instituições sociais e, consequentemente, de seu território. Por hierarquia entendemos uma relação e condição histórica na qual uma sociedade e/ou seus grupos são subordinados e não determinam a forma, função e significado de suas instituições e territórios, mas as mesmas são determinadas por outras sociedades ou grupos. Isso significa que a autonomia é uma relação de poder simétrica e hierarquia uma relação e condição assimétrica.

Quanto ao conteúdo, os processos de territorialização/desterritorialização podem expressar diferentes relações e tendências. O território pode ser um espaço de autonomia e simetria ou um espaço de hierarquia e dependência/subordinação. Desse modo, quando pensamos o território, em termos sociológicos, devemos sempre pensar se os processos de territorialização e as relações espaciais que implicam constituem espaços de autonomia ou espaços de hierarquia. Todo processo de formação de um Estado, e particularmente dos Estados coloniais e nacionais modernos, consiste em gerar e integrar diferentes hierarquias, criando uma cadeia de relações de comando-obediência que deve ir do núcleo do poder central até cada ponto mais periférico da sociedade (Bookchin 1982). Por isso, as relações espaciais (englobar, conectar, avizinhar, sobrepor e separar) são formas de criar ou expressar essas hierarquias e formas de dominação que são social e historicamente construídas. Por outro lado, relações espaciais também podem expressar formas de resistência e autonomia. A resistência, entendida como uma ação que se opõe a uma força ao se direcionar em sentido contrário a mesma, do ponto de vista sociológico, implica que os grupos que são submetidos a relações espaciais de dominação podem desenvolver ações e relações espaciais (englobar, conectar, avizinhar, sobrepor e separar). As relações espaciais e suas formas podem expressar então diferentes conteúdos, ações de dominação orientadas a constituir hierarquias ou ações de resistência orientadas a autonomia, considerando todas as complexas media-

ções possíveis entre elas. Assim sendo, um problema fundamental de uma antropologia do território é entender se os processos de territorialização/desterritorialização tendem para a autonomia ou para a hierarquia, isso porque as mesmas formas (relações espaciais) podem expressar diferentes conteúdos (relações sociais)[7]. É importante observar que estamos operando com um conceito dialético de autonomia. Entendemos que existem duas grandes formas de autonomia, as "autonomias no Estado" – no sentido que nela busca-se construir a autonomia dos grupos sociais por meio da integração e fortalecimento do Estado – e as "autonomias contra o Estado", no sentido de que existem formas comunais de organização e sistemas políticos que tentam fugir de Estados existentes, construindo territórios autogovernados por diferentes tipos de estruturas sociais (Ferreira 2016b; Scott 2014).

Mas é impossível pensar as relações de autonomia e hierarquia sem caracterizar sua relação com o Estado. Um dos aspectos fundamentais do Estado moderno é o monopólio do controle do território em que todas as relações espaciais que expressa tendem à produção de hierarquias e centralização. Por isso iremos recuperar aqui a elaboração da antropologia política. Essa abordagem dialética recupera criticamente a teorização da distinção entre sociedades "sem e contra" o Estado e sociedades estatais. Para fins deste artigo, queremos recuperar um problema que consideramos como central para a análise do território, que é o problema da autonomia e da hierarquia.

A principal contribuição da antropologia política foi a desnaturalização do Estado como instituição e valor. Ela demonstrou (na elaboração de autores como Radcliffe-Brown, Evans-Pricthard, Gluckman, Leach e outros) que várias sociedades haviam existido "sem Estado", já que as funções de produzir a "coesão social" e a ordem eram assumidas por relações de parentesco e formas de organização social e religiosa (Balandier 1969; Fortes and Evans-Pritchard 1987; Leach 1995).

Pierre Clastres, por sua vez, criticou a noção de "sociedade sem estado", indicando que a mesma continuava operando com uma visão evolucionista e, no limite, etnocêntrica, pois demarcava a "ausência" como característica principal dessas sociedades. Por isso ele sugeriu a ideia de uma "sociedade contra o Estado", que indica que as sociedades (indígenas, tradicionais) te-

7 Poderíamos ainda apresentar tal distinção como análoga à distinção entre signos/significantes e significados dentro da análise simbólica na antropologia. As relações espaciais desse modo são como signos, são as representações formais análogas a sons, sinais ou imagens; as relações sociais são os significados sociais ou culturais imanentes a tais signos. Desse modo, as relações espaciais são também atos de comunicação passíveis de uma análise interpretativa.

riam uma oposição consciente e voluntária em relação ao Estado e, mais do que isso, às formas de poder coercitivo (Clastres 2003). Entretanto, Clastres atribuiu essa oposição ao Estado como uma condição inerente aos povos indígenas, o que ele denominou de "filosofia indígena", criando uma visão homogeneizante e mesmo romântica das sociedades indígenas, que seriam "naturalmente" propensas a oposição aos Estados e ao poder coercitivo[8]. Essa tese ignora não apenas as sociedades estatais indígenas pré-colombianas (como o Império Inca), mas também como diversas relações hierárquicas existentes dentro de Sociedades sem Estado, bem como historicamente hierarquias de gênero, gerentocráticas e xamânicas puderam evoluir para desigualdades políticas e formas de poder coercitivo e hierárquico[9] (Bookchin 1982). O grande problema das abordagens funcionalista e estruturalista é que elas concebiam as Sociedades sem/contra o Estado como formas a-históricas (Ferreira 2011). Isso produziu uma história e etnografia fora do tempo e uma visão homogeneizadora dessas sociedades. O problema é que esses povos indígenas mantiveram diversas relações, participaram do mundo colonial e integram as estruturas estatais.

Mas o conceito de Sociedade sem/contra o Estado pode ser um poderoso instrumento de desnaturalização das epistemologias de governo e do próprio Estado moderno, noções que informam a história e a cartografia oficial. Para isso devemos exatamente compreende-lo como uma categoria dialética. As sociedades sem e contra o Estado não devem ser concebidas em termos de um evolucionismo simplista (como pertencentes a um passado pré-moderno), nem como uma espécie de estrutura mental imanente às sociedades indígenas (como no estruturalismo), nem pela ótica estrutural funcionalista (em que as Sociedades sem Estado apenas produzem ordem e coesão). Entendemos Sociedades sem/contra o Estado como formas históricas de organização social que mantém uma relação dialética com os Estados. Elas se constituem sempre por oposição aos Estados como formas

8 Tania Stolze de Lima, numa introdução ao livro *A Sociedade contra o Estado*, começa com uma citação de Ailton Krenak (ativista indígena brasileira) que cita Clastres dizendo que "segundo ele os indígenas são naturalmente contra o Estado". Essa visão exemplifica como a formulação de Clastres tende uma essencialização do indígena que passa a ser "contra o Estado" por um impulso imanente. Por isso, entendemos que a noção de Sociedade sem Estado permanece válida, pois mesmos elas podem desenvolver hierarquias que as aproximam dos Estados, logo, o ativismo anti-estatal não é uma propriedade imanente, mas histórica, de determinadas sociedades.

9 Entretanto, é fundamental indicar que diversas "sociedades sem Estado" foram sociedades hierárquicas, e essas hierarquias foram acentuadas em situações coloniais. Desse modo, mesmo sociedades sem classes e sem Estado podem ser hierárquicas e, justamente por isso, colocam desafios teóricos complexos à história e à antropologia, além de desafios práticos aos Estados.

de fugir ao seu controle, mas muitas vezes no interior deles ou em suas fronteiras, e mantém com estas estruturas relações ambíguas e contraditórias. Muitas vezes é possível aos mesmos grupos étnicos e outros grupos sociais participar de diferentes sistemas políticos simultaneamente, usando de forma estratégica essas contradições e antagonismos, como o clássico exemplo do sistema kachin e chan, descrito por Leach em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, em que se demonstra possível entrar e sair do Estado e pertencer a sociedades estatais e sem estado ao mesmo tempo (Ferreira 2014; Leach 1995; Scott 2014).

Por fim, mesmo entendendo que as chamadas Sociedades sem/Contra o Estado tem uma escala distinta, entendemos que questões similares podem ser formuladas hoje nos termos do tipo de experiência autonomia que cada povo indígena irá elaborar - se são autonomias no Estado (ou seja, se seus projetos supõem a construção ou participação nas estruturas do Estado nacional como condição de sua autonomia) ou se são contra o Estado (ou seja, se supõem a necessidade de territórios autogovernados, fora do âmbito do controle políticos dos Estados nacionais) (Ferreira 2016; González 2010).

A autonomia como projeto e tendência emerge no quadro das experiências indígenas e profundamente vinculada aos conflitos territoriais. Analisar criticamente a natureza desta autonomia é fundamental. As retomadas expressam essa contradição, pois colocam em choque e interação formas de autonomia no e contra o Estado.

Desse modo, podemos definir aqui que nosso projeto de antropologia topológica e do território estuda a dialética territorialização/desterritorialização e, por meio delas, as relações entre autonomia e hierarquia e entre "autonomias no Estado" e "contra o Estado". A grande questão que pretendemos aqui evidenciar, pela história dos povos do Pantanal, é justamente como uma Sociedade sem/contra o Estado se constituiu e se fragmentou, social e territorialmente. Depois, analisaremos o surgimento de diferentes expressões de resistência surgidas por meio de relações espaciais, especialmente materializadas nas formas das retomadas. Para isso, empregaremos alguns instrumentos principais: o mapa de áreas etnográficas (que são reelaborações críticas das áreas culturais); os mapas etnohistóricos, submetidos a uma crítica epistemológica e elaborados também a partir de uma cartografia social e não apenas da documentação oficial; mapas de cartografia social, entendidos aqui como a visibilização cartográfica das perspectivas subalternas, ou seja, de territorialidades reprimidas (simbólica e materialmente). Esses mapas serão o ponto de partida fundamental da nossa análise da dialética territorial como dialética dominação/resistência expressa em termos espaciais.

O Chaco-Pantanal como "área etnográfica": cultura como processo histórico-social

Estamos aqui definindo como unidade de análise o que poderíamos denominar, seguindo Mellati, de área etnográfica. Mais especificamente, uma região específica - a do Pantanal do Mato Grosso do Sul (MS) - Brasil, localizada dentro da área etnográfica do Chaco. A noção de área etnográfica é uma reelaboração do conceito de área cultural, formulada na antropologia e na etnologia[10]. Em termos gerais, supõe-se algum tipo de unidade subjacente à área cultural. Diferentes propostas de áreas culturais foram elaboradas, normalmente agrupando os povos de uma região em função de sua unidade linguística ou traços culturais (como rituais, religião, tecnologia, atividade produtiva) e foram elaborados mapas etnolinguisticos e de áreas culturais que classificaram os povos da América como caçadores-coletores, pastores, agricultores e etc.

As áreas culturais seriam formas de tentar transformar tempo em espaço, ou seja, retratar o processo de diferenciação histórica da cultura em termos espaciais. O problema é que esses esquemas tenderam a ser reducionistas. Em primeiro lugar, porque as áreas culturais foram concebidas como fixas, justamente por adotar critérios linguísticos, religiosos ou tecnológicos, de modo a ser difícil sustentar a existência de áreas culturais homogêneas ao longo da história. Por outro lado, o critério linguístico, muito utilizado, não se traduzia numa unidade efetiva, de modo que grupos com a mesma língua poderiam ter práticas culturais e trajetórias históricas completamente distintas. As áreas culturais também não levaram em consideração a história real de violência e colonização, produzindo uma cartografia naturalista e abstrata, na qual os povos indígenas eram representados como pontos agrupados, que não refletiam as trajetórias históricas desses povos dentro dos Estados (velhos e novos) em processo de formação e transformação, sendo, no máximo, colocados no quadro da representação do mundo natural (hidrografia, relevo e etc.).

Ao apontar essas limitações, autores como Eduardo Galvão[11] e Júlio Cesar Mellati propuseram uma reformulação crítica da noção de área cul-

10 "*A noção de área cultural nasceu no seio da antropologia norte-americana e não escapa a uma orientação voltada para a reconstituição do percurso dos traços culturais entre diferentes sociedades, não em escala mundial, como queriam os difusionistas centro-europeus do começo do século XX, mas somente em âmbito regional, quando muito continental. Wissler, em 1922, foi o primeiro a propor uma divisão em áreas culturais para as Américas. E, desde então, outros pesquisadores fizeram novas proposições*" (Mellati 2016)

11 Galvão dá à sua divisão em áreas um limite temporal de validade de 60 anos, de 1900 até 1959, data em que apresenta pela primeira vez o trabalho. Evita, assim, considerar num

tural. Galvão irá realizar uma historicização da noção de área, novamente dando ao espaço o caráter de tempo e, logo, reconhecendo sua relatividade: os critérios inovadores postos em prática por Galvão são três — limite temporal de validade, contato "intertribal" e "contato com a sociedade nacional".

Vemos então que as noções de área não são estáticas e nem exteriores ao processo de colonização. Melatti, por exemplo, reformulou o conceito e o denominou como áreas etnográficas[12], adicionando ao mesmo a dimensão internacional, ou seja, não seriam apenas áreas do Brasil, mas das Américas. Essa formulação é extremamente importante. O conceito de área etnográfica, entendido como uma forma de cartografia, visa retratar um espaço (das relações interétnicas, da relação com a sociedade nacional, com o meio ambiente e com a própria alteridade cultural de cada grupo). O conceito de área etnográfica, elaborado na antropologia brasileira como apropriação crítica do conceito de áreas culturais, designa uma unidade de análise construída teoricamente a partir da identificação de determinados critérios etnográficos.

No mapa abaixo indicamos o que hoje são duas áreas etnográficas que cruzam o estado do Mato Grosso do Sul - a do Chaco e a Atlanto Platina. Na primeira estão as terras indígenas dos Terena e Kadiwéu e na segunda as Terras Indígenas dos Nhadeva e Kaiowá. Como é possível observar, os limites dessas áreas etnográficas estão localizados no Cerrado, no Pantanal e na Mata Atlântica. Mas esses biomas se imbricam com o bioma do Chaco e seus subsistemas. Por isso, recortamos dentro dessa área etnográfica uma região que denominamos de Chaco-Pantanal. Essa unidade de análise é, em termos ecológicos e históricos, uma área de ampla extensão e um território transnacional, que atravessa o que hoje são Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina[13]. Denominamos essa área, ao menos em território brasileiro,

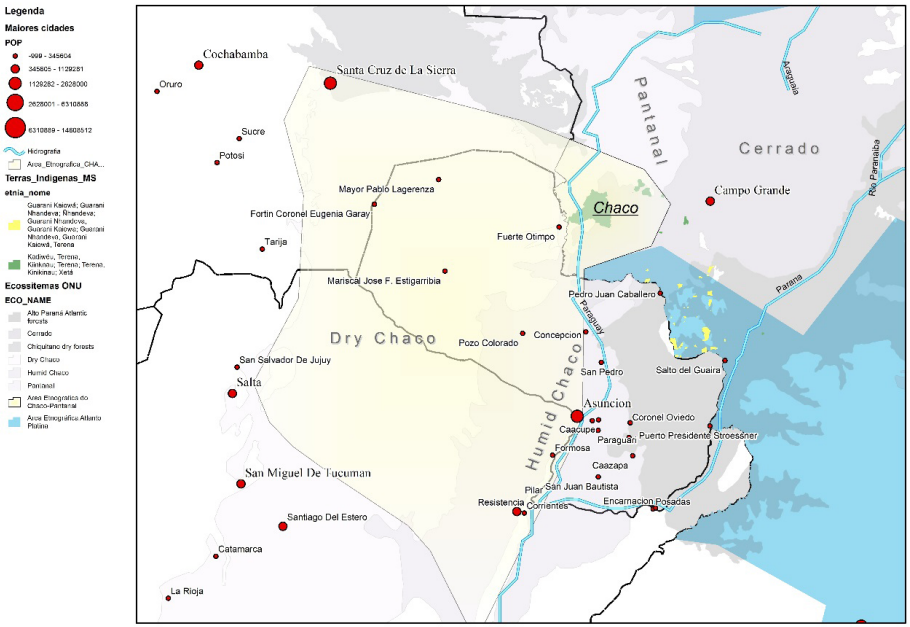
---

mesmo mapa sociedades indígenas atuais com outras que desapareceram durante o período colonial ou imperial, ou a mesma sociedade em dois pontos diferentes do mapa, devido a deslocamentos sofridos durante o período de mais de quatro séculos de presença dos brancos, inconveniente em que incorrem outros autores que desenham o mapa como se fosse no momento inicial da conquista — como acontece com a divisão de Murdock — esquecendo-se de que esta não ocorreu simultaneamente em todos os pontos do continente, mas constitui-se num processo gradativo.

12 "Em vez de falar em "áreas culturais", melhor será dizer "áreas etnográficas", de modo acentuar que elas não existem inteiramente por si mesmas, mas que o pesquisador é quem, em última análise, as delineia". FONTE?

13 "A área geográfica conhecida como Grã-Chaco, ou simplesmente Chaco, situa-se no sul da Bolívia, oeste do Paraguai, norte da Argentina e ainda numa pequenina parte do oeste do Brasil. Fica entre a margem direita dos rios Paraná e Paraguai, de um lado, e o sopé dos Andes, de outro. Como limite norte podemos tomar grosseiramente como referência a estrada

de Chaco-Pantanal por reunir, em termos históricos, culturais e ecológicos, elementos do Chaco, localizado em grande medida no Paraguai e Argentina, e do Pantanal, localizado no Brasil[14].



de ferro que liga Corumbá a Santa Cruz de la Sierra. No sul, passa pouco a pouco para os Pampas" (Mellati 2016). O que estamos chamando de Chaco-Pantanal é, então, uma fração da área etnográfica do Chaco.

14 Júlio César Mellati, como veremos abaixo, criou uma série de áreas etnográficas para agrupar a população indígena do Brasil. Uma dessas áreas ele denomina de "Chaco", porém, por razoes que ficarão mais claras ao longo do artigo, optamos por denominar essa área de "Chaco-Pantanal".

Quando consideramos a área etnográfica do Chaco[15], falamos de uma região conformada por um longo processo histórico, mas que apresenta, como principal característica, o fato de ter tido territórios sobrepostos e histórias entrelaçadas, para usar uma expressão de Edward Said (ANO?).

Duas características globais desta área são fundamentais: 1) o Chaco é uma periferia de todos os países nos quais está situado em relação às capitais e regiões de maior ocupação demográfica. Buenos Aires, La Paz, Brasília e Assunção estão dispostas de forma que o Chaco constitui um "centro periférico", como uma periferia interiorana em relação a todas essas capitais e países; 2) o Chaco abrange uma ampla região de fronteira internacional, ou seja, foi uma área de delimitação de fronteiras e limites dos Novos Estados. Brasil, Bolívia e Paraguai travaram guerras que envolveram os

15 Mellati, ao definir a área etnográfica, chama a atenção para algumas características da terminologia do sistema de parentesco Kadiweu e Terena (forma de classificar os primos como "primos-irmãos") e alguns outros elementos de organização social. Mas, além disso, existe o fato de os Kadiwéu e os Terena terem sido elevados a condição de etnias oficialmente reconhecidas pelo Estado nacional, ao passo que as demais foram consideradas "extintas". É importante observar justamente como ocorreu um processo de difusão cultural de determinados rituais e, especialmente, de uma ideologia nacionalista que caracteriza os Kadiweu e os Terena. Além disso, existem trocas diversas e circulação de pessoas entre as terras indígenas do Patanal.

povos indígenas da região. Essa condição de periferia nacional e fronteira internacional dá a esta área etnográfica uma série de especificidades no que tange às relações com os Estados nacionais, suas sociedades e economias.

A região do Chaco-Pantanal é composta por duas etnias principais - os Terena e os Kadiwéu. Os Terena são uma das sociedades indígenas que ocupam atualmente a região de transição entre Cerrado e Pantanal do Mato Grosso do Sul, estado da região centro-oeste do Brasil. Na etnologia do século XX, foram classificados como um subgrupo Guaná-Chané, povo que ocupava uma ampla faixa desde a periferia dos Andes até as imediações de Assunção (Paraguai) e margens do Rio Paraguai, pertencendo ao grupo linguístico Aruak. Os Terena aparecem na literatura histórica e etnológica já nos séculos XVII e XVIII, nas crônicas de viajantes e autoridades coloniais espanholas e portuguesas. Os Kadiwéu, por sua vez, eram considerados na literatura como um subgrupo Mbayá-Guaicuru, uma sociedade que cumpriu um importante papel no mundo colonial da América do Sul. Sendo conhecidos no mundo colonial como índios cavaleiros, ocupavam um território amplo nas margens do rio Paraguai. Ao mesmo tempo, os Guaná e Guaicuru (e mesmo os atuais Guarani) mantiveram uma relação histórica que é essencial para compreender sua história e cultura atuais[16]. Nessa porção do território, nos séculos anteriores, os Guaná eram inseridos em relações de aliança e servidão com os Guaicuru, e os Guarani frequentemente eram sequestrados e absorvidos como "cativos" por estes povos.

Quando consideramos a história desses dois povos, a noção de área etnográfica adquire pleno significado. A história dos grupos, identidades e etnônimos tende a ser descontínua. Grupos e etnônimos desaparecem, se fundem ou simplesmente são invisiblizados por formas de poder. Ao mesmo tempo, existiam diversos tipos de intercâmbios (parentesco, produtivo, econômico) entre os antigos Guaná e Guaicuru. Por isso, é extremamente difícil fazer a história indígena a partir de um grupo étnico singular hoje existente. Os atuais etnônimos, identidades étnicas e grupos étnicos foram transformados e re-significadas por completo ao longo do último século.

Abaixo apresentamos um esquema de alguns etnônimos registrados na documentação e bibliografia para exemplificar essa questão.

16 Ao mesmo tempo, essa distinção entre duas áreas culturais também deve ser considerada como histórica, ou seja, relativa, pois os Guarani também ocuparam, séculos atrás, territórios do Chaco-Pantanal e mantiveram (e mantém) relações contraditórias com os atuais Terena e Kadiweu e os antigos Guaicuru e Guaná. Essas duas áreas etnográficas são, em grande medida, fruto do processo de formação do "Novo Estado", o Brasil, e de diferentes processos de resistência e estratégias de adaptação indígena.

"Genealogia" dos Povos Indígenas da Área Etnográfica do Chaco-Pantanal e seus subgrupos							
Guaicuru (Língua Guaicuru)				Guaná ou Chané (Língua Aruak)			
Kadiuéu	Beaquiéus	Ejueus	Egaiegi	Terena	Laiana	Kinikinau	Echoaladi

Assim, os Guaicuru e Guaná - os principais povos indígenas da região em questão - eram subdivididos em grupos, dos quais os principais remanescentes hoje são os Terena e os Kadiwéu. Hoje, alguns desses antigos subgrupos Guaná são oficialmente reconhecidos como Terena.

Ao longo do século XX, o Estado brasileiro impôs a identidade Terena como a identidade oficial, de modo que os Laiano e Kinikinau foram englobados nessa identidade étnica. Desse modo, podemos afirmar que o processo de colonização implicou um processo de re-significação dos etnônimos e das identidades étnicas.

As atuais áreas etnográficas, Chaco e Atlanto Platina, acima indicadas, se conformaram historicamente entre as décadas de 1910 e 1960. Nesse momento ocorreram diferentes processos de territorialização e políticas de dominação simbólica, nacionalização e integração dos povos indígenas na sociedade de classes capitalista. Foram impostos certos etnônimos e reprimidos outros. Os Terena e os Kadiwéu emergiram como etnias oficiais e sobreviventes, em grande medida porque oficializadas e reforçadas pelas práticas administrativas do Estado nacional e do indigenismo. Por isso, uma "etnohistória", no sentido de uma história centrada nos grupos étnicos existentes, não é suficiente. Ela induziria a erros e distorções historiográficas.

Então, quando falamos dos povos indígenas do Chaco-Pantanal, estamos nos referindo a esta região com essa nova composição de etnônimos e grupos étnicos que constituíram no passado outras formas de sociedade e que tiveram territórios sobrepostos e histórias entrelaçadas. Desse modo, entendemos que o conceito de área etnográfica e de povos do Chaco-Pantanal permite realizar um exercício de análise histórica que rompe com a colonialidade do saber historiográfico e cartográfico. Ao mesmo tempo, é uma unidade mais fluída, pois não está centrada necessariamente em nenhum grupo, e histórica. A unidade da área etnográfica se dá pela experiência histórica compartilhada, e não pela unidade cultural, linguística ou organização social.

Mesmo a noção de área etnográfica não consegue apreender a profundidade e complexidade dos processos históricos. Um dos elementos que singulariza essa área etnográfica é o fato terem pertencido ao que denominamos de Sistema Social Indígena Autônomo do Chaco-Pantanal, uma

Sociedade sem/contra o Estado que existiu ao longo de dois séculos na região. Sua história e experiência foi invisibilizada. Aqui iremos exatamente explicitar sua constituição e transformação. E depois mostrar como hoje os povos indígenas ainda se defrontam com questões colocadas pela história de formação dos Novos Estados, expressa especialmente no significado de sua territorialidade. É nessa área que se desenrolam ainda dialéticas territoriais, processos de dominação e resistência, expressos em relações espaciais e projetos de autonomia nos conflitos territoriais.

Exiwa/Sociedade contra e no Estado: a colonialidade cartográfica e os mapas etnohistóricos como perspectiva subalterna

Nos anos de 1950, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira registrou o seguinte depoimento de um grande xamã Terena:

Havia um maço de exerogupi (capim) no meio de um lugar chamado Etxi-uá, isso lá no Pantanal (na margem ocidental do rio Paraguai), onde hoje só tem xamacoco e alguns kadiweú brigando com eles. É por isso que os beiços e as orelhas do Xamacoco são furados... Gente moça Terena tirou toda a terenada debaixo da terra, pelo buraco do exerogupi. Saíram tremendo de frio e foram ficando encolhidos no chão. Tremendo muito. Saiu também uma velha que que esqueceu lá no buracco o seu Huapieo). Ela quis voltar para apanhar o seu Hupaie e para lá voltou, ficando tampada pelo Pitanoé, um dos irmãos gêmeos terena. Metade dos Terena ficou por lá -e talvez ainda exista gente terena lá. (De Oliveira 2002: 125)

Exiwa é uma categoria do discurso indígena Terena que indica um território historicamente ocupado e um espaço mítico. Como é possível perceber pelo relato etnográfico acima, Exiwa era ao mesmo tempo um lugar no Pantanal, nas margens do Rio Paraguai (nas imediações de onde hoje está localizada a cidade de Corumbá) e um lugar mítico de origem dos Terena, onde uma figura como Pitanoé retirou os índios de dentro da terra. Exiwa, assim, é um topônimo que indica, simultaneamente, uma região determinada no mundo social e um lugar de memória e cosmologia do grupo. Outro componente fundamental desta narrativa é que o Exiwa era um espaço de conflito interétnico, um lugar de guerra entre diferentes sociedades indígenas.

A categoria indígena Terena de Exiwa, desse modo, é um caminho para descolonizar essa narrativa historiográfica e cartográfica. Essa diversidade toponímica expressa uma luta de classificações simbólicas (Bordieu 2004) e uma luta política real pelo controle territorial.

Esse pequeno relato é uma chave para pensarmos as relações de dominação e resistência e as relações espaciais, especialmente como uma Socie-

dade no e contra o Estado se constitui em meio ao processo de formação do sistema mundial e do colonialismo numa região periférica da América do Sul. Entretanto, na América Portuguesa e Espanhola, essa mesma região recebia outra denominação toponímica. Com relação ao território do que hoje é conhecido como Pantanal:

> A imensa planície inundável situada no interior da América do Sul, hoje denominada Pantanal, foi transformada em terras pertencentes à coroa espanhola, pelo tratado de Tordesilhas no final do Século XV (...) Desde então, a área inundável da bacia alto-paraguaia passou a ser reconhecida como a fabulosa Laguna de los Xarayes. (...) Em meados do século XVIII, a mesma região passou ser o Pantanal. A denominação foi dada pelos portugueses Del Brasil, os monçoeiros. Estes seguindo as bandeiras paulistas, avançaram além dos limites fixados e 1494 em Tordesilhas e, no início dos anos setecentos, fizeram daquela águas seu caminho às terras conquistadas. (Costa 1999: 17-19).

Nos países de língua espanhola, o topônimo Chaco (do Qêchua, "Chacu") indicava inicialmente a província de Tucúman e posteriormente passa a designar todo o território a leste dela, numa extensão de 700 mil quilômetros, abrangendo territórios da Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil (Carvalho 1992: 457). A região do Chaco era caracterizada pela existência de uma grande diversidade étnico-cultural, sendo subdividida em "áreas culturais": a do Alto, Médio e Baixo Paraguai. O alto Paraguai ou Chaco Boreal se estenderia do Porto de Candelária até o rio Jauru, abrangendo atualmente a região de Corumbá até Cuiabá (Susnik 1978: 9).

Existia, durante os séculos XVI e XIX, um conflito pela apropriação e controle legitimo do território do Chaco, pelos espanhóis (depois paraguaios), portugueses (depois brasileiros) e indígenas. Esta área era conhecida pelos espanhóis como "Chaco", pelos portugueses como "Pantanaes" e pelos índios Terena como *Exiwa*. *Chaco, Pantanal* e *Exiwa* são, respectivamente, categorias geográficas espanhola, portuguesa e indígena que descrevem um aglomerado territorial e ambiental. Essas designações designam um território que se entrecruza, apesar de não ser exatamente o mesmo, como veremos.

Essa sobreposição de topônimos e indefinição de limites é expressão do primeiro processo de territorialização a que nos referimos. Esse processo passa pela formação do sistema interestatal moderno nas Américas, materializado pelos Tratados de Tordesilhas, Madri e Santo Idelfonso. Estes tratados expressam a tendência da colonização a produzir relações espaciais

e representações cartográficas que são parte do poder estatal-colonial em processo de formação. O que argumentamos aqui é justamente que as fronteiras do que era conhecido até o século XIX como Gran Chaco e os Pantanais são fluídas e nelas, mais do que uma série de grupos indígenas insulados, existiu um sistema indígena autônomo, uma Sociedade sem/contra o Estado que reunia um conjunto de etnias e etnônimos que, com o processo de colonização e formação dos Novos Estados, foram sendo transformados e alguns, destruídos.

Uma das características do processo de colonização-estatização dos territórios é a de os indígenas serem subrepresentados na cartografia oficial. Nesta, as sociedades indígenas não possuem territórios propriamente ditos. A cartografia opera com três tipos de representação gráfica: linhas, pontos e polígonos. Os polígonos representam unidades soberanas, uma forma de relação monopolista do território, e materializam em termos geométricos o conceito de soberania e de propriedade (por isso Estados e propriedades são assim representadas). Os povos indígenas somente apareciam nessa cartografia como pontos e muitas vezes não apareciam, a não ser de forma marginal (em anotações esparsas). Desse modo, os Estados têm o privilégio da representação cartográfica, que é ao mesmo tempo uma forma de saber e de poder.

Os mapas etnohistóricos visibilizam os indígenas, porém usualmente abstraem as fronteiras e limites coloniais e estatais e representam o espaço das sociedades indígenas como um espaço vazio, ocupado exclusivamente por elas. Desse modo, criam-se duas representações cartográficas, em planos ontológicos quase que separados: a cartografia dos Estados e a cartografia dos povos indígenas, a primeira com limites visivelmente expressos, sob a forma dos polígonos, e a segunda representada como um aglomerado de pontos ou nomes dispersos num espaço fora da história mundial. Nosso argumento consiste em afirmar que é possível, pela etnografia e historiografia crítica, reconstruir o mapa etnohistórico como uma ferramenta de descolonização cartográfica.

A partir de dados compilados por diversos autores e da crítica de fontes e relatos coloniais, elaboramos o mapa etnohistórico abaixo. Esse mapa traz informações que usualmente não aparecem nos mapas e na cartografia oficial, nem nos mapas etnohistóricos usuais. Foi elaborado justamente superpondo duas cartografias: a cartografia oficial e a cartografia etnohistórica[17]. Nele, é possível visibilizar três planos de informação, que no nosso

17 Nos amparamos aqui especialmente na leitura de documentos de militares portugueses, como Ricardo Almeida Serra, que escreveram verdadeiras etnografias sobre a região. Nesses

entendimento resumem o processo de territorialização de longo prazo que se deu nas fronteiras, e que corresponde ao processo de formação dos Novos Estados (Brasil, Paraguai, Bolívia e Argentina).

No primeiro plano, temos um mapa de localização dos povos indígenas, das povoações e fortificações coloniais portuguesas e espanholas. Esse plano reflete as informações para os séculos XVII e XVIII especialmente. Esse mapa de localização tem como pano de fundo os limites dos Estados em processos de formação e destruição, em que são indicados exatamente o caráter dinâmico dos limites e dos territórios reivindicados pelos Estados, que sofreram grandes mudanças entre o Tratado de Tordesilhas (1494) e o Tratado de San Idelfonso (1777). Grande parte do território do Brasil como Estado independente foi, em algum momento, parte do Império espanhol. Mas o que é mais importante, a linha que demarcava Tordesilhas e depois a linha do Tratado de San Idelfonso criaram uma complexa relação de sobreposição com diferentes sistemas indígenas, como o conhecido Império Inca (representado no mapa), mas também com uma Sociedade sem/Contra o Estado, um Sistema Político Autônomo que existia na região do Chaco-Pantanal. Esse sistema foi descrito e analisado pelas autoridades coloniais portuguesas, que produziram uma vasta documentação sobre o mesmo. Várias fontes históricas indicam os limites nos quais os Guaicuru e outros Povos Indígenas exerciam o controle. A melhor categoria é empregada por Ricardo de Almeida Serra que fala de um "País Devoluto[18]" controlado pelos indígenas. A ambiguidade do discurso colonial mostra a dificuldade no reconhecimento pleno dessa forma de autonomia:

> Até o ano de 1775 tinham os Uaicurus, conjuntamente com os Payguás, com que então viviam em estreita aliança, e a quem devem a inteligência da navegação, um extenso pais devoluto, que ocupavam; o rio Paraná limitava por Oriente; ambas as margens do Paraguai por Ocidente; pelo lado do Sul as imediações da cidade e governo espanhol da Assumpção, e pro Norte até perto do registo do Jaurú e de Vila Maria. Neste vasto terreno os Uaicurus sempre de vida errante praticaram as suas repetidas incursões e estragos, não só contra os demais índios, mas sobre os mais

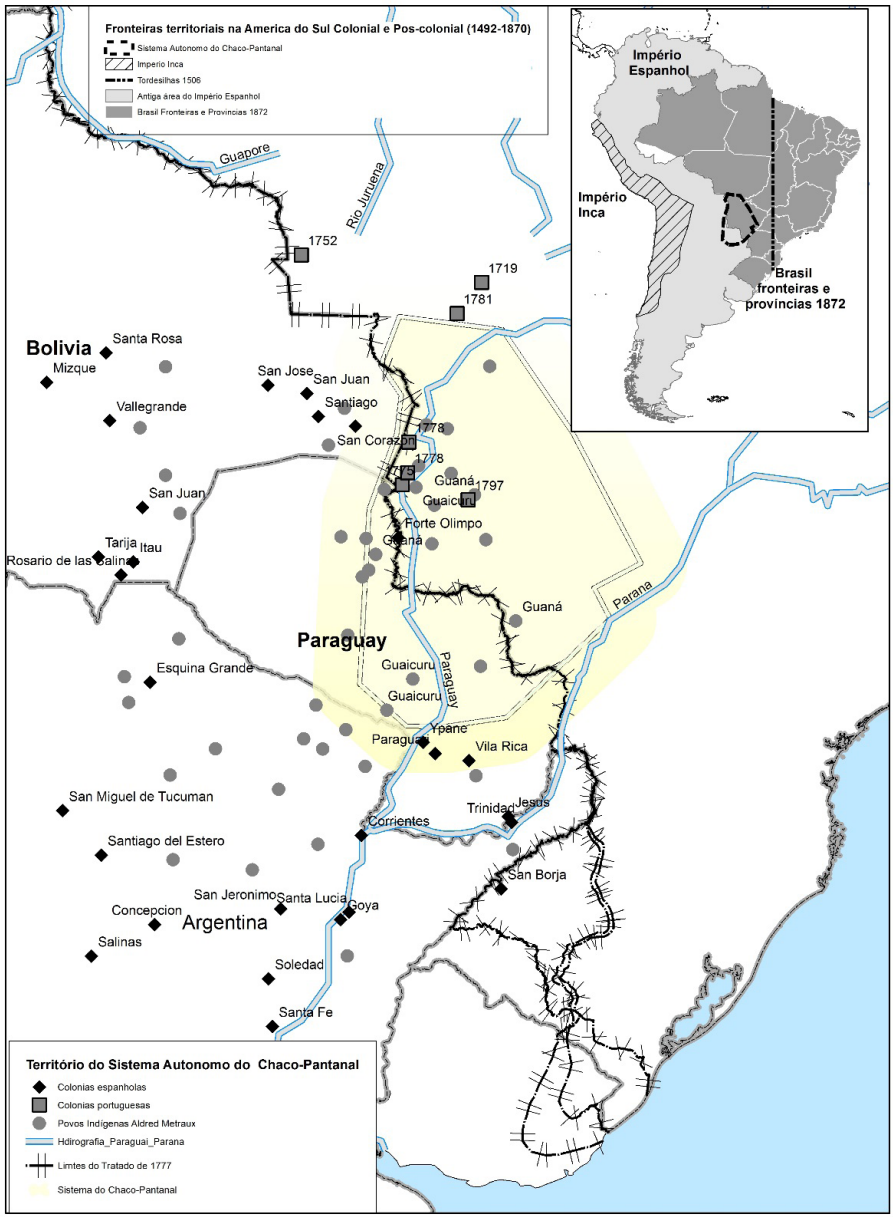
documentos são descritos os sistemas políticos, cultura e costumes dos povos indígenas. Nas entrelinhas, e mesmo as vezes nas linhas principais, são apontadas informações de natureza cartográfica que usamos para construir os limites territoriais. Além disso, empregamos um mapa etnohistórico apresentado por Alfred Metraux, que foi georeferenciado e formou a base da localização histórica dos povos do Chaco.

18 Terra devoluta é uma categoria empregada no direito português para designar terras públicas não destinadas pelo Estado para nenhum fim. Ou seja, há um reconhecimento e negação na mesma afirmação.

> débeis e avançados estabelecimentos das respectivas fronteiras portuguesa e espanhola, auxiliados sempre pelos seus amigos paraguaios (Almeida Serra, RIHGB 1850: 381)

Dessa maneira, as afirmações que havíamos apresentado para sustentar a tese da existência de um Sistema Autônomo indígena do Chaco/Pantanal são aqui confirmadas e sintetizadas na ideia de um "*País Guaicuru*". É este território que retratamos no mapa etnohistórico.

Mapa etnohistórico: Sistema Social do Chaco-Pantanal, séculos XVII-XIX



O mapa acima retrata diferentes aspectos do processo de territorialização. O processo de colonização da América, visto a partir da ótica dos Estado, indica uma luta pela expansão de limites representados na cartografia dos tratados. O Tratado de Tordesilhas, por exemplo, dividiu a América do Sul em duas. Quando confrontamos o mapa do Tratado de Tordesilhas e a

cartografia dos limites coloniais com o mapa etnohistórico, vemos que esse processo de territorialização, que se estende pelos séculos XVI e XVIII, era essencialmente um movimento de imposição de relações espaciais de sobreposição/interseção: a proclamação de limites pelos Estados em formação era uma reivindicação de soberania e propriedade, mas esses limites englobavam os povos indígenas. Os atuais limites entre Brasil, Paraguai e Bolívia se delinearam mais ou menos no século XVIII, porém essa relação de sobreposição nunca foi apenas entre os Estados e os povos indígenas, mas era também entro o Estado colonial espanhol e português e depois entre Brasil e Paraguai.

O mapa etnohistórico tenta retratar não o ponto de vista estatal-colonial, mas o ponto de vista indígena. Os pontos circulares indicam justamente a ampla distribuição dos povos indígenas por toda a região. A região em amarelo indica os limites do que denominamos de Sistema Autônomo do Chaco Pantanal, região que não era apenas um aglomerado de grupos étnicos isolados, como usualmente os mapas étnico-históricos retratam. Por isso, é preciso compreender as relações sociais e espaciais que estão retratadas no mapa.

Os espanhóis e portugueses no século XVIII tentaram expandir e fixar unidades de colonização na região, principalmente, fortes e presídios. Entre 1750 e 1780, os povos indígenas mantinham, especialmente, relações de disjunção/separação: as fugas revoltas das cidades e missões coloniais buscavam construir relações de distanciamento, eram formas de resistência expressas em termos espaciais. Ao mesmo tempo, a destruição de inúmeras cidades e os ataques contra os povoados coloniais dentro desse território indicam justamente isso. Essas relações espaciais de disjunção eram formas de resistência ao colonialismo e permitiam que os povos indígenas tivessem um Sistema Autônomo.

Ao final do século XVIII, há um Tratado de Paz entre os Guaicuru e o Governo Colonial Português que, após o Tratado de São Idelfonso (1777) assinado entre Portugal e Espanha, acelerou o processo de construção de unidades militares portuguesas dentro do território indígena autônomo. Essa relação, somada a outras relações dos Guaná - que passaram a construir suas aldeias nas imediações das fortificações militares -, criaram uma relação de complementaridade entre o sistema político indígena e o sistema político do colonialismo português. A autonomia dos indígenas, que até então tinha se dado "contra o Estado", passou a se dar "no Estado", se amparando na aliança política e comercial com o colonialismo português para se viabilizar.

Essa autonomia no Estado, então, foi um dos principais fatores a viabilizar a construção territorial do Estado colonial e depois do Brasil Império. Sem essa relação espacial de sobreposição de dois sistemas, que na realidade expressava uma relação dialética de aliança e colaboração entre sociedades indígenas e os Estados (o velho Estado colonial português e depois o Novo Estado Independente do Brasil), não é possível compreender a colonização da região.

A partir dos anos 1790 há uma mudança substancial. Até então, a resistência Guaicuru e indígena se expressava em relações de disjunção. A partir de então, após o Tratado de Paz e Amizade firmado entre os Guaicuru e o Estado colonial português, começam a existir as relações de vizinhança e conectividade dos povos indígenas do Sistema Autônomo do Chaco-Pantanal e o Estado colonial.

Como indicado no mapa acima, é possível ver que as fortificações militares na região datam dos anos 1770. A criação dos presídios de Miranda e do Forte Coimbra não são apenas atos de imposição, mas são negociações com os povos indígenas. Tentativas de criação de aldeamentos serão realizadas nas imediações do povoado de Albuquerque, junto ao Forte Coimbra, e junto ao presídio de Miranda. Quando consideramos a história indígena, vemos que os mesmos buscaram também uma certa sobreposição e avizinhamento. Eles procuraram se estabelecer nas imediações das unidades militares, ou se adequando aos aldeamentos ou criando aldeias autônomas nas vizinhanças. As relações de vizinhança, assim, expressavam uma mudança no comportamento político e na posição frente ao Estado. Essas relações entre unidades coloniais portuguesas e os povos Guaicuru e Guana eram também relações de conectividade. Não apenas estavam em territórios vizinhos, mas estavam conectados por diferentes tipos de relação de cooperação e conflito.

Assim, existiu uma peculiar sobreposição espacial e social, uma dialética territorial que sobrepôs também o antigo Sistema Autônomo do Chaco Pantanal e o Estado colonial em formação e expansão[19]. A Sociedade indígena existia "contra" e "no" Estado simultaneamente. A aliança com os portugueses visava dar mais poder aos povos indígenas para confrontarem-

19 No relatório do presidente de Província de Mato Grosso, José Antonio Pimenta Bueno, datado de 01/03/1838, vemos o seguinte comentário: "*No número das domesticadas não incluo a soberba e entrépida nação dos cavaleiros Aaicurús, sempre errante e empreendedora. (..) Temos tirado não pequena vantagem para o serviço de defesa do Baixo Paraguai dos Guatós, Laianas, Terenos, Quiniquinaos e Guanas...*" (Relatório 1837: 18). Vemos dois elementos importantes aqui: a contínua hostilidade que os Guaicurus mantinham dentro do Império e a consolidação do uso de grupos indígenas para fins da política Imperial.

-se com os espanhóis. Ao mesmo tempo, os Guaná buscavam maior autonomia em face dos Guaicuru, já que existiam conflitos entre essas etnias. O Estado português também dependia dessa aliança para consolidar essas posições e combater o avanço espanhol. Desse modo, o Estado colonial se construiu "contra" e "no" Sistema do Chaco Pantanal.

O território do Sistema Autônomo do Chaco-Pantanal não era exclusivo, não era monopolizado, mas existiam diversas sobreposições de reivindicação de soberania. Ainda assim, as fronteiras eram ocupadas e geridas, ou governadas de fato, pelos povos indígenas. O Sistema Autônomo não era uma unidade exterior aos colonialismos e Estados, mesmo que tenha sido pré-existente em relação aos mesmos. Esse sistema foi simultaneamente constituído "contra o Estado" – pela afirmação de uma organização segmentar, baseada em linhagens indígenas e alianças inter-étnicas constituídas sobre uma dupla relação de aliança e descendência – e também como sociedade "no Estado", uma vez que esse território englobava instituições coloniais portuguesas e espanholas, que constituíam um espaço comercial e de trocas, fundamental para a reprodução do próprio Sistema Autônomo do Chaco/Pantanal. Por isso, longe das narrativas etnológicas que colocam as sociedades indígenas numa condição de insulamento original, da qual teriam sido retiradas apenas tardiamente pelo colonialismo, ou das visões que narram um processo de colonização linear em que a reivindicação da soberania e propriedade dos territórios é confundida com a ocupação, posse e usufruto real (ou seja, com a gestão territorial).

O Sistema Autônomo do Chaco-Pantanal construiu sua autonomia numa relação dialética ambígua e antagônica, "contra" e "no" Estado, de acordo com a situação histórica. Esse país, invisilbiizado na cartografia e historiografia oficial, foi fragmentado e desterritorializado a partir do final da Guerra do Paraguai, em 1864. Aí tem início um processo de desterritorialização que irá transformar a história indígena, que agora analisaremos. O processo de colonização, formação do Novo Estado e desenvolvimento da economia capitalista se expressou num padrão de relações espaciais de sobreposição e disjunção. Essas relações é que levaram a um conflito territorial estrutural que irá se prolongar pelos séculos XX e XXI e que recoloca os projetos de autonomia indígena "no" e "contra" o Estado.

Desterrritorialização e novas relações espaciais

A Guerra do Paraguai (1864-1870) é um marco da definição das fronteiras na América do Sul. Ao término, se estabelece o sistema interestatal e tem início, de forma acelerada, o processo de colonização da região do Chaco-

-Pantanal. Este grande processo de desterritorialização tem início nos anos 1860, porém só adquire uma forma definitiva nos 1900.

Existiam inúmeros assentamentos Guaná e Guaicuru no século XIX, porém poucos aldeamentos. O aldeamento era uma unidade territorial e administrativa estatal, na qual os indígenas seriam localizados e governados por autoridades nomeadas pelo Estado. Porém, como já demonstramos acima, os Guaná e Guaicuru, apesar de estabelecerem alianças com o Estado (português e depois brasileiro), mantiveram-se fora da órbita da hierarquia governamental e estatal. A ambiguidade da situação histórica permitia que os mesmos se mantivessem autônomos. Porém, as fazendas de gado já avançavam em toda a região, assim como as subdivisões administrativas, com a criação crescente de municípios dentro da província e, depois estado, de Mato Grosso.

O processo de desterritorialização tinha, então, um duplo sentido: visava incorporar as terras dentro de relações de produção e propriedade capitalistas e, espacialmente, subordinar os povos indígenas a territórios integrados na hierarquia de autoridade governamental. O conflito territorial então se prolonga por vários anos, e podemos citar aqui o exemplo de uma *aldeia autônoma* no século XIX conhecida pelo topônimo Piranhinha. Essa aldeia foi descrita por um engenheiro militar brasileiro, Taunay, num relatório da Comissão de Engenheiros do Exército preparado durante a Guerra do Paraguai:

> Índios – No aldeamento dos índios Terenos na Piranhinha, encontramos a melhor disposição na gente do capitão José Pedro (Este índio, educando de Frei Mariano de Bagnaia, tinha qualidades notáveis. Sabia ler, escrever, ensinava a doutrina aos pequenos de sua aldeia e mantinha muita disciplina e ordem entre os seus comandados). Faleceu na cidade de São Paulo, quando regressava, em 1867, do Rio de Janeiro, onde viera fazer ao Governo umas reclamações sobre terras): apresentaram-se nos 60 moços bons atiradores e próprios para servirem de excelente tropa em surpresas e emboscadas. No aldeamento de Francisco Dias há 40 homens robustos, em estado de pegarem em armas acham-se armados e só lhes falta cartuxame.
>
> Da gente Quiniquinao, acampada em diversos pontos, pode-se contar com 30 homens. São ao todo 130 indios que estão no caso de servir de contingente a força. Falta-nos contudo visitar, a oito ou dez léguas daqui, dois aldeamentos, um Quiniquinao e outro Laiano, que devem aumentar o numero de homens e dar alguns alqueires de arroz e milho. Aquém de

> Miranda há também outros pontos em que existem índios foragidos (RIHGB, XXXVII, Parte II: 309-310)

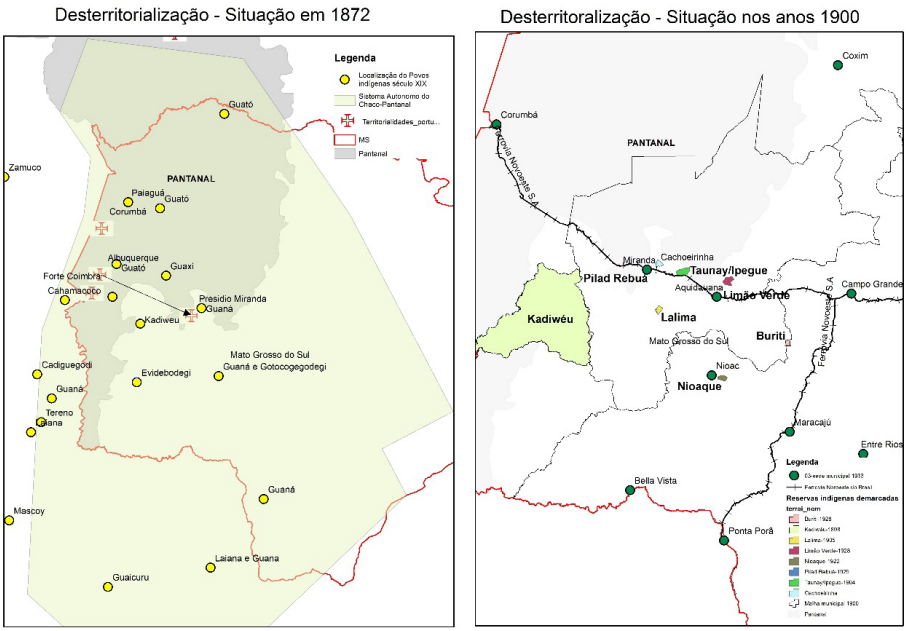
Esse documento explicita a relação com o Estado, especialmente com o exército, pois os índios foram efetivamente recrutados para servir em atividades militares do Exército brasileiro. Além disso, Taunay fala de duas lideranças ou capitães Terena, José Pedro e Francisco Dias, que comandavam aldeamentos nos Morros. O aldeamento do Piranhinha serviu tanto de ponto de apoio para as atividades da Comissão de Engenheiros do Exército durante a Guerra do Paraguai como também forneceu soldados às tropas brasileiras. Esse aldeamento ficou praticamente invisível nas fontes do século XX[20]. Como é possível ver nas entrelinhas do documento, os Terena e Kinikinau enfrentavam conflitos de terras e um capitão Terena morre no retorno de uma viagem à Capital do Império, Rio de Janeiro, onde trataria da questão.

Podemos dizer, então, que diversas estratégias de dominação foram empregadas por meio da produção de relações espaciais. O colonos-fazendeiros da região do Mato Grosso e o grande capital monopolista (especialmente estrangeiro) adotavam uma prática de sobreposição de área, ao iniciar processos de titulação, declarando como suas propriedades as terras dentro do antigo território do Sistema Autônomo do Chaco-Pantanal. Por meio desses processos, iniciou-se e consolidou-se, no início do século XX, um tipo de acumulação primitiva de terras. O Estado expandiu sua ação por meio da multiplicação das unidades administrativas (municípios) e grandes obras de infraestrutura (construção da linha telegráfica e depois da estrada de Ferro Noroeste do Brasil).

Na primeira metade do século XX, tal processo foi intensificado e criou-se a estrutura de administração indigenista que finalmente aldeou os índios, integrando-os em uma hierarquia governamental. Analisando as relações espaciais podemos extrair importantes informações. Quando analisamos dois momentos históricos, um mapa de distribuição espacial dos povos indígenas até 1872 e outro da distribuição em 1900, vemos que algumas relações fundamentais serão materializadas no território. Podemos comparar abaixo as duas situações:

---

20 A localização da aldeia de Piranhinha, segundo os dados apontados por Taunay, a coloca na mesma região em que hoje se encontra o aldeamento de Limão Verde: *entre os Taboco e Aquidauana, nas imediações dos Córregos Piranhinha e João Dias e dentro dos ramais e contrafortes que integram a Serra de Maracajú*. A aldeia de Piranhinha não é mencionada na literatura e nos documentos por nós pesquisados depois da Guerra do Paraguai.



Em 1872, existia uma grande variedade de pontos de ocupação Guaná, Guaicuru, Paiagua, Guato e Guaxi (e mesmo ali existiram vários pontos de ocupação ao longo do século XIX que não foram representados nesse mapa), especialmente ao longo do Rio Paraguai, dos dois lados da fronteira. O Pantanal, propriamente dito, era ocupado por diversos povos indígenas. A região de Corumbá (dentro do Pantanal e do Chaco Boreal) tinha um grande aldeamento (denominado Bom Conselho) e inúmeras aldeias, mas estas foram praticamente deslocadas para as imediações do presídio de Miranda, ou grupos, como os Guato, adentraram o Pantanal.

Depois da Guerra do Paraguai tem início uma grande corrida pela titulação de terras dentro do antigo território do Sistema Autônomo do Chaco Pantanal. Até este momento, prevalecia uma relação espacial de sobreposição em que as fronteiras administrativas, estrutura política e produtiva do Estado brasileiro se expandiam em relações de sobreposição e interseção, assentadas num complexo sistema de reciprocidade e de relações de dependência e obrigações recíprocas, nas quais os povos indígenas acreditavam ser obrigação do Estado atender suas demandas[21] (Ferreira 2011). Entre

21 Essas relações espaciais de sobreposição, durante uma grande parte do século XIX, expressavam relações sociais de reciprocidade assimétrica. Desse modo, a relação espacial de sobreposição era ambígua: expressava uma estratégia de dominação e fortalecimento do Estado, mas ao mesmo tempo dava aos povos indígenas uma posição de status. Porém as relações

1872 e 1900, se dá um amplo e acelerado processo de colonização, que irá transformar as relações sociais e espaciais.

No mapa dos anos 1900, podemos ver como há um processo de "centralização espacial". Por centralização espacial entendemos o modo como os povos indígenas do Pantanal são reunidos em pontos específicos do território: os Kadiwéu são centralizados em sua reserva no município de Porto Murtinho, uma região montanhosa e de difícil acesso. Cabe observar que os Kadiweu tiveram um destino excepcional em todo o Chaco, conseguindo uma reserva de 500 mil hectares reconhecida pelo Estado brasileiro[22].

Todas as dezenas de pontos de ocupação indígena existentes no século XIX são reduzidos às reservas, criadas no início dos anos 1900. O amplo território é fragmentado e os povos indígenas são colocados numa relação espacial de disjunção: as fazendas, que antes tinham uma relação de sobreposição, passam a "expulsar os índios" ou o Estado os recolhe para as reservas. A separação espacial era um elemento necessário à construção das propriedades privadas como espaço de monopólio dos colonos-fazendeiros.

Cabe observar que a povoação de Albuquerque daria lugar à cidade de Corumbá. Em razão da construção do Porto de Corumbá, uma malha fluvial se constituiu de modo que a cidade de Corumbá tornou-se um local estratégico para o estabelecimento de um centro exportador. O ponto de concentração dessas relações de conectividade era o porto. Assim, o processo de desterritorialização indígena é provocado pela integração da região de Corumbá ao sistema mundial, uma vez que a região se tornou um ponto de conectividade numa malha fluvial e comercial que a ligava ao comércio do rio da Prata e ao Atlântico.

Os povos indígenas foram expulsos da região denominada de Exiwa e, no caso dos antigos Guaná, concentrados nas imediações do antigo Presídio de Miranda, sendo retirados da área de Albuquerque/Corumbá e do Pantanal, como é possível ver pelo mapa. A conquista do Pantanal, assim, foi realizada para a construção de uma malha hidroviária internacional. As relações de sobreposição territorial e o pacto com o Estado não foram capazes de impedir uma nova integração territorial promovida pelas forças do mercado mundial, que se aproveitaram de tais relações espaciais e políticas

---

espaciais de sobreposição vão adquirindo cada vez mais uma forma expropriatória. Essa relação de reciprocidade assimétrica é essencial para compreender a posição dos povos indígenas do Pantanal em face do Estado. As relações constituídas entre os sistemas indígenas e o Estado moderno foram analisadas de forma detalhada no artigo "Dialéticas Coloniais"

22 A terra indígena Kadiwéu foi demarcada com os limites existentes hoje nos anos 1980. No início de 1900, entretanto, já havia o reconhecimento da "doação" de terras aos Kadiwéu pelo Estado.

para avançar um novo projeto de colonização. Logo, o processo de desterritorialização indígena pode ser melhor compreendido se entendermos a necessidade de liberar e pacificar toda a região das margens do Rio Paraguai para esse processo de integração comercial (Targas 2012).

Os povos do Chaco-Pantanal tem destinos diferentes: os Kadiweu tiveram uma ampla terra reservada, enquanto os Terena foram centralizados em pequenas reservas, de no máximo 3 mil hectares. A construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil aprofundou esse processo, pois a ferrovia cortou o território Terena e aprofundou a integração da região na economia mundial, ligando o rio Paraguai e a cidade de Corumbá aos portos da região Sudeste. A Reserva Kadiwéu foi demarcada em 1903, sendo reconhecida pelo Governo do estado de Mato Grosso (Flores 2009; Giovani José da Silva 2014). Na sequência, se dariam as demarcações das terras dos Terena. Enquanto nas terras Terena ocorreu uma relação espacial de disjunção (sendo os Terena expulsos das terras que ocupavam e encerrados em pequenas reservas), os Kadiweu foram submetidos à relação espacial de dominação por meio da sobreposição, sob a forma de arrendamentos, primeiramente estimulados pelo Estado. Os arrendamentos permitiram a criação de inúmeras fazendas dentro do território Kadiwéu[23].

Desse modo, podemos afirmar que o processo de colonização foi, essencialmente, um processo de produção de relações espaciais de sobreposição e disjunção. As primeiras permitiram a realização de um "cerco" político-militar e social e o início da fragmentação do território do Sistema Autônomo Indígena. As segundas, criaram uma estrutura agrária, ao discriminar propriedades privadas e reservas indígenas, que integrou os povos indígenas dentro de uma hierarquia governamental.

As reservas seriam o espaço de um novo tipo de governo, em que os índios seriam administrados por autoridades estatais, que indicariam os "caciques-capitães". Em cada uma dessas reservas deveria existir um siste-

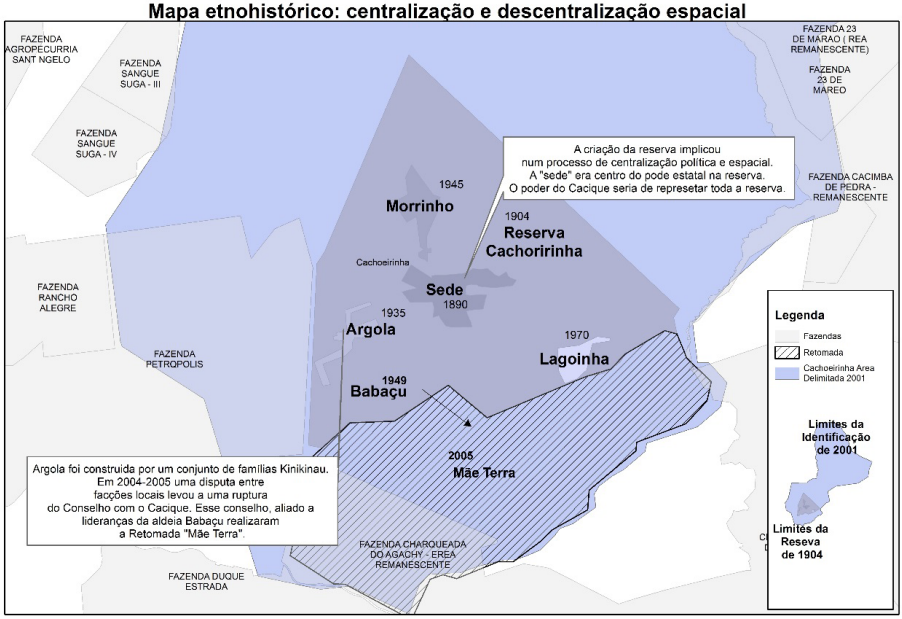
23 "A permissão dada pelo SPI para a permanência dos fazendeiros em território Kadiwéu gerou um desconforto para o grupo, uma vez que suas terras foram arrendadas e negociadas. Diante dessa situação, alguns índios passaram a trabalhar de empregados para os fazendeiros dentro de sua própria terra para garantir a sua sobrevivência. (...) No início, os arrendamentos não eram bem vistos pelos índios até porque quem recebia o dinheiro era o SPI e, posteriormente, a FUNAI. No decorrer dos anos, a situação mudou, pois o órgão protetor passou a tarefa de administrar os arrendamentos para a Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu (ACIRK). A prática de arrendamento que, inicialmente era mal vista pelos índios, tornou-se a fonte de subsistência da maioria dos grupos familiares. De acordo com Pechincha (1994), na década de 1980 eram 89 as fazendas arrendadas dentro da área Kadiwéu. Na aldeia Bodoquena, a maioria das famílias recebia a renda resultante do arrendamento de cada uma das fazendas. A antropóloga comenta que nas famílias de maior prestígio na aldeia, cada membro adulto, homem ou mulher, possuía uma fazenda e recebia a renda" (Flores 2009).

ma de poder centralizado, em que cada aldeia seria governada e representada por um único cacique-capitão. Desse modo, o "topo" do sistema político indígena passaria a integrar o nível mais baixo da hierarquia governamental-estatal. O sistema territorial das reservas, desse modo, era a expressão da hierarquização-subordinação dos povos indígenas e de destruição de sua autonomia.

Autonomia e territorialidades indígenas: o mito da dádiva da terra e as retomadas

Iremos agora analisar como as relações sociais serão transformadas por um processo de conflito territorial, que tem início de forma mais ou menos sistemática nos anos 1980. Esse processo é ilustrado pelas retomadas indígenas. Iremos analisar a situação geral das retomadas no Mato Grosso do Sul e depois analisar como as relações espaciais expressam relações sociais e significados culturais. Os mapas etnohistóricos nos permitirão analisar como as reservas expressaram a dialética territorial entre centralização-descentralização espacial e política e como esta dialética levou ao fenômeno das "retomadas".

Mapa etnohistórico: centralização e descentralização espacial



O mapa etnohistórico acima retrata as relações espaciais em uma das reservas Terena, a reserva de Cachoeirinha. Os limites da reserva, de 1904,

tentaram criar uma fusão entre dois espaços, a princípio distintos: A aldeia Cachoeirinha, que segundo a narrativa de seus moradores foi criada no final do século XIX, foi escolhida para ser a Sede da administração estatal indigenista. Desse modo, o Estado tentou fazer coincidir os limites de uma aldeia autônoma, formada como tantas outras, com o espaço da reserva.

Em 1904, quando Rondon inicia a demarcação das reservas Terena, ocorre um fenômeno espacial: a relação de aliança política induziu a que a territorialidade indígena se tornasse igual à reserva, ou seja, ela se acomodou à organização territorial do Estado nacional. Assim, a geometria do território foi centralizada, produzindo dois "polígonos" superpostos, o da territorialidade indígena e o do território estatal. Ao mesmo tempo, instituiu o sistema de cacicado, um sistema em que o Estado indicava o cacique, que seria o líder reconhecido oficialmente para falar em nome dos índios, sendo o mesmo indicado pelo próprio Estado.

A centralização espacial assim se reproduzia dentro da aldeia, de modo que aquilo que seria conhecido como "sede", seria também o centro de poder. Entretanto um processo contraditório se deu. Ao longo do século XX foram surgindo outras aldeias, Argola (1935), Morrinho (1945), Babaçu (1949) e Lagoinha (1970). Tal processo foi ambíguo. As aldeias foram surgindo por incentivo estatal, que queria intensificar a produção da reserva (as aldeias começam como roçados que são transformados em áreas de residência), mas logo surgem lideranças locais que passam reivindicar a autonomia das aldeias e a constituir seus próprios caciques.

Outro aspecto fundamental é que o indigenismo impôs uma identidade Terena a grupos oriundos de diversas territorialidades e identidades (Guaná, Guaicuru, Laiano, Kinikinau). Assim, a situação de reserva centralizava a população indígena no espaço da reserva e o reconhecimento na identidade Terena. Mas como é possível ver, esses grupos mantiveram alguma diferenciação, como no caso das famílias Kinikinau que ocuparam a aldeia Argola. Essas identidades e territorialidades permanecem significativas no âmbito do grupo doméstico e foram fundamentais para o surgimento das retomadas.

A situação de reserva tinha, então, duas características: 1) reprimia as territorialidades indígenas, que deveriam desaparecer no processo de assimilação; 2) centralizarva os grupos, estabelecendo lideranças indígenas que deveriam ser representantes do Estado frente às etnias e disciplinar as mesmas.

Apesar da imposição, e justamente em razão dela, se aprofundou o processo de descentralização, que expressou-se pelo facciosismo religioso e,

depois, pela descentralização territorial. Ao final dos anos 1970, existiam três antagonismos latentes dentro das reserva Terena: 1) entre diferentes territorialidades (por exemplo, entre a territorialidade Kinikinau e as demais), expressando a diversidade étnica e religiosa, que expressava-se em relações espaciais de disjunção (formação de novas aldeias separadas por limites naturais, como o caso da aldeia Argola); 2) o conflito entre essas territorialidades e a territorialidade estatal da reserva (que contém e reprime as relações sociais); 3) com os limites da propriedade capitalista-monopolista (especialmente fazendas). Assim tínhamos um triplo antagonismo latente: interétnico (entre identidades); entre as territorialidades indígenas e a reserva; e entre as territorialidades indígenas e a propriedade capitalista-monopolista.

A resposta do Estado, então, foi tentar centralizar novamente a reserva. Apesar de reconhecidos os caciques das novas aldeias, foi criada a figura do Cacique Geral, que seria o líder da aldeia sede e centralizaria o poder sobre o conjunto da reserva. Esse processo de centralização política e espacial, porém, acabou se combinando com outro, o movimento pela demarcação das terras indígenas, que visava justamente romper os limites da reserva e dar expressão à territorialidade indígena. Esse processo resultou na identificação e declaração dos limites indicados no mapa etnohistórico. Desse modo, a reivindicação indígena e a intervenção estatal produziram uma nova relação espacial de sobreposição: agora, a relação de sobreposição expressava um movimento de territorialização, os povos indígenas estavam expressando sua territorialidade em novos limites que anulariam as propriedades privadas[24].

Em 2005, aconteceu a retomada da Fazenda Santa Vitória, que recebeu o nome de "Mãe Terra", liderada especialmente por grupos das Aldeias Babaçu e Argola. Essa retomada foi a síntese das contradições e tensões apontadas acima. No bojo desse processo, famílias Terena que moravam na terra indígena Kadiweu se deslocam para a retomada e irão assumir a identidade Kinikinau. A retomada foi promovida por lideranças dissidentes, que logo proclamaram que a retomada estava fora da autoridade do Cacique Geral. A figura do Cacique foi abolida na retomada, sendo construído

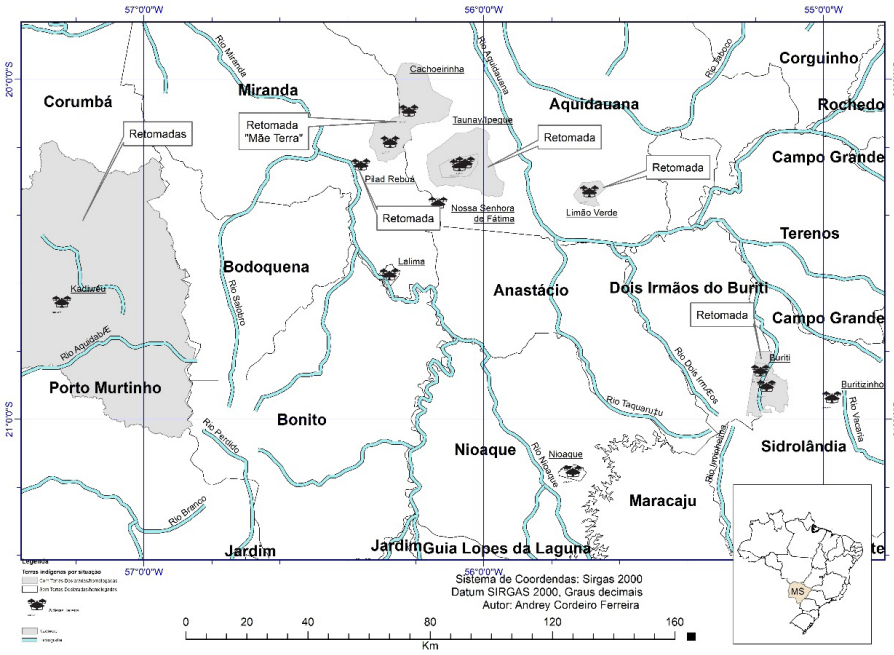
24 O processo de demarcação das terras indígenas Terena tem início em meados dos anos 1990, quando são criados diferentes Grupos de Trabalho para Identificação e Delimitação das Terras indígenas. Alguns desses grupos concluíram seus trabalhos entre 1999-2002, resultando nas identificações das Terras Indígenas Cachoeirinha, Limão Verde, Taunay-Ipegue e Dois Irmãos do Burity, representadas no mapa. Porém, os índios não puderem tomar posse em razão de ações judiciais movidas por fazendeiros. As retomadas, então, foram o meio político para que os índios tomassem posse progressivamente das terras demarcadas. Esse processo está em curso e o conflito territorial assume a forma de luta pela posse efetiva.

um Conselho Indígena para administrar a mesma. Desse modo, o pequeno espaço da retomada foi usado para materializar e expressar reivindicações e subjetividades indígenas reprimidas pelas relações espaciais e de poder da reserva.

Assim as retomadas podem ser consideradas como compostas por três dimensões: 1) Narrativa: ela é uma crítica anticolonial e uma forma de legitimação do direito de ocupação indígena. Retomar implica a ideia de recuperar um espaço expropriado anteriormente; 2) Prática: tática de resistência camponesa que implica a retomada de terras por meio da ação coletiva; 3) Organizativa: rearranja relações sociais e espaciais, simultaneamente.

Nesse sentido, as retomadas tendem a questionar e romper, mesmo que relativamente, com as hierarquias estatais expressas nas reservas e na gestão das terras indígenas. As retomadas são a expressão de microterritórios insurgentes e autônomos em processo de descentralização, que se contrapõem às relações espaciais centralizadas impostas pelo desenvolvimento capitalista e formação do Estado nacional, anulando relações de propriedade e sistemas de produção (como os arrendamentos). As retomadas rompem com as hierarquias sociais e políticas das reservas e experimentam formas novas de automomia[25].

25 No bojo do processo das retomadas se intensificou um processo organizativo, o de formação das Assembleias e Conselhos Indígenas. Isso se reflete, então, em um avanço na busca de estruturas políticas capazes de contrapor as hierarquias sociais e políticas existentes (Ferreira 2017).



Como podemos observar pelo mapa, cinco das sete reservas Terena experimentaram ações de retomadas entre 2005 e 2015 e várias retomadas de terra foram realizadas dentro da reserva Kadiweu. Porém, há um padrão subjacente a este mapa de distribuição espacial das retomadas: todas elas, com exceção de uma (Pilad Rebuá), foram realizadas depois da intervenção do Estado, por meio dos Grupos de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas. No caso da terra Kadiweu, são ações dentro da demarcação realizada em 1984, visando expulsar fazendas de criação de gado que foram constituídas dentro da terra indígena.

As retomadas estão distribuídas em toda a área etnográfica do Chaco-Pantanal, entre os Terena e os Kadiweu. Entretanto, se as relações espaciais hoje tendem a descentralização do poder elas também estão vinculadas a significados culturais ainda mais complexos. Podemos dizer que o significado dado pelos indígenas ao seu território, ou seja, sua territorialidade, contém uma relação histórica com o Estado, mostrando como a experiência histórica do grupo é transformada em significados culturais.

Hilário, um Kadiweu participante de uma das retomadas, afirmou que a terra Kadiweu teria sido uma área repassada por Dom Pedro II em reconhecimento à participação de seus ancestrais na Guerra do Paraguai. "Foi

uma forma dele retribuir aos índios que estiveram na guerra[26]". Os Terena têm uma narrativa similar. Por diversas vezes ouvimos em pesquisa de campo, em entrevistas ou eventos públicos, indígenas afirmando que as terras da aldeia Terena teriam sido dadas pelo imperador em retribuição pela participação dos Terena na Guerra do Paraguai. No caso Terena, sabemos que essa estrutura narrativa é reproduzida ainda de forma mais específica, por exemplo, na Aldeia Lalima os indígenas tomavam os "marcos físicos" que teriam sido colocados pelo SPI e Rondon como o sinal da concessão de terras aquela comunidade e em Passarinho e Moreira os mesmos apontavam documentos de "doação" do município.

A concepção de territorialidade dos Terena e Kadiweu, então, passa por uma complexa memória e experiência da relação desses grupos com o Estado. Os Terena e Kadiweu participaram da grande guerra latino-americana que definiu as fronteiras dos Novos Estados e em troca da lealdade (dádiva) no conflito o imperador do Brasil teria prometido a demarcação das terras (contra-dádiva). No caso dos Kadiweu, essa cessão foi relativamente concretizada, mas no caso dos Terena não. Por isso, os Terena vivenciaram no século XX um processo de desterritorialização que os Kadiweu experimentaram de outro modo. Desse modo, na visão da territorialidade da área do Chaco-Pantanal o direito ao território diz respeito às relações de "reciprocidade" estabelecidas com o Estado brasileiro, especialmente o pagamento da contra-dádiva do direito às terras. Esse aspecto não é o único da territorialidade, mas é essencial, pois é o elemento compartilhado em toda a área etnográfica.

Podemos dizer que o elemento compartilhado pelos povos indígenas do Pantanal é uma memória histórica sobre a Guerra do Paraguai, traduzida em ritos e no que poderíamos chamar de mito da dádiva da terra. Esse mito está na base das visões de territorialidade dos Terena e Kadiweu e se expressa também nos movimentos das retomadas no Mato Grosso do Sul. Tal mito também indica as ambiguidades que marcaram a transformação de uma autonomia indígena "contra o Estado" numa autonomia indígena "no Estado".

Por isso, hoje encontram-se imbricadas três categorias e relações espaciais. A territorialidade, expressão dos significados atribuídos ao espaço, é uma forma de conceber e perceber as relações espaciais, é uma representação subjetiva que pode se objetivar ou não em limites, ou seja, em um território. Desse modo, as territorialidades têm propriedades latentes e emergentes, e

26 Ver mais em: https://www.campograndenews.com.br/cidades/na-luta-da-retomada-indios-veem-inimigo-publico-e-poucos-avancos

sua emergência é essencialmente histórica. A concepção de territorialidade na área etnográfico do Chaco-Pantanal tem como significado gerativo o mito da dádiva da terra, fruto de uma relação de reciprocidade e conflito estabelecida entre os povos indígenas o Estado nacional brasileiro.

Essa territorialidade hoje se expressa em ações de retomada, que por sua dinâmica conflitiva, produzem uma autonomia contra o Estado e são, em grande medida, uma negação relativa do mito, pois não se espera mais que o Estado cumpra o ato da dádiva, os povos indígenas agem por si. Desse modo, as retomadas, ao mesmo tempo em que reconstituem a territorialidade transformando-a em território, tencionam os significados culturais e míticos que as motivam. Essa territorialidade se sobrepõe, em parte, a parcelas do antigo Território Ancestral (território do sistema autônomo do Chaco-Pantanal), ou seja, aquele ocupado pelos ancestrais ou com grupos atualmente existentes.

Por fim, a territorialidade e o território ancestral são sobrepostos pela noção de Terra Indígena, que é uma forma pela qual o Estado codifica e institucionaliza uma visão sobre o território indígena. Normalmente é uma fração do território ancestral.

Desse modo, essas três categorias se sobrepõem, mas não se confundem. A sobreposição simbólica do conceito de territorialidade (perspectiva indígena sobre uso do território) com a de terra indígena implica uma abdicação do território ancestral. E nesse sentido há uma espécie de adequação e renovação do mito da dádiva da terra: se busca que o Estado conceda e regularize os territórios indígenas no quais então seria realizada uma "autonomia no Estado". Desse modo, a prática da resistência por meio das retomadas e o apelo à categoria terra indígena atualizam uma tensão entre as autonomias no Estado e contra o Estado em termos simbólicos, expressando uma polaridade do símbolo, no caso do mito da dádiva da terra, que é ao mesmo tempo uma concessão e uma obrigação do Estado. Mas a busca pela autonomia prossegue por essas vias contraditórias.

Entretanto, do tempo de Exiwa ou do Sistema Autônomo do Chaco-Pantanal às retomadas há diferenças qualitativas e outra quantitativa. Em primeiro lugar, qualitativamente, essas estruturas sociais conseguiram construir uma autonomia quase total em relação aos Estados coloniais vizinhos. Logo, mesmo com hierarquias internas, tais sociedades eram assim um poder soberano e, consequentemente, uma estrutura rival à dos Estados modernos (coloniais e nacionais) em processo de formação; em segundo lugar, quantitativamente, essas sociedades possuíam extensão territorial e

demográfica muito maiores do qualquer grupo étnico contemporâneo considerado isoladamente.

Podemos dizer que Sociedades sem e contra o Estado eram estruturas sociais rivais e alternativas aos Estados (velhos e novos) em processo de formação na América do Sul. As sociedades sem/contra o Estado e as sociedades estatais, tendo uma expressão territorial, mantinham assim uma relação dialética de antagonismo e complementaridade histórica. Logo, essas Sociedades sem e contra o Estado tem uma escala diferente da dos grupos étnicos, individualmente considerados, hoje existentes.

Hoje a luta pela autonomia indígena se dá ainda nos quadros do Estado nacional, dentro dos limites da mitopráxis gerada por ele. Essa autonomia não é uma estrutura rival e alternativa ao Estado nacional, pelo menos não na escala hoje existente, mas isso não significa que não possa evoluir em uma tal direção. As Nações Sem Estado, que se organizavam sob formas próximas a Confederações Indígenas (como o que denominamos de Sistema Autônomo do Chaco-Pantanal), legaram formas sociais e culturais específicas, que se expressam nas lutas entre autonomia e hierarquia dos povos indígenas de hoje.

Se faz necessária, cada vez mais, uma antropologia do território que possa pensar as relações espaciais como relações sociais e de poder, e estas como relações de significação. Nesta antropologia, espaço é tempo histórico e o tempo é um espaço social de poder e significação.

Referências Bibliográficas

AMSELLE, Jean Loup and M'BOKOLO, Elikia. 1985. Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique. [s.l.] JSTOR.

BAILEY, Frederic George. 1987. Weapons of the weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. By James C. Scott (Book Review). Pacific Affairs, 60 (2): 365-366.

BALANDIER, Georges. 1969. Antropologia Política. Barcelona: Ediciones Península.

BARTH, Fredrik. 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de cultura econômica.

BOOKCHIN, Murray. 1982. The ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy. Palo Alto, CA: Cheshire Books.

BOURDIEU, Pierre. 2004. O poder simbólico. São Paulo: Bertrand Brasil.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso. 2002. Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terena e Tukuna. Brasília: Editora UnB Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional.

CLASTRES, Pierre. 2003. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2011. Dialéticas coloniais: a construção do estado e as transformações da organização social indígena sul-americana. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 26(77): 79–96.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2013. Tutela e Resistência Indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro. São Paulo: EDUSP.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2014. Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial. Sociedade e Estado, 29(1): 255–288.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2016. Pensamento e práticas insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes do capitalismo no século XXI. Niterói: Editora Alternativa.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. 2017. Etnopolítica e Estado: Centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. Anuário Antropológico, 42(1): 195-226.

FLORES, João. 2009. Muita terra para pouco índio? A formação de fazendas em território Kadiwéu (1950-1984). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Grande Dourados - Dourados.

FORTES, Meyer and EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 1987. African political systems.

FOUCAULT, Michel. 1985. Microfísica do Poder.

GIOVANI JOSÉ DA SILVA. 2014. A reserva indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história. Dourados: Editora UFGD.

GONZÁLEZ, Miguel. 2010. La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO.

HAESBAERT, Rogério. 2004. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. Porto Alegre.

LANDER, Edgardo. 2005. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO

LEACH, Edmund R. 1995. Sistemas Políticos da Alta Birmania. São Paulo: EDUSP.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa.

____1999. A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa.

RAFESTIN, Claude. 1993. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática.

SALVADOR, Mario Ney Rodrigues. 2016. A "HánaitiHo' Únevo Têrenoe" (Grande Assembleia Terena): o protagonismo indígena e suas reformulações etnopolíticas. In: FERREIRA, C. A. (org). Pensamento e Práticas Insurgentes: anarquismo e autonomias nos levantes e resistencias do século XXI. Niterói: Alternativa. pp. 293–310.

SCOTT, James. 2008. Everyday forms of resistance. The Copenhagen Journal of Asian Studies, 4(89): 33-62.

SCOTT, James. 2014. The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia. New Haven: Yale University Press.

TARGAS, Zulmária Isabel de Melo Souza. 2012. As casas comerciais importadoras/exportadoras de Corumbá (1904-1915). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados – Dourados.

O retorno dos parentes[1]

Dinâmicas de mobilização entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia

Daniela Fernandes Alarcon
(Universidade da Pennsilvânia, Estados Unidos)

Desde 2004, os Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, situada na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, vêm realizando *retomadas de terras*. As retomadas podem ser definidas, de modo sucinto, como ações de recuperação pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas que se encontravam em posse de não indígenas. O caso vai na direção do que propõe Almeida, quando enfatiza que o avanço da fronteira capitalista não seria capaz de solapar as "territorialidades específicas", baseadas em diferentes modalidades de apropriação e uso comum da terra, que apresentariam "delimitações mais definitivas ou contingenciais, dependendo da correlação de força em cada situação social de antagonismo" (2008: 51).

Engolidas pelo avanço da fronteira no sul da Bahia, sobretudo a partir de fins do século XIX, essas terras remontam aos *troncos velhos*, isto é, aos antepassados que figuram na origem dos troncos familiares que compõem a aldeia. São terras com história. São também terras com *donos*: pertencem aos *encantados*, entidades não humanas centrais na cosmologia tupinambá. No momento em que concluo este texto, os Tupinambá da Serra do Padeiro contabilizam a realização de 95 ações de retomada. Além de habitarem essas antigas *fazendas*, eles dispõem de mais de 40 *sítios* cuja posse conseguiram manter ao longo do tempo, a despeito do esbulho[2]. Em função da recupera-

1 Este texto é uma versão com modificações de passagens presentes em Alarcon (2020).

2 *Fazenda* não designa simplesmente uma extensão de terra, mas uma entidade constituída historicamente, em um quadro de relações assimétricas de poder. Trata-se da expressão palpável da penetração não indígena no território tupinambá. *Sítio*, por sua vez, é o termo que nomeia uma posse ou propriedade, em geral diminuta, mantida por indígenas, frequentemente ao longo de gerações. Alguns sítios chegavam a cerca de vinte ou, eventualmente, trinta hectares de extensão, mas havia outros mais reduzidos, com cinco hectares ou mesmo apenas um hectare. Substrato territorial de famílias nucleares ou extensas, os sítios têm papel central no retorno dos parentes. Como se vê, sítio ganha um sentido bastante específico na aldeia. Se, em diferentes regiões do país, o termo é empregado genericamente para se referir a posses camponesas, na Serra

ção territorial, a área detida pelos Tupinambá nessa aldeia aumentou significativamente em relação ao período anterior à realização de retomadas.

Como apontam alguns autores, ao longo das últimas décadas, os movimentos camponeses estabeleceram "um certo 'estilo' de mobilização e manifestação, cristalizando um repertório bem definido de formas de ação coletiva com visibilidade pública, acionadas recorrentemente" (Comerford, 1999: 125). No Nordeste, a generalização da retomada como forma de ação política a converteria quase em epítome da mobilização indígena. Contudo, apesar de as retomadas serem difundidas e conhecidas, apenas recentemente começa a se constituir algo como um campo de estudo das retomadas[3]. No que diz respeito aos Tupinambá da Serra do Padeiro, minha dissertação de mestrado[4] representou um primeiro esforço de consideração sistemática da recuperação territorial com foco nas retomadas[5]. Considerando a centralidade dessas ações para a organização social do grupo – podendo-se tomá-las como constitutivas da aldeia em sua feição contemporânea –, pareceu-me imprescindível examiná-las de perto, descrevendo e analisando seus antecedentes, suas características recorrentes e repercussões.

Para se referir à recuperação territorial, meus interlocutores empregavam, com frequência, a noção de *retorno da terra* (Alarcon, 2019). Como se vê, quem retorna é a terra – conforme os indígenas vão *libertando* as porções que haviam sido presas em fazendas, vai se recompondo a integridade do território mutilado. O retorno se desdobra em processos circunscritos, mas conectados: o *retorno dos encantados*, também impactados pelo esbulho; o *retorno dos bichos*; e o *retorno dos parentes*. Mobilizados para *envolver na luta* parentes na diáspora e criar, cotidianamente, formas de *viver juntos*, os Tupinambá da Serra do Padeiro vêm delineando um projeto

---

do Padeiro, no marco da recuperação territorial, registrava-se sua correspondência inequívoca com posses indígenas e uma correlação apenas circunstancial com posses de camponeses não indígenas, cuja classificação era menos fixada, oscilando entre fazenda e sítio, a depender das relações com o detentor da área e da ênfase que se queria colocar.

3 Ver Lutti (2009), que pesquisou junto aos Guarani e Kaiowá, em Mato Grosso do Sul; Tófoli (2010), que focalizou o caso tapeba, no Ceará; Benites (2014), que investigou as retomadas entre os Guarani e Kaiowá; Crespe (2015), também entre os Guarani e Kaiowa; Faria (2016), que investigou as retomadas realizadas pelos Guarani Mbyá de São Paulo; Corrado (2017), também com os Guarani e Kaiowá; e Ximenes (2017), em torno das retomadas realizadas pelos Terena, em Maro Grosso do Sul.

4 Sempre que mencionar resultados de minha pesquisa de mestrado, remeterei ao livro publicado em 2019, versão revisada e ligeiramente modificada da dissertação defendida em 2013.

5 Porém, é importante notar que, antes disso, elas já haviam sido referidas, mesmo se brevemente, na maioria dos trabalhos acerca desse contexto. Naquele conjunto, sua presença é mais marcada em Magalhães (2010) e em Ubinger (2012), cujas estadas em campo coincidiram com retomadas.

coletivo de *construção da aldeia*, em que a terra figura não como bem transacionável, mas como condição precípua para se *viver bem*.

Nesse quadro, mais que a recuperação de áreas de terra, deflagrou-se um amplo processo de *retomada da memória*, uma vez que as ações de retomada *fazem a terra falar*, isto é, colocam em circulação histórias relacionadas àquelas porções específicas do território e aos antepassados que ali viveram, projetando essas palavras para o futuro. Trata-se, na direção indicada por Pollak (1989), de um movimento por meio do qual as *memórias subterrâneas* emergem, operando uma ameaça latente ao enquadramento operado pelos dominadores. Inclusive a proposição de ações possessórias com o intuito de frear ou reverter a recuperação territorial, ao tempo em que opera uma violência contra os indígenas, tem o efeito não intencional de dar a conhecer publicamente as múltiplas formas de violência subjacentes à constituição da propriedade privada no território indígena, tornando acessíveis documentos que as materializam.

A recuperação territorial se conecta intimamente ao reconhecimento pelo Estado dos direitos territoriais dos Tupinambá, ainda que o extrapole, como indicarei adiante. O procedimento administrativo de demarcação da TI – que se estende por aproximadamente 47 mil hectares, abarcando porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una – foi iniciado também em 2004[6], em resposta à mobilização tupinambá, que vinha adquirindo contornos mais visíveis desde os anos de 1990[7].

O procedimento demarcatório vem se caracterizando, em todas as etapas, pela violação dos prazos legais, o que motivou o Ministério Público Federal (MPF) a propor ações responsabilizando o Estado pelo descumprimento de suas obrigações legais[8]. Na tentativa de frear seu andamento,

---

6 Aqui se adota como marco inicial do procedimento demarcatório a instalação, pela presidência da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do grupo de trabalho a cargo dos estudos de identificação e delimitação da TI, por meio da portaria nº 102, de 22 de janeiro de 2004 (documento anexo a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009). O povo Tupinambá foi oficialmente reconhecido pelo Estado brasileiro em 13 de maio de 2002 (Nota técnica nº 01/02/Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Fundação Nacional do Índio, anexa a Brasil, Ministério da Justiça, Fundação Nacional do Índio, 2009). À época, o país ainda não havia adotado a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que determina a autoidentificação como critério de reconhecimento de grupos indígenas.

7 Para uma sociogênese do movimento tupinambá, ver Magalhães (2010); conferir também Couto (2003, 2008) e Viegas (2007). Para estratégias levadas a cabo pelos indígenas no contexto sumamente desfavorável que se estendeu de fins dos anos de 1930 à década de 1990, ver Alarcon (2019).

8 Ainda que o procedimento demarcatório tenha se iniciado em 2004, o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI só seria publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 17 de abril de 2009, descumprindo o Decreto nº 1.775/1996, que regulamenta

indivíduos e grupos mobilizados contra a demarcação têm pressionado o Poder Executivo e recorrido ao Poder Judiciário. Em 2016, o processo chegou a ser suspenso liminarmente durante cinco meses, em decorrência de um mandado de segurança preventivo impetrado três anos antes, que acabou derrubado ainda em 2016, por votação unânime da Primeira Seção do Superior Tribunal de Justiça (STJ). Quando da publicação deste texto, a demarcação se encontrava parada havia dez anos, sem justificativa, à espera do encaminhamento do ministro da Justiça[9].

Unidos historicamente por vínculos de parentesco e pela partilha de identidades e modos de vida comuns, conformados no marco de um mesmo processo de territorialização, os Tupinambá se distribuem por diferentes localidades, entre as quais a Serra do Padeiro. Recoberta pela Mata Atlântica e por ecossistemas associados, a TI se prolonga, no sentido leste-oeste, da costa marítima à cadeia montanhosa composta pelas serras das Trempes, do Serrote e do Padeiro, e, no sentido norte-sul, do rio Cururupe à Lagoa do Mabaço. Dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI/MS) referentes a 2019 contavam 5.038 indígenas na TI. Em 2016, contabilizei 483 indígenas na Serra do Padeiro, dos quais 321 viviam em retomadas e 162, em sítios. Porém, o número total de membros da aldeia era significativamente maior, abarcando indígenas que circunstancialmente não estavam ali, como se detalhará adiante.

Antes do início do processo de recuperação territorial, os indígenas viviam no interior de fazendas (mantendo com os pretensos proprietários dessas áreas relações de meação ou trabalho assalariado, entre outras[10]), em

---

o processo de regularização fundiária de TIs. Após rejeitar todas as contestações à demarcação, em 2 de março de 2012, a FUNAI encaminhou o processo ao Ministério da Justiça (MJ). Em 5 de abril do mesmo ano, a consultoria jurídica do ministério se manifestou pela aprovação dos estudos elaborados pelo órgão indigenista. Contudo, os ministros que se sucederam na titularidade da pasta desde então não tomaram qualquer providência. Quanto às ações civis públicas (ACPs) propostas pelo MPF, a mais recente é de 2013 (Brasil, Ministério Público Federal, Procuradoria da República em Ilhéus, 2013).

9 Para outras informações sobre os desenvolvimentos mais recentes do processo demarcatório, incluindo sua judicialização, ver Alarcon (2017).

10 As categorias de trabalho em fazenda que mais me foram referidas na Serra do Padeiro são as seguintes: 1. trabalhar *na meia* ou *na ameia*, ou seja, em conformidade com um contrato de "parceria" agrícola, formalizado ou não, que determinava que os indígenas plantassem e/ou cuidassem de roças perenes, ou plantassem roças de ciclo curto, dividindo a produção com os pretensos proprietários das áreas segundo percentuais variáveis; 2. atuar como trabalhador *fichado*, isto é, com carteira assinada; ou 3. trabalhar *na diária*, ou *na empreita* (também referida como *empreitada*), como mão de obra precária, contratada para tarefas pontuais, recebendo por dia trabalhado, no primeiro caso, ou por tarefa concluída, no segundo. Em suas relações com não indígenas, os indígenas experimentaram também outros acordos, mencionados com menos frequência. A respeito dessas modalidades de trabalho, ver também

sítios ou em sedes de municípios da região e cidades de diferentes estados do país, para as quais haviam se mudado. O longo processo de territorialização da população indígena da região tem como marco o estabelecimento do aldeamento jesuítico de Nossa Senhora da Escada, em 1680, no que hoje corresponde à sede do distrito de Olivença, município de Ilhéus. Como discutirei adiante, ao longo do tempo, os indígenas tiveram as áreas em sua posse drasticamente reduzidas, conforme grandes porções do território eram fixadas em fazendas. No século XX, a expansão capitalista sobre essas terras – impulsada pela cacauicultura e pelo turismo – intensificou-se.

A recuperação territorial levado a cabo pelos Tupinambá da Serra do Padeiro tem sido objeto de minhas investigações acadêmicas desde 2010. Mobilizando dados etnográficos e documentais de distintas naturezas, focalizo as retomadas, que entendo serem uma expressão específica entre as *modalidades de intervenção política* (Pacheco de Oliveira, 2006) construídas pelos povos indígenas contemporaneamente. Esta pesquisa se inscreve em uma vertente que se dedica à consideração das relações interétnicas no Brasil, mais particularmente no Nordeste, que encontra expressão em um número crescente de trabalhos acadêmicos desenvolvidos junto a povos indígenas da região, alguns dos quais reunidos em compilações como Pacheco de Oliveira (2004, 2011), Carvalho, Reesink e Cavignac (2011) e Carvalho e Carvalho (2012)[11].

Mais recentemente, tenho me dedicado a descrever e analisar a *mobilização* tupinambá no marco da recuperação territorial, em sua dupla acepção: envolvimento de parentes na luta e manutenção cotidiana do engajamento em um projeto coletivo. Trata-se, assim, de um estudo enquadrado em um campo que reconhece os indígenas como sujeitos históricos cuja atuação é frequentemente elidida pelas correntes historiográficas hegemônicas (Monteiro, 2001; Pacheco de Oliveira, 2016) e que busca lançar luz sobre projetos coletivos que, por se chocarem com projetos hegemônicos, foram historicamente bloqueados e vêm sendo atualizados contemporaneamente, em contextos de recuperação territorial.

Neste artigo, focalizando o *retorno dos parentes*, buscarei examinar o processo de construção do sujeito político coletivo que vem engendrando as retomadas, ao tempo em que, contínua e reciprocamente, é por elas engendrado. Aqui, é importante recuperar a noção de *viagem da volta*, elaborada por Pacheco de Oliveira (1998), sobretudo no que diz respeito à relação

Caldeira (1954: 36-41) e Santos (1957: 109-110).

11 Para um panorama de trabalhos publicados no último período, ver também Carvalho & Reesink (2018).

entre etnicidade e território. O autor chama a atenção para o que seria "uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra, passando a integrar um destino comum" (Pacheco de Oliveira, 1998: 64-65). Nesse sentido, o território mediaria a relação entre pessoa e grupo étnico, de modo a criar condições para o acionamento da etnicidade. "Inscrita em seu próprio corpo e sempre presente [...], a relação com a coletividade de origem remete ao domínio da fatalidade, do irrevogável, que estabelece o norte e os parâmetros de uma trajetória social concreta" (Pacheco de Oliveira, 1998: 65).

Na próxima seção, delinearei um breve histórico do processo de territorialização dos Tupinambá, considerando os mecanismos de esbulho empregados contra os indígenas e o processo pelo qual as retomadas vieram a constituir a principal forma de ação política levada a cabo na Serra do Padeiro hoje. Para tanto, recuperarei sinteticamente dados apresentados em Alarcon (2019), ao tempo que apresentarei informações e análises produzidas posteriormente. Nesse movimento, buscarei demonstrar que a intervenção política operada nessa aldeia constitui um processo dinâmico, um projeto não isento de conflitos, construído cotidianamente, no marco da luta – e que, portanto, não pode ser satisfatoriamente apreendida por descrições cristalizadoras, que não levem em conta sua historicidade.

Na seção seguinte, estreitarei o foco para o processo de mobilização, propondo que estamos diante de uma forma de ação assentada no parentesco e cuja posta em prática é capaz, ela própria, de ativar vínculos que se encontravam latentes ou, na direção contrária, levar ao enfraquecimento ou mesmo ao rompimento de laços. Argumentarei ainda que a recuperação territorial parece ter alargado o significado de parente. As análises propostas nesta seção estão firmemente assentadas em dados etnográficos produzidos sobretudo a partir de 2016, no âmbito de uma pesquisa de doutoramento (Alarcon, 2020).

Dos *caxixes* e massacres às retomadas

Sentada na cozinha, no pé de serra onde deu à luz dez filhos, dona Maria da Glória de Jesus esticou os olhos para o terreiro, dominado pela correria das crianças no intervalo das aulas. "Terra é para se viver bem", disse, com voz grave, projetando o corpo. No fundo da casa, grandes pedras guardavam a memória das tocaias que ela e o esposo enfrentaram para não perder o sítio, que lhes foi deixado pelos velhos. Em tempos mais recentes, depois que começou a luta pela demarcação da TI, dona Maria teve cinco filhos

e um neto encarcerados. No seio esquerdo, trazia a marca de uma bala de borracha, desferida durante uma operação policial realizada em 2008 e significativamente intitulada pelo aparato estatal de repressão como Operação Terra Firme[12].

A penetração de não indígenas nas terras tradicionalmente habitadas pelos Tupinambá fez com que um território antes livre, no qual os indígenas tinham condições de atualizar seus modos de vida, passasse a ter limites impostos por aqueles que vinham de fora. Refletindo sobre a chegada dos não indígenas, dona Maria afirmou que eles "se encostaram como gameleira"[13]. A imagem remete muito diretamente aos não indígenas que moviam os marcos físicos de suas fazendas, alterando as divisas e engolindo, aos poucos ou de vez, parcelas das terras dos indígenas. A mudança dos limites podia ser feita na calada da noite ou abertamente, acompanhada de ameaças verbais ou com a presença de jagunços.

Intensificado a partir do final do século XIX, o avanço da fronteira agrícola no sul da Bahia, impulsionado sobretudo pela monocultura cacaueira, mas também pelo turismo, concentrou intensamente a posse da terra, reduzindo as *buraras*, isto é, pequenas roças, e aumentando os *conjuntos*, aglomerados de áreas, contínuas ou descontínuas, pretensamente pertencentes ao mesmo proprietário, dispondo ou não de um nome englobante (Garcez, 1977). Para os indígenas, com a constituição das fazendas, vieram diversas proibições: utilizar determinados caminhos, caçar no interior das áreas, acessar porções de mata para coletar produtos vegetais, pescar em certos trechos de rio e frequentar lugares de memória e de relevância religiosa.

Nesse quadro, o Estado atuava para facilitar a apropriação de terras para fins capitalistas. Em 1897, a Bahia publicou a Lei estadual nº 198, que permitiria que as posses não tituladas e os terrenos das aldeias indígenas extintas fossem vendidos pelo Estado ou titulados, por meio do pagamento de quantias irrisórias. Entre 1898 e 1930, o sul da Bahia concentrou mais de 68% dos processos de alienação de terras públicas do estado, isto é, de entrega de terras públicas a particulares (Falcón, 2010: 38). Os procedimentos de legitimação de posse eram complexos e demorados, sendo que a maioria dos indígenas sequer estava informada a seu respeito e não possuía condições financeiras para arcar com seus custos. Assim, a titulação de terras não vinha para garantir direitos, mas para exercer violência. Na Serra

12 O depoimento de dona Maria pode ser conferido no documentário de curta-metragem *Tupinambá – O Retorno da Terra* (2015). Disponível em: https://vimeo.com/126566470.

13 O termo *gameleira* designa árvores de distintos gêneros que nascem sobre outras e acabam sufocando-as.

do Padeiro, tais processos aconteceram durante todo o século XX, transferindo terras livres para as mãos de não indígenas.

Nesse contexto, uma figura se tornou central: o *caxixeiro*. *Caxixe* é um termo regional que significa fraude, trapaça ou, mais especificamente, negócios fundiários escusos associados ao cacau. Em depoimento, Raymundo Pacheco Sá Barreto, que trabalhou como tabelião em Ilhéus, comentou que a prática era muito comum: "o caxixe é um macaquinho que rói o cacau por dentro, você passa na roça[,] o cacau está bom, você derrubou, não tem nada, então o caxixe é um negócio que tem todo aspecto legal, mas não é" (Freitas & Freitas, 2001: 52-53). Muitas vezes, os fazendeiros falsificavam títulos, com a conivência dos cartórios, ou trapaceavam nas medições de terras obrigatórias, realizadas pelos delegados regionais de terras, responsáveis pelos Distritos de Medição das Terras do Estado, estabelecidos em 1897. Em outros casos, os indígenas eram procurados por advogados de fazendeiros, pessoalmente ou por correspondência, e intimados a deixar suas terras.

Destacava-se também a troca da terra por quantias de dinheiro insignificantes ou por objetos de valor muito inferior – uma garrafa de cachaça, um animal de carga estropiado, um rádio, uma casa cujas paredes desabavam logo após o negócio fechado, outra que inundava quando chovia, um corte de tecido. Em outros casos, a terra era entregue a não indígenas em razão de dívidas. Era comum que produtores rurais e comerciantes concedessem empréstimos para a implantação de roças, transporte de mercadorias, despesas médicas e realização de funerais, entre outros fins, tomando a terra como garantia e contando com a conivência do sistema judicial de então para executar as hipotecas da forma que lhes fosse mais favorável.

A penetração de não indígenas na Serra do Padeiro associada ao desenvolvimento da agricultura cacaueira ganharia novo impulso a partir dos anos 1920, com o estabelecimento de chefes políticos locais. O nome mais citado entre os Tupinambá, da costa às serras, é Manoel Pereira de Almeida. Nascido em São Félix, no Recôncavo da Bahia, em 1880, Almeida se formou engenheiro agrônomo, em Salvador, em 1904. Após atuar como topógrafo na Delegacia de Terras de Canavieiras, aproximou-se de João David Fuchs, fazendeiro de origem alemã que, entre 1890 e 1900, foi intendente da vila de Una. Almeida se casou com Adalice Fuchs, filha de João David e, após a morte da primeira esposa, com a irmã dela, Alice. Como o sogro, também esteve à frente da administração de Una, entre 1919 e 1937, exceto por um breve intervalo, devido à Revolução de 1930. Almeida man-

teve influência política no município até a década de 1960. Além disso, foi, em sua época, o maior proprietário rural de Una[14].

A história oficial vem enaltecendo Almeida como um *pioneiro*. Os indígenas mais velhos, contudo, lembravam-no como *o mandão* ou *o dono de Una*. Muitos se recordavam que seus antepassados tinham de viajar léguas até a sede de Una para pagar impostos; caso contrário, perderiam suas terras. Como administrador, Almeida era associado também à realização das medições de terras obrigatórias. Nas falas de meus interlocutores, os coronéis apareciam como figuras brutais, associados a pactos diabólicos e a visagens. Recorrendo às artes ocultas, Almeida teria feito com que uma ponte se construísse sozinha. Duas indígenas descreveram a imagem pavorosa que lhes foi transmitida por antepassados, de guindastes se movendo sem a mão humana, noite adentro. Além disso, seu opulento casarão – ainda de pé, em um promontório à margem do rio de Una – era tido como assombrado.

Como se pôde indicar sinteticamente, a partir de relatos orais e fontes documentais, os não indígenas que penetraram no território tupinambá a partir do final do século XIX construíram suas áreas favorecidos pelo Estado e utilizando diversas formas de violência contra os indígenas. Os mecanismos de esbulho postos em marcha por coronéis de cacau e outras figuras de poder se atualizam em práticas contemporâneas de sujeitos mobilizados contra o reconhecimento dos direitos territoriais dos Tupinambá. Ao contrário do que os oponentes dos indígenas afirmam, sua chegada às áreas em disputa é bastante recente, comparada à longa presença tupinambá na região. Transmitindo as memórias de seus antepassados, de geração em geração, os indígenas se mantiveram no território, apesar do esbulho, fincados como *mourões* (as estacas grossas da cerca), resistindo e ansiando pelo futuro *retorno da terra*, que começaria a tomar forma a partir de 2004, com as primeiras retomadas, e se intensificaria quase uma década depois.

Anualmente, entre os dias 19 e 20 de janeiro, os Tupinambá da Serra do Padeiro realizam o evento mais importante de seu calendário político-religioso: a festa de São Sebastião. Na ocasião, numerosos encantados se manifestam por meio de incorporações, avisam o que está por vir no ano que acaba de começar e aconselham quais devem ser as estratégias. Em 2013, os encantados traziam um recado importante: era chegado o momento de *fechar o quadro*, isto é, de acelerar a recuperação territorial, cobrindo toda ou quase toda a extensão da aldeia. Se antes, como argumentei em outros trabalhos, as ações de retomada vinham desenhando uma espécie de anel

14 Silva (2004) é a principal fonte em que me baseio para a breve reconstituição da trajetória de Almeida apresentada aqui, complementando-a com elementos de Santos (2007).

em torno da formação rochosa que dá nome à aldeia e é considerada a morada dos encantados, agora, tratava-se de ocupar todas as áreas em posse de não indígenas no interior do território, à exceção das que estivessem em mãos de não indígenas considerados *pequenos* ou *fracos*, isto é, pobres.

A demanda dos encantados, prontamente acolhida pela aldeia, desencadeou numerosas ações de retomada, levando a estratégia tupinambá a uma escala inédita – inclusive, com a recuperação de algumas das mais extensas fazendas da área. De maio de 2004 a maio de 2012, tiveram lugar 22 retomadas. Já entre junho e dezembro de 2013, isto é, em um intervalo de apenas seis meses, 50 novas recuperações ocorreram, registrando-se mais algumas em 2016 e outras, menos numerosas, até 2019. Como indiquei, quando da conclusão deste texto, contabilizavam-se na aldeia 95 ações de retomada.

A intensificação do processo desencadeou uma ofensiva particularmente truculenta por parte de sujeitos e grupos contrários à demarcação, com graves repercussões junto aos Tupinambá. Em agosto de 2013, um veículo que transportava estudantes do Colégio Estadual Indígena Tupinambá Serra do Padeiro (CEITSP) foi alvejado, dezenas de casas pertencentes a membros da aldeia foram incendiadas, indígenas foram espancados e roubados, veículos de órgãos governamentais identificados com os direitos indígenas foram queimados, prédios públicos foram depredados e saqueados, entre outros ataques. No quadro do conflito, numerosos indígenas foram assassinados, em circunstâncias não esclarecidas[15].

Essas investidas se fizeram acompanhar também de uma mobilização do aparato estatal de repressão sem precedentes no caso tupinambá – mesmo se consideramos que os indígenas têm sido alvo de brutalidade policial ao longo do processo de recuperação territorial como um todo –, culminando na militarização do território indígena, que se estenderia até 2015[16]. Ainda que as forças de repressão tenham sido deslocadas para a região com o alegado objetivo de frear o conflito entre indígenas e não indígenas contrários à demarcação, sua presença não coibiu a violência contra os primei-

15 Para mais detalhes sobre esses e outros episódios de violência contra os indígenas, ver Alarcon (2014).

16 Por determinação do então ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, em 20 de agosto de 2013, agentes da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP) se instalaram nas imediações da TI. Em janeiro do ano seguinte, três bases policiais foram implantadas em seu interior. Em fevereiro, cerca de 500 soldados do Exército se deslocaram à região, por ordem da então presidenta Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores - PT), em uma operação de "garantia da lei e da ordem", a Operação Ilhéus. Ainda que o Exército tenha deixado a área em julho de 2014, a presença da FNSP foi prolongada sucessivas vezes, a pedido de Jacques Wagner (PT), então governador da Bahia – a última portaria de prorrogação data de novembro de 2014 e manteve os agentes na área por 90 dias. Ver Alarcon (2017).

ros, registrando-se ainda denúncias de que os próprios agentes do Estado teriam cometido violações.

O ano de 2013 pode ser considerado um marco tanto no que diz respeito às transformações no contexto fundiário da Serra do Padeiro quanto ao próprio processo de mobilização indígena. Ainda que essa coletividade continuasse se movendo em conformidade com diretrizes construídas desde o início da recuperação territorial, era possível notar algumas inflexões na forma de realização das ações de retomada, na distribuição territorial dos indígenas, na organização da aldeia de modo mais amplo e na dinâmica de retorno de parentes.

Por um lado, tais transformações se relacionavam a decisões táticas e à maior disponibilidade de áreas, decorrente da intensificação do processo de recuperação territorial; por outro, respondiam a anseios coletivos fundados no modo como os Tupinambá da Serra do Padeiro entendem sua história, remontando aos troncos velhos, cada qual com um domínio territorial específico, e no modo como concebem seu projeto coletivo. Se se trata de considerar o processo de recuperação territorial como constitutivo da aldeia, conforme argumento aqui, é fundamental avançar em uma descrição que busque apreender minimamente as complexidades nele envolvidas e que o considere como um processo em constante transformação.

Para se referir às modificações no processo de recuperação territorial, alguns de meus interlocutores recorreram à oposição entre *viver embolado* e *viver esparramado*. A primeira imagem remete ao período anterior a 2013, quando as fazendas retomadas abrigavam, cada qual, um número maior de moradores, muitas vezes reunindo membros de diferentes famílias extensas. Já a segunda se refere aos dias de hoje, caracterizados pela redução do número de pessoas por retomada e pela alocação apenas em casos excepcionais de membros de diferentes famílias extensas em uma mesma área. Nesse quadro, têm sido dispendidos esforços para posicionar cada tronco familiar no domínio que lhe é próprio, isto é, nos lugares identificados como de ocupação de seus antepassados.

Grosso modo, tem se constituído uma organização em três níveis: 1. retomada ou sítio, relacionado geralmente a uma ou mais famílias nucleares pertencentes à mesma família extensa; 2. domínio ou *setor* vai em redondo, conformado por um conjunto de retomadas, comumente contíguas, associadas a um tronco ou a parte de um tronco familiar; e 3. aldeia, composta pelo conjunto de retomadas e sítios, pela totalidade de seus moradores e pelos indígenas circunstancialmente fora do território, mas conectados à vida coletiva. Nas conexões entre esses planos, que não devem ser pensados

de forma extremamente marcada, e nas complexas interações entre *coordenadores de retomada*, *coordenadores de família*, parentes de referência, cacique, pajé e indivíduos em outras posições, é que se desenhava cotidianamente a organização da aldeia.

A determinação de situar cada tronco familiar em seu respectivo domínio se conjugava com a busca pelo equilíbrio entre as necessidades concretas de cada família (considerando-se o número de membros e suas condições de trabalho) e as características das fazendas (tamanho, localização, existência e condições de cultivos permanentes e outros recursos, como casas, barcaças e secadores de cacau). Contudo, a distribuição territorial de fato não decorria da aplicação estrita dessas diretrizes, concorrendo também fatores circunstanciais.

Por exemplo, a necessidade de alocar famílias entendidas como *sem tronco* ou famílias cujos troncos velhos remontavam a outras aldeias fazia com que, na prática, nenhum setor de retomadas fosse habitado apenas por membros do mesmo tronco. Afinidades ou inimizades, e também a existência de relações entre determinados indígenas e porções específicas do território que não as relações associadas ao tronco eram fatores que, entre outros, compunham-se para determinar a distribuição territorial. Além disso, algumas situações conduziam a arranjos provisórios – era comum, por exemplo, que os resguardos decorrentes de gravidez, puerpério, adoecimento e *fechamento de trabalho* com o pajé[17] levassem algumas pessoas a se mudar de suas casas, alterando temporariamente a distribuição territorial na aldeia. Apesar de marcada por permanências, ela se revelava em constante transformação.

A existência de uma diversidade de arranjos familiares espalhava parentes próximos por diferentes retomadas (por exemplo, no caso de uma criança criada pela avó e cujos pais viviam em outra área), engendrando uma intrincada rede, em que cada pessoa estava frequentemente implicada em vários lugares. Também arranjos de trabalho específicos podiam levar uma pessoa a morar em uma retomada, trabalhar em uma roça perene em outra e manter roças de ciclo curto em uma terceira. Essa rede levava as famílias a terem acesso a diferentes possibilidades e recursos.

Em Alarcon (2019), marquei distinções entre os domínios do sítio e da retomada. O primeiro, fortemente identificado a uma família nuclear ou extensa, caracterizava-se, no limite, como âmbito de preponderância da autoridade do *chefe de lugar* ou *cabeça de família*, não se aplicando ali

17 Processo que dura ao menos seis meses, durante os quais vigora uma série de tabus; conclui-se com um ritual de *fechamento de corpo* na *casa do santo*, ao pé da Serra do Padeiro.

algumas regras estabelecidas para o conjunto da aldeia. Se, por exemplo, os membros de uma família nuclear se convertessem a uma denominação evangélica e passassem a se recusar a participar do *toré*, eles poderiam ser banidos de uma retomada, mas nunca de seu sítio. Por outro lado, nas retomadas – em certo sentido, muito mais diretamente associadas à luta –, o poder dos chefes de família tendia a ser mais matizado pelo poder oriundo das instâncias de mobilização da aldeia. Por exemplo, um jovem indígena que não se desse bem com sua família nuclear e não fosse acolhido por outros membros da família extensa encontrava nas retomadas uma possibilidade de inserção. Hoje, conforme se caminha para uma identificação entre retomada e família nuclear ou extensa, parece que as diferenças entre sítio e retomada estão diminuindo.

Cabe notar ainda que uma série de tensões emergia cotidianamente entre as disposições individuais ou familiares e as determinações do projeto coletivo da aldeia, estas últimas, expressas na máxima enunciada por algumas lideranças: *não somos nós que organizamos a terra, é a terra que nos organiza*. A postura esperada de um parente engajado na luta era que estivesse pronto a se mudar de uma retomada a outra, em função da segurança ou de estratégias específicas, entre outras questões. Porém, as pessoas punham em marcha cotidianamente negociações para permanecer nos lugares aos quais se afeiçoaram, após anos de cuidado, ou para se mudar para as áreas onde acreditavam ter direito de estar. Tais gestões podiam ser mais ou menos bem-sucedidas, em função de fatores como o prestígio de cada família e as relações mantidas com figuras de poder, entre as quais, coordenadores de retomada, troncos velhos, o pajé e o cacique.

O fato de a aldeia ser atravessada por vínculos de parentesco e solidariedade – inclusive, representando-se enfaticamente como unida e organizada – não significava, de modo algum, ausência de inveja, fofoca, feitiço. Quem luta junto se desentende. Nesse sentido, é fundamental debater as possibilidade de construção da aldeia manejando divergências entre parentes, considerando as relações entre os diferentes troncos familiares.

Tais relações eram bastante complexas – opondo ora troncos inteiros, ora partes de troncos diferentes ou do mesmo – e se alteravam ao longo do tempo. Além disso, elas se desenrolavam em conexão com esforços coletivos para se garantir algum equilíbrio entre troncos na gestão da vida na aldeia, incluindo sua representação na Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), no CEITSP e em outros âmbitos. Também é importante atentar para as representações dos indígenas acerca dos parentes que retornavam, após terem vivido em fazendas ou na cidade, e para as

relações estabelecidas entre esses e aqueles que já se encontravam na aldeia – alguns retornos eram profundamente turbadores.

Contrapondo o viver embolado e o viver esparramado, meus interlocutores identificavam em cada situação vantagens e desvantagens. Por um lado, salientavam que o novo arranjo tendia a contribuir para a diminuição das brigas entre vizinhos e para aumentar a renda das famílias, posto que cada uma passava a dispor de mais áreas de roça. Por outro, alguns argumentavam que a nova configuração poderia afrouxar os vínculos, inclusive, fragilizando a aldeia diante dos inimigos. É importante notar, porém, que a abertura de estradas carroçáveis e a maior disponibilidade de motocicletas, principalmente, mas também de automóveis, instaurou um quadro de intensa movimentação, no qual esses modos de transitar se somavam aos deslocamentos a pé, em alguns casos, substituindo-os. Assim, talvez, o discurso sobre o afrouxamento dos vínculos falasse mais de preocupação e cautela que de uma efetiva redução dos encontros. De todo modo, intensificaram-se as falas sobre a importância das visitas aos parentes, verificando-se um esforço para reforçar os âmbitos de encontro já existentes, criar novos e manter a incessante partilha de cuidados, conhecimentos e recursos que atuava para conectar a aldeia.

Concluindo esta seção, cabe notar que as questões aqui elencadas, entre outras que dizem respeito à distribuição territorial na aldeia, tinham implicações diretas na dinâmica de retorno dos parentes. Antes, os parentes que retornavam eram geralmente alocados em retomadas já ocupadas por outras famílias – por vezes, tinham de construir casas de taipa ou de tábuas, ou barracos de lona. Com o passar do tempo, tornou-se comum que recém-retornados se tornassem os primeiros ocupantes de uma retomada realizada havia pouco – em alguns casos, já visando recebê-los. Ou, ainda, uma família retornada poderia se acomodar provisoriamente com parentes, apenas até que realizasse, ela própria, uma retomada. Em certo sentido, cada indígena ou conjunto de indígenas que retornava encontrava uma aldeia diferente daquela com que toparam os parentes que vieram em levas anteriores, desencadeando também cada retorno novas transformações.

Os parentes fazem a luta, a luta faz (e desfaz) parentes

Houve um tempo em que os indígenas estavam espalhados no mundo. Tempo de parir em fazendas, de não ter chão para enterrar os umbigos dos filhos[18], de colocar os pertences nas costas e partir para a cidade. Os que

18 "Nas áreas rurais há um costume de as mães enterrarem o umbigo dos recém-nascidos

conseguiam ficar nos sítios se viam cada vez mais apertados pelos não indígenas. Nas falas de meus interlocutores, era comum a alusão ao fato de que, no momento da infância ao qual remontavam as memórias mais antigas, já se encontravam em uma fazenda distinta daquela onde haviam nascido. Veja-se o exemplo de uma professora, de cerca de 30 anos de idade, que, dos seis aos dezesseis anos, viveu em nove diferentes fazendas, quatro das quais hoje retomadas. Como se nota, ela morou em quase uma fazenda por ano. Reconstruindo suas trajetórias, muitos interlocutores situavam a saída da aldeia na época em que a luta não havia começado, em que as condições de vida eram escassas, em que estavam sendo expulsos pelos fazendeiros.

Em Alarcon (2019), procurei discutir como o *martírio* dos antepassados e o *trauma* da dispersão, transmitidos de geração em geração, eram acionados no marco da recuperação territorial. Abordava ali situações muitas vezes apenas aludidas ou confidenciadas por alguns e silenciadas por outros, em torno, por exemplo, das indígenas que se tornaram prostitutas, daquelas que tiveram de dar os filhos para outros criarem, dos numerosos parentes que se entendia que *enlouqueceram*[19] e dos que desapareceram. Muito da potência política do retorno dos parentes provinha da rememoração da diáspora – compreendida no quadro do esbulho e investida de sofrimento –, tanto por aqueles que partiram como por aqueles que viram os parentes partir ou ouviram as histórias sobre as partidas dos antepassados.

A luta pela terra se alimentava, assim, de narrativas sobre outras lutas, tecidas em planos por vezes mais recônditos e transcorridas frequentemente fora do território, em conformidade com uma visão de mundo segundo a qual, quando se é pobre, viver é lutar[20]. Ao mesmo tempo, porém, a saída

---

para que eles se mantenham emocionalmente ligados a ela e à sua terra de origem. Como é frequente nessas regiões a migração em busca de melhores oportunidades de trabalho, tal ato mágico (uma 'simpatia') aumentaria as chances de a criança retornar um dia à sua terra natal" (Pacheco de Oliveira, 1998: 64).

19 Para meus interlocutores, o *enlouquecimento* se conectava intimamente à religiosidade, particularmente à relação com os encantados. Ao chegar à puberdade, era comum que se atravessasse um período de *loucura*, marcado por visões – expressas, inclusive, em profecias relacionadas à luta pela terra –, que tendia a se encerrar com um fechamento de trabalho junto ao pajé. No marco da diáspora, a loucura podia expressar uma forma de agência dos encantados, demandando que a pessoa retornasse ao território, restabelecesse ou reforçasse seus vínculos de parentesco, retomasse suas obrigações religiosas e se engajasse na luta.

20 Vale destacar a interessante discussão de Comerford (1999) em torno dos significados do termo *luta*, considerando principalmente dados obtidos no oeste da Bahia. Naquele e em outros contextos, a palavra é empregada para caracterizar tanto o cotidiano dos pobres como os enfrentamentos no marco de conflitos entre camponeses e latifundiários, e, de modo mais circunscrito, para fazer referência ao campo sindical. No primeiro caso, intimamente relacionada a *sofrimento*, *luta* alude a um cotidiano "que se repõe permanentemente como situação crítica" (Comerford, 1999: 26). Nesse sentido, a noção é empregada também para qualificar

da aldeia comportava dimensões de descoberta e aprendizado, sendo uma oportunidade de adquirir habilidades (obter cantos e rezas de outro lugar, aprender a ler, a realizar ofícios manuais, a tirar a sorte nas cartas de baralho) e reunir histórias, que, no marco da recuperação territorial, somavam-se em um arcabouço de narrativas compartilhadas. Nesse sentido, refletir sobre as estratégias políticas dos Tupinambá da Serra do Padeiro passa, necessariamente, por perscrutar o tempo em que se registrava marcadamente uma tendência de saída da aldeia.

Tendo isso em mente, em 2016, realizei um censo, reunindo dados quantitativos e qualitativos sobre as trajetórias dos indígenas que então viviam na Serra do Padeiro. Elaboramos genealogias e abordamos, entre outras questões, os deslocamentos realizados por meus interlocutores e seus parentes ao longo de suas vidas, considerando as transformações de suas situações de moradia, posse da terra e trabalho. É importante notar que a perspectiva sobre a experiência da diáspora se desdobrava também em aspectos menos evidentes, como as queixas recorrentes acerca das temporalidades da fazenda e da cidade, da sensação de isolamento e confinamento, de que fora da aldeia se é discriminado e *tudo é diferente*. Ainda segundo meus interlocutores, na cidade, principalmente, era comum que os outros (os não parentes) fizessem feitiços contra os indígenas, levando-os ao adoecimento ou à morte.

Nos depoimentos obtidos no censo, foi possível identificar um conjunto de destinos recorrentes para os indígenas que deixavam a aldeia – espraiando-se até localidades longínquas, do sul e centro-sul do país, e mesmo da região amazônica –, associados às redes de relações estabelecidas fora dali. Diversas falas acentuavam a precariedade das condições de moradia nesses lugares. O rol de ocupações e situações laborais predominantes na diáspora, e os comentários a eles referidos, deixavam entrever o que significava, para meus interlocutores, o imperativo de *trabalhar para os outros*, associado principalmente à impossibilidade de dispor do próprio tempo. Em referência à cidade, escutavam-se ainda queixas em torno do custo de vida; em relação às fazendas, a depender do patrão, reclamações sobre o impedimento de pôr roça própria, de comer os frutos do pé e de receber os parentes em casa, entre outras proibições.

"a experiência cotidiana de pessoas que foram atingidas de forma muito desfavorável por processos de transformação no campo e passaram a viver precariamente como assalariados temporários, parceiros em situação muito instável ou tiveram uma difícil experiência de migração", situação agravada muitas vezes por dramas pessoais e eventos climáticos, como a seca (Comerford, 1999: 26).

Ainda no censo, reuni informações acerca de parentes (avós, pais, irmãos, filhos e netos) que se encontravam fora da aldeia, considerando as previsões e expectativas dos entrevistados acerca das possibilidades de retorno. Para meus interlocutores, *morar* na aldeia e *fazer parte* da aldeia não eram sinônimos. O número de pessoas que compunham a aldeia conforme concebida por eles englobava parentes que viviam em outra parte mas estavam estreitamente ligados à vida do grupo, assim como parentes que se entendia que estavam em outro lugar mas haveriam de voltar. Era fundamental, assim, atentar para os sentidos de estar dentro e fora da aldeia, conforme a perspectiva prevalente na Serra do Padeiro, contrastando-se os limites geográficos com os limites demarcados pela participação no movimento de recuperação territorial.

Era significativa a tendência de manutenção de vínculos entre parentes e com o território, mesmo com a saída da aldeia. Entre meus interlocutores, frisar a diferença entre *sair* da aldeia e *abandonar* a aldeia era expediente comum[21]. Atentar para esse fato é fundamental quando se trata de caracterizar o sujeito político conformado no processo de recuperação territorial. Conceber o retorno dos parentes, contemporaneamente, passa por compreender como muitos deles se mantiveram parte da aldeia apesar da diáspora, sustentadamente, ao longo de gerações.

Foi possível identificar um esforço recorrente por parte dos que saíram da aldeia para que seus lugares de destino se situassem, quando possível, nas imediações ou mesmo no interior do território, ainda que em fazendas, garantindo-se proximidade em relação aos parentes e ao lugar de origem. Havia vários casos em que se preferiu cidades vizinhas às mais distantes, em que se comprou roças em localidades próximas ou se passou a viver em acampamentos sem-terra ou em assentamentos da reforma agrária na região. Algumas dessas situações comportavam deslocamentos diários entre a casa (na cidade) e a roça (na aldeia), registrando-se também arranjos mais complexos, envolvendo circulação entre mais de uma roça e mais de uma casa.

Mesmo a ida para destinos mais longínquos geralmente não fazia com que a comunicação com a aldeia se cortasse. Em campo, pude observar como mães e avós continuavam cuidando de seus parentes à distância, en-

21 São sugestivas as reflexões de Arruti suscitadas pela mobilidade dos Pankararu, que, na década de 1940, iniciaram significativo afluxo de Pernambuco a São Paulo. Tendo isso em mente, o autor pensa o território, antes, "como local de referência para onde pode-se sempre retornar como forma de reproduzir constantemente a identidade indígena" (Arruti, 1996: 90). Para ele, "o território aparecerá fundamentalmente como referência, fundamental, mas não como moldura, abrindo-se para o 'vasto exterior' da identidade Pankararu" (Arruti, 1996: 190).

viando e recebendo fotografias, ensinando remédios ao telefone (e, agora, pelas redes sociais) ou encomendando rezas ao pajé. Registrava-se também um fluxo intenso de mercadorias e dinheiro, na forma de encomendas, presentes, pensões e ajudas. Visitas à aldeia – que comumente se estendiam por todo o período de férias, ainda que pudessem tardar a ocorrer, em função de dificuldades financeiras – podem ser compreendidas nesse quadro como situações privilegiadas de reforço dos vínculos, que serviam para alimentar os períodos de distância. O mesmo se pode dizer de parentes que retornavam para dar *resguardo* a grávidas e puérperas ou para cuidar de enfermos.

Mas, para além dos dispositivos cotidianos de manutenção dos vínculos, as falas apontavam para uma profundidade ainda maior dos laços com os parentes e com o território. Por exemplo, descendentes de um dos troncos velhos da aldeia, João de Nô (João Ferreira da Silva, *c.* 1905-1981), contaram que ele conseguia conversar com um irmão que estava no Rio de Janeiro *sem precisar de telefone*. Ainda que seu caso seja especial, por se tratar de alguém reconhecido como um rezador poderoso, o entendimento de que é possível se conectar com os corpos e mentes dos parentes distantes por meio de rezas e outros expedientes, de se movimentar durante o sono e de se comunicar em sonhos era generalizado[22]. Glicéria Jesus da Silva, que, em 2010, passou dois meses e meio encarcerada com seu bebê de colo, em função da luta pela terra, contou que a mastite que desenvolveu na prisão, agravada pela negligência dos funcionários, só melhorou depois que sua mãe espremeu seu peito enquanto ambas dormiam, levando-a a acordar coberta de secreção. Mesmo se os vínculos estivessem enfraquecidos, eles pareciam persistir a ponto de se sentir que um parente apartado estava a ponto de morrer, mesmo que não se pudesse fazer nada para impedir.

Há que se destacar também a persistência do lugar na forma de lembrança ou, no caso daqueles que já nasceram fora da aldeia, na forma de imagens criadas pelos parentes. Registrei um rico conjunto de narrativas contadas por uma interlocutora que nasceu no sertão pernambucano, na esteira de uma longa série de movimentações empreendidas por sua família, versando sobre como era a aldeia na infância de seu pai, nascido e criado no território tupinambá. Ela pisou o terra tupinambá pela primeira vez já adulta, casada e mãe de três filhos. A riqueza de detalhes presentes nas narrativas e a ambiência que são capazes de produzir me levam a pensar sobre o modo como suas relações com o território e as de seus irmãos foram

22 Em pesquisa desenvolvida junto aos Pataxó Hãhãhãi, também no sul da Bahia, Pedreira (2016) reflete sobre o problema da relação na distância – considerando dispositivos como sonhos, viagens noturnas e visões, conectando inclusive vivos e mortos – e se debruça sobre as narrativas de esbulho e retorno à Reserva Indígena (RI) Caramuru-Catarina Paraguassu.

sendo construídas fora dele, por meio das palavras do pai, sendo atualizadas posteriormente, quando se engajaram no movimento de recuperação territorial.

Vem se delineando na Serra do Padeiro um coletivo de ação política composto, de certa maneira, também por pessoas circunstancialmente fora da aldeia. Era possível discernir distintas formas de atuação na luta pela terra por parte de indígenas que viviam na cidade – por exemplo, hospedando parentes em viagens de reivindicação de direitos ou municiando-os com informações sobre a movimentação de sujeitos contrários à demarcação nas cidades vizinhas. O fato de um indígena que se encontrava fora da aldeia manifestar desejo de voltar podia levar parentes a empreender ações de retomada, para criar condições para o retorno, antecipadamente. Indo além, retomadas eram realizadas tendo em vista inclusive o retorno de parentes ausentes que não haviam sinalizado, até então, intenção de voltar, constituindo-se uma forma de agência indireta.

Mesmo quando se olha apenas para as pessoas que se encontram fisicamente na aldeia em dado momento fica claro que o projeto dos Tupinambá da Serra do Padeiro comporta diferentes modos de participação[23]. Assim, representar a aldeia como homogeneamente engajada seria um equívoco. De fato, estamos diante de um interessante equilíbrio em movimento, não isento de tensões, no que concerne às formas de participação de cada pessoa ou família – que podem, inclusive, variar ao longo do tempo, associando-se, muitas vezes, à própria dinâmica de relações entre os troncos familiares.

Assim, uma pergunta que poderia ser tomada como simples (*o que significa participar da aldeia?*) encontrava, entre meus interlocutores, diversas respostas, que remetiam tanto à forma como cada um narrava seu envolvimento, a partir de determinados marcos, como também ao alcance de sua participação. Atuar em ações de retomada, morar em retomada, participar de roças comunitárias, empenhar-se em trabalho que aportava renda ao movimento, participar das reuniões da AITSP, contribuir financeiramente com ela, participar das viagens para reivindicar direitos são algumas das respostas enunciadas, em cujos interstícios situam-se os engajamentos concretos.

Mesmo sendo as retomadas o que são – fundantes da aldeia em sua existência contemporânea –, nem todos que faziam parte da Serra do Padeiro

23 Nessa direção, detendo-se em ações "rituais" e "cotidianas" de movimentos e organizações camponeses, Comerford (1999) chama a atenção, entre outros aspectos, para a presença de concepções mais ou menos divergentes e de diferentes formas de participação no âmbito das organizações e movimentos camponeses, sendo tais descontinuidades constitutivas dos próprios processos de luta.

se envolviam nelas. Alguns diziam que seu temperamento não dava para isso; outros, que as condições de saúde não permitiam; outros ainda não davam justificativas, afirmando apenas que, logo que entraram para a luta, deixaram claro que seria nesses termos. Mesmo entre os que se envolviam com as retomadas, as formas de participação eram diversas, abarcando desde os que tomavam parte nas entradas nas fazendas e os que moravam nessas áreas até os que davam reforço aos moradores na forma de visitas ou estadas curtas, dias depois da ação inaugural ou quando havia ameaça de reintegração de posse. E não se pode esquecer dos que participavam de longe, rezando por um bom desfecho.

Em um plano mais geral, sendo-se parente, o único requisito para fazer parte da aldeia era *não agir mal* – formulação cujos contornos, como se vê, são convenientemente indefinidos. Muitas falas privadas e públicas afirmavam que a aldeia deveria comportar distintos modos de viver – que cabiam dentro de certas balizas e se conformavam a acordos estabelecidos coletivamente –, o que incluiria também diferentes formas de participação na luta. Ainda assim, o envolvimento dos outros na luta era objeto de escrutínio cotidiano e de comparação com o próprio engajamento, que se tinha oportunidade de exaltar nas várias situações em que os parentes se dedicavam a lembrar de sua valentia e contar seus feitos.

Em maior ou menor escala, em praticamente todas as famílias extensas da aldeia se registravam parentes retornados. Embora houvesse muitos casos de indígenas que procuravam a aldeia para manifestar o desejo de se somar ao movimento de recuperação territorial – o que, frequentemente, materializava-se em uma conversa com o cacique ou no pedido para que um parente que se encontrava na aldeia o fizesse –, na maioria das descrições o motor apontado era o chamado dos parentes ou de um parente específico. Mesmo o retorno que não era desencadeado por um chamado concreto deve ser compreendido, em um marco mais amplo, como decorrente dessa convocação profunda que é o chamado do sangue, atrelado à atuação dos encantados.

Viabilizar o retorno dos parentes passava por garantir condições materiais para que ele se realizasse e se sustentasse. Se, por um lado, a recuperação de áreas era a condição primeira para o retorno, outros fatores também estavam implicados. Frequentemente, os parentes recém-chegados precisavam de ajuda até se firmarem – era comum que a AITSP fornecesse materiais de construção, quando necessário, e mesmo cestas básicas, até que se tornasse possível obter o sustento das roças ou que se conseguisse um emprego na aldeia. Ter uma associação com dinheiro em caixa e com

reputação para comprar a crédito de comerciantes locais, se preciso, era condição facilitadora do retorno. Na mesma direção, era importante notar que a existência de empregos contribuía para estabilizar pessoas na aldeia, oferecendo alternativas para quem não tinha condições ou inclinação para o trabalho na roça.

Também o oferecimento no CEITSP de educação escolar até o ensino médio, inclusive com formação técnica, atuava para atrair parentes e mantê-los na aldeia, invertendo uma tendência histórica: a saída para estudar. Que a aldeia pudesse oferecer atenção à saúde; que o movimento tenha sido capaz de garantir, com dificuldades, que a aldeia fosse contemplada no programa federal de eletrificação rural; que a AITSP mediasse, quando necessário, as relações dos indígenas com o Estado (por exemplo, para garantir o acesso à seguridade social) eram todos fatores de mobilização. Assim, o avanço do movimento na obtenção de direitos – que levou à alocação de recursos por parte do Estado para o funcionamento da escola, para a instalação de um pequeno posto de saúde e de um consultório odontológico, e para a contratação de indígenas para trabalhar nas áreas de educação, saneamento e saúde – também incidia no retorno dos parentes.

Ao fazer essas considerações, não pretendo, de maneira alguma, sugerir que o envolvimento no processo de recuperação territorial possa ser reduzido a cálculos de proveitos pessoais, borrando suas profundas implicações e causalidades, como querem alguns de seus opositores. Trata-se de indicar que o engajamento não decorre, necessariamente, de uma apreensão total e *a priori* dos direitos indígenas e do projeto político em curso na aldeia – inclusive, porque o projeto está em construção. Ele parece ter de ver, muito mais, com o movimento de se depositar expectativas e alguma confiança em uma possibilidade de vida gestada entre parentes, associando-se às potências do próprio projeto, que pode propiciar, em seu seio, formas de envolvimento que não necessariamente estavam dadas desde o início.

No caso de algumas famílias, os dados do retorno eram marcantes. Consideremos como exemplo uma das famílias extensas que vive na aldeia. Três gerações foram fortemente impactadas pelo esbulho: seus membros perambularam por fazendas e trabalharam no serviço doméstico, inclusive em situações análogas à escravidão. Em 2004, antes do início da recuperação territorial, 12 indígenas dessa família estavam incorporados à aldeia, totalizando, junto aos respectivos cônjuges, 15 pessoas. Todos viviam aglutinados em torno de uma parenta que detinha uma posse de terra. No censo de 2016, contabilizei 72 membros da família extensa morando na aldeia. O processo de recuperação territorial atraiu 39 pessoas, fazendo com que

a família reunida ali triplicasse. De lá para cá, registraram-se 18 nascimentos. Hoje, a família estende-se por cinco fazendas retomadas e um sítio. Como se vê, a disponibilidade de terras não apenas permitiu o retorno de um número significativo de parentes, como tem garantido condições para que o crescimento da família, por meio de casamentos e nascimentos, não implique nova dispersão, decorrente da falta de meios de vida.

Tem-se assistido, inclusive, à volta de famílias nucleares que aparentemente haviam consolidado sua permanência na cidade, o que nos desautoriza, mesmo no caso de indígenas que estão fora da aldeia há décadas, a asseverar que se trata de "trajetórias sem retorno"[24]. É o caso de um indígena que se mudou para a região metropolitana de São Paulo aos 18 anos de idade, à procura de emprego, depois que sua família viu suas posses se reduzirem drasticamente. Na cidade, ele se empregou na indústria. Casou-se com uma companheira de trabalho também oriunda do Nordeste, comprou uma casa, teve uma filha, e atraiu dois de seus irmãos para trabalharem na mesma fábrica e morarem próximos de si, acompanhados das respectivas famílias nucleares. Após viver 18 anos fora da Serra do Padeiro, em 2008, quatro anos após o início do processo de recuperação territorial, tornou a viver na aldeia. Ele se voltou ao trabalho na roça e sua esposa abriu uma pequena loja de doces. Hoje, é ele quem coordena o trabalho nas roças de sua família extensa. Além de ser grande conhecedor das matas em volta da formação rochosa que dá nome à aldeia, detém informações detalhadas sobre o processo de ocupação do pé da serra.

Os dois casos que acabo de mencionar contrastam em diferentes aspectos – por exemplo, no que diz respeito às condições socioeconômicas dos indígenas antes de que aderissem ao processo de recuperação territorial. Ambos, porém, parecem-me indicadores das possibilidades de reorientação de rumos que se abrem no processo de recuperação territorial, engajando parentes dispersos em um projeto coletivo assentado no que figura nas falas como o ideal de todo casal (manter junto de si os filhos e os netos) e, mais

24 Em trabalho dedicado ao Brejo e ao Agreste paraibanos, Garcia Jr. (1989) já apontava que o deslocamento de camponeses às zonas urbanas, no marco da expansão das terras de gado e das terras de cana, não necessariamente implicava sua "proletarização". Em trajetórias analisadas pelo autor, a ida à cidade se configurava como possibilidade de retorno ao campo e de "quebra progressiva da sujeição no Norte", eventualmente com a aquisição de terras próprias (Garcia Jr., 1989: 269). Portanto, a inserção no mercado de trabalho industrial não era um caminho sem volta, mas um caminho que poderia levar, entre outros lugares, ao roçado e à produção camponesa. "A hipótese da emigração com mão única é portanto arbitrária, pois ela descarta, a priori, qualquer estudo dos deslocamentos que não tenham necessariamente por finalidade 'abandonar áreas em declínio' e 'se integrar aos polos de prosperidade'" (Garcia Jr., 1989: 13).

amplamente, o ideal do grupo (ter terra para reunir todos os parentes). O recente e expressivo aumento de áreas em posse dos Tupinambá da Serra do Padeiro, referido na seção anterior, vem permitindo a intensificação do retorno; ao mesmo tempo, a capacidade de mobilizar parentes me parece condição fundamental para o desenvolvimento do projeto coletivo em curso na aldeia.

Na Serra do Padeiro, *se os parentes fazem a luta, a luta também faz parentes*. Estamos diante de uma modalidade de ação política que se orienta pelo parentesco[25], compreendido por meus interlocutores como vínculo que, ao tempo em que remontaria ao passado, em direção aos troncos velhos, poderia ser ativado, quando latente, e atualizado no marco do próprio processo de recuperação territorial. Os exemplos são numerosos; refiro-me a apenas dois. Casada com um encarregado de fazenda, uma indígena só conheceu a maioria dos parentes na maturidade, quando a área em questão foi retomada. Mesmo que ela vivesse a curta distância de tios e primos, a vida no regime de fazenda a retirou desse círculo, ainda mais depois que tiveram lugar as primeiras retomadas – os pretensos proprietários da fazenda, sabendo-a indígena, começaram a vigiar de perto os movimentos de sua família nuclear. Outra interlocutora, que se tornou órfã ainda moça, descreveu com voz embargada o momento em que soube que tinha parentes, já adulta, no quadro da recuperação territorial.

Entendo, porém, que a afirmação segundo a qual a luta faz parentes tem um alcance ainda maior: o processo de recuperação territorial alargou o significado de parente. Se, antes, a ênfase explicativa do parentesco recaía no *sangue*, sendo cada pessoa referida a um tronco velho, conhecendo-se

25 Em meus esforços para a construção de uma estratégia analítica para a compreensão do viver e lutar entre parentes, tenho estabelecido diálogos com autores como Comerford (2003), considerando sobretudo suas reflexões sobre os processos de *familiarização* e *desfamiliarização*, que seriam atravessados pela *conflitividade cotidiana* e delimitariam *territórios de parentesco*; Franco (2001), que, investigando as conexões entre família e mobilização política, propõe a noção de *coalização política de parentes*, argumentando que a afetividade sustenta a ação coletiva, a solidariedade entre parentes e a disposição de assumirem riscos uns pelos outros, em um quadro de conflito; Ayoub (2016), que, debruçando-se sobre brigas entre vizinhos e parentes, reflete sobre o *saber viver* ou *saber conviver*; Silva (2015), que discute a constituição de fronteiras no interior de populações que se compreendem como coletivos, unidos por laços de parentesco, considerando a constituição de identidade por contraste e, ao mesmo tempo, por proximidade, e atentando para a elasticidade dos termos *família* e *parente*, cujos significados são necessariamente contextuais; Antunes (2016), que investiga o exercício cotidiano de marcação de diferenças entre os habitantes de um mesmo território étnico; Pedreira (2016), que, pesquisando junto aos Pataxó Hãhãhãi, explora a questão da *diferença*, considerando o movimento constante de *tornar parentes* pessoas e famílias com origens diversas; e Benites (2014), em cuja análise sobre processos de reocupação de *tekoha* levados a cabo pelos Guarani e Kaiowa as *famílias extensas* ocupam posição central.

ou não cada nexo que a unia a ele, hoje parece possível pensar em outra definição de parente: *aquele com quem se luta junto*. Há que se atentar para os vínculos profundos que se estabelecem entre quem se engaja na ação direta lado a lado. Quando perguntei a um de meus interlocutores, tratando de situá-lo nos diagramas genealógicos, quem eram seus parentes próximos, ele respondeu, enfaticamente: "todo mundo na aldeia". Reformulada a pergunta, ele me indicou prontamente quem eram seus pais, irmãos, tios e avós. Mas, tornando à questão dos "parentes próximos", ele foi irredutível. Creio que, se levarmos a sério sua declaração, é justamente desse sentido de parentesco que ele estava falando.

Por outro lado, é preciso considerar que *a luta também desfaz parentesco*. O mesmo processo poderia levar ao esgarçamento ou, no limite, ao rompimento de laços com parentes que se colocavam contra a mobilização, alinhando-se com a perspectiva contrária à demarcação[26]. Podia-se chegar ao ponto, conforme os relatos, de um indígena engajado ser ameaçado de morte por um irmão que não fazia parte da aldeia e era contrário à realização de ações de retomada. Mesmo quando não se tratava de rupturas, havia que se levar em conta o afastamento de parentes, ainda que não intencional, acarretado pelo conflito fundiário. Alguns indígenas, dentre os quais velhos e doentes, deixaram a aldeia após investidas das forças estatais de repressão, sob o espectro de novos ataques. Por medo de sofrerem violência, outros, que vivem fora, deixaram de visitar seus filhos na aldeia. Em ao menos um caso, um indígena se mudou da Serra do Padeiro depois de apanhar e ter seus pertences roubados na cidade vizinha, em represália à mobilização. De todo modo, para os que ficavam, as agruras eram interpretadas também em sua positividade, ao unir parentes, conferir perspectiva a quem se engajava no projeto coletivo e ensinar a lutar.

Considerações finais

A pesquisa que venho desenvolvendo se debruça sobre o retorno dos parentes entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, dialogando com reflexões a respeito de outros contextos de mobilização, com o intuito de contribuir

26 As noções de *familiarização* e *desfamiliarização*, conforme elaboradas por Comerford (2003), podem ser úteis aqui. De acordo com o autor, no marco de processos de familiarização e desfamiliarização, atravessados pela conflitividade cotidiana, seriam delimitados territórios de parentesco, conformando-se um "campo de relações que a princípio são de confiança, ajuda mútua, respeito, tolerância, intimidade, bem como, em diferentes graus, de compartilhamento de características e também de responsabilidades", mas que implicam também hierarquizações, rupturas e segmentações (Comerford, 2003: 34).

para a análise de formas de ação política construídas contemporaneamente por povos indígenas. Ao refletir sobre as práticas e representações postas em cena nesses processos a partir de um caso específico, tenho procurado colaborar com chaves para a interpretação de dinâmicas de mobilização desenvolvidas por esses povos, considerando concepções políticas e categorias criadas na própria luta. É preciso ter em mente também que os Tupinambá da Serra do Padeiro não restringem suas perspectivas de ação à aldeia: concebem seu projeto, antes, como possibilidade de subverter as relações de poder na região, conectando-o com outras lutas, como as dos sem-terra e quilombolas, para referir dois exemplos.

Neste artigo, enfatizei a necessidade de investir em abordagens de processos de mobilização indígena que levem em conta seu caráter dinâmico, considerando, no caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro, que as estratégias de recuperação territorial e os arranjos vigentes na aldeia vêm se transformando cotidianamente, no marco da luta, informados tanto por razões mais profundas como por motivos circunstanciais. Sublinhei, ainda, que o desenvolvimento de um projeto coletivo não deve presumir homogeneidade de perspectivas e formas de participação, nem ausência de conflito entre os sujeitos engajados.

Argumentei que a interpretação do processo de recuperação territorial deve conferir centralidade à diáspora, no marco do esbulho, e ao retorno à aldeia, no contexto das retomadas. Atentando para a manutenção de vínculos entre parentes e com o território, mesmo em relação ao período durante o qual boa parte dos membros da aldeia se encontrava geograficamente fora dela, procurei oferecer alguns elementos para caracterizar o sujeito político conformado no processo de recuperação territorial, defendendo que estamos em face de um coletivo de ação política composto também por pessoas que se encontram fora do território.

Procurei delinear no texto alguns aspectos importantes do processo de mobilização, como o papel do parentesco e dos encantados na precipitação do retorno dos parentes, as implicações materiais do regresso e algumas das condições para que ele se efetivasse e se sustentasse. Finalmente, desenvolvi brevemente o argumento de que os parentes fazem a luta, ao tempo em que a luta faz e desfaz parentes, propondo uma definição de parente informada pelo processo de recuperação territorial em curso na Serra do Padeiro: aquele com quem se luta junto.

Antes de concluir, é preciso chamar a atenção para o cenário delineado com a eleição de um presidente da República de extrema-direita, em 2018, e suas implicações no contexto da Serra do Padeiro. Agravando um quadro

que já era dramático, o governo federal paralisou os processos de demarcação de TIs e pôs em marcha alterações diversas nas instituições responsáveis pela política indigenista, com impactos diretos na vida nas aldeias. Além disso, declarações anti-indígenas proferidas pelo presidente e por outros representantes públicos têm incitado a violência e inflamado conflitos, o que é particularmente preocupante em um contexto já tensionado, como o dos Tupinambá.

Em janeiro de 2019, tomamos conhecimento de um intrincado plano visando o assassinato da principal liderança política da Serra do Padeiro, o cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva), e de alguns de seus parentes, inclusive duas de suas sobrinhas, uma delas adolescente e a outra, grávida (Valente, 2019; Branford e Torres, 2019). Em outubro do mesmo ano, veio à tona ofício remetido a Marcelo Augusto Xavier da Silva, presidente da FUNAI desde julho, por Gilson Machado Guimarães Neto, presidente do Instituto Brasileiro de Turismo (EMBRATUR), solicitando o encerramento do processo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença (Audi, 2019). Com o pedido, o titular da autarquia exercia *lobby* em favor do grupo hoteleiro português Vila Galé, que pretendia instalar um *resort* no interior da TI. O caso desatou intensa mobilização no Brasil e em Portugal. Em 18 de novembro, noticiou-se que o empreendimento, foi cancelado (Martins, 2019). A despeito de todos esses ataques, os Tupinambá continuam resistindo.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. 2014. Retomadas de terras e ocupação militar: a disputa pela aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. *Anais 29ª RBA*. Brasília, DF, Associação Brasileira de Antropologia.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2017. Doze anos de luta pela demarcação da TI Tupinambá de Olivença. *In*: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). *Povos indígenas no Brasil*: 2011-2016. São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 713-717.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2019. *O retorno da terra*: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. São Paulo, Elefante.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2020. *O retorno dos parentes*: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2008. *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pastos*: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus, PGSCA-UFAM.

ANTUNES, Marta de Oliveira. 2016. *A terra que volta*: gerindo territórios, memórias, conflitos e normas em Conceição das Crioulas. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 1996. *O reencantamento do mundo*: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

AUDI, Amanda. 2019. Lobby amigo. *The Intercept Brasil*. Brasília, DF, 28 de outubro. Disponível em: https://theintercept.com/2019/10/27/documento-revela-pressao-da-embratur-sobre-a-funai-para-transformar-terra-indigena-em-hotel-de-luxo-na-bahia/. Acesso em: 28 out. 2019.

AYOUB, Dibe Salua. 2016. *Entre jagunços e valentes*: família, terra e violência no interior do Paraná. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BENITES, Tonico. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando)*: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus *tekoha*. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BRANFORD, Sue; TORRES, Mauricio. 2019. Brazil sees growing wave of anti-indigenous threats, reserve invasions. *Mongabay*. Nova York, 19 fev. Disponível em: https://news.mongabay.com/2019/02/brazil-sees-growing-wave-of-anti-indigenous-threats-reserve-invasions/. Acesso em: 19 fev. 2019.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. 2009. *Relatório final circunstanciado de identificação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença*. Brasília, DF.

BRASIL. Ministério Público Federal. 2013. Ação civil pública com pedido de liminar contra a União. Processo nº 0003186-70.2013.4.01.3311. Ilhéus, 27 set.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Brasília, DF.

CALDEIRA, Clovis. 1954. *Fazendas de cacau na Bahia*. Documentário da Vida Rural, nº 7. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola.

CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (org.). 2012. *Índios e caboclos*: a história recontada. Salvador, EDUFBA.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin. 2018. Uma etnologia do Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 87. São Paulo, ANPOCS, dez., p. 71-104.

CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie (org.). 2011. *Negros no mundo dos índios*: imagens, reflexos, alteridades. Natal, Editora da UFRN.

COMERFORD, John Cunha. 1999. *Fazendo a luta*: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Coleção Antropologia da Política, nº 5. Rio de Janeiro, Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política, UFRJ.

COMERFORD, John Cunha. 2003. *Como uma família*: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Coleção Antropologia da Política, nº 22. Rio de Janeiro, Relume Dumará/ Núcleo de Antropologia da Política, UFRJ.

CORRADO, Elis Fernanda. 2017. *"O Tekoha como uma criança pequena"*: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de mestrado (Antropologia social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. 2003. *Os filhos de Jaci*: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença, Ilhéus, BA. Trabalho de conclusão de curso de bacharelado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. 2008. *Morada dos encantados*: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

CRESPE, Aline Castilho. 2015. *Mobilidade e temporalidade kaiowá*: do *tekoha* à *reserva*, do *tekoharã* ao *tekoha*. Tese de doutorado (História). Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.

FALCÓN, Gustavo. 2010. *Coronéis do cacau*. 2 ed. rev. Salvador, Solisluna Editora.

FARIA, Camila Salles de. 2016. *A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana*: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena. Tese de doutorado (Geografia humana). São Paulo, Universidade de São Paulo.

FRANCO, Mariana Ciavatta Pantoja. 2001. *Os Milton*: cem anos de história familiar nos seringais. Tese de doutorado (Ciências sociais). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

FREITAS, Janete Ruiz de; FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro de. 2001. *Sá Barreto (Testemunhos para a história)*. Ilhéus, Editus.

GARCEZ, Angelina Nobre Rolim. 1977. *Mecanismos de formação da propriedade cacaueira no eixo Itabuna/Ilhéus - 1890-1930 (Um estudo de história agrária)*. Dissertação de mestrado (Ciências humanas). Salvador, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

GARCIA JR., Afrânio Raul. 1989. *O Sul*: caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social. São Paulo/ Brasília, DF, Marco Zero/ Editora Universidade de Brasília, DF/ CNPQ/ MCT.

LUTTI, Aline Castilho Crespe. 2009. *Acampamentos indígenas e ocupações*: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS: (1990-2009). Dissertação de mestrado (História). Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.

MAGALHÃES, Aline Moreira. 2010. *A luta pela terra como "oração"*: sociogênese, trajetórias e narrativas do "movimento" Tupinambá. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MARTINS, Christiana. 2019. Vila Galé cancela projeto em terra indígena no Brasil (mas arrasa as críticas). *Expresso*. Lisboa, 18 nov. Disponível em: https://expresso.pt/economia/

2019-11-18-Vila-Gale-cancela-projeto-em-terra-indigena-no-Brasil--mas-arrasa-as-criticas-. Acesso em: 18 nov. 2019.

MONTEIRO, John Manuel. 2001. *Tupis, tapuias e historiadores*: estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de livre docência (Antropologia). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2006. Políticas indígenas contemporáneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. *In*: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). 2006. *Hacia una antropología del indigenismo*: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígena en Brasil. Rio de Janeiro, Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, p. 127-150.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2011. *A presença indígena no Nordeste*: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro, Contra Capa.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro, Contra Capa.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). 2004. *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. 2016. *Os Pataxó Hã hã hãe e o problema da diferença*. Dissertação de metrado (Antropologia social). São Paulo, Universidade de São Paulo.

POLLAK, Michael. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15.

SANTOS, Milton. 1957. *Zona do cacau*: introdução ao estudo geográfico. 2 ed. rev. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

SANTOS, Soanne Cristina Almeida dos. 2007. *Una*: poder político municipal 1939-1965. Trabalho de conclusão de curso (História). Ilhéus, Universidade Estadual de Santa Cruz.

SILVA, Katiane. 2015. *Parente é serpente*: ambientalismo, conflitos sociais e uso de recursos naturais no Auati-Paraná, Amazonas. Tese de doutorado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SILVA, Rosilane Maciel. 2004. O coronel Manoel Pereira de Almeida e a formação do município de Una. *Cadernos do CEDOC*, v. 3 (Poder rural), p. 9-44.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. 2010. *As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba*: mobilização étnica e apropriação espacial. Dissertação de mestrado (Sociologia). Fortaleza, Universidade Federal do Ceará.

UBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro*: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

VALENTE, Rubens. 2019. Líder indígena na BA pede proteção à família e apuração de suposto plano de mortes. *Folha de S.Paulo*. Brasília, DF, 10 fev. Disponível em: https://www1.folha.

uol. com.br/poder/2019/02/lider-indigena-na-ba-pede-protecao-a-familia-e-apuracao-de-suposto-plano-de-mortes.shtml. Acesso em: 10 fev. 2019.

VIEGAS, Susana de Matos. 2007. *Terra calada*: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia. Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

XIMENES, Lenir Gomes. 2017. *A retomada terena em Mato Grosso do Sul*: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro. Tese de doutorado (História). Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados.

Tapeba: síntese de etnografia histórica de um território e de sujeitos étnicos[1]

Henyo Trindade Barretto Filho
(Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília)

Introdução: objetivo e método

Este artigo rearticula e sintetiza diferentes ingredientes de trabalhos anteriores de caráter acadêmico, técnico-administrativo e de divulgação (Barretto Fº 1993a, 1993b, 1999, 2000, 2005, 2013 e 2017). Meu intuito é etnografar o processo de constituição do território étnico Tabeba, em Caucaia, Zona de Metropolitana de Fortaleza, até o seu recente reconhecimento como Terra Indígena (TI) pelo Ministério da Justiça, com 5.294 hectares (Portaria nº 734/MJ, de 31/08/2017). Escrevi uma etnografia e alguns artigos sobre os Tapebas[2]; coordenei dois grupos técnicos (GTs) de identificação e delimitação da sua TI em dois momentos distintos[3]; e tenho

1 A pesquisa de campo original do mestrado foi conduzida em diferentes períodos ao longo da segunda metade dos anos 1980. Ela foi financiada, em cada um desses momentos, pelas seguintes instituições, às quais registro meu agradecimento: Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais da Arquidiocese de Fortaleza; Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil; Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, por meio de uma "Bolsa de Auxílio à Pesquisa"; e Programa de Dotações para Pesquisa FORD/ANPOCS de 1989. A estas se somam o CNPq e a CAPES, que me concederam bolsas de mestrado entre 1988 e 1990. A etnografia aqui apresentada, por sua vez, incorpora dados produzidos em outros contextos de descoberta etnográfica: os dois estudos de identificação da Terra Indígena (TI) Tapeba (ver nota de rodapé nº 3). O presente artigo, por fim, beneficiou-se de comentários críticos feitos pelo editor do dossiê e por dois pareceristas anônimos, ao quais também agradeço, pois contribuíram muito para aprimorar o texto e o argumento. Quaisquer defeitos e erros que tenham persistido, contudo, são de minha inteira responsabilidade.

2 O termo Tapeba seguirá, aqui, a seguinte flexão de número: no singular, quando se referir ao povo, à terra, ou aos locais assim denominados; no plural, quando aludir às pessoas indígenas, ou ao conjunto destas – como neste momento.

3 Coordenei os grupos técnicos de identificação e delimitação da TI Tapeba constituídos pelas Portarias da Presidência da Funai nºs 1.185 de 11/11/2002, 097 de 12/02/2003, 1226 de 01/09/2010 e 1.847 de 02/11/2010. Foram dois estudos de identificação distintos, realizados em dois períodos diferentes e publicados, respectivamente, em 2006 e 2015 (ver Barretto Fº 2005 e 2013). O primeiro eu realizei como consultor UNESCO contratado por meio de processo seletivo simplificado estabelecido pelo Edital nº 2002/01 para realizar o disposto

acompanhado remotamente tanto a sua luta política pelo reconhecimento e pela terra, quanto os desdobramentos do procedimento de demarcação desta[4]. Reputo, portanto, estar numa posição relativamente singular para apresentar esta síntese. É considerando, assim, minha experiência etnográfica e a multiplicidade de formas de atuação que tive desde meados dos anos 1980, que me proponho a descrever e analisar o processo de constituição do povo Tapeba como sujeito coletivo e do seu território. Abordo as diversas formas por meio das quais isso se deu e assinalo alguns dos fatores que concorreram para isso em diversas escalas.

Nas seções subsequentes, abordo as repercussões que os distintos regimes coloniais de administração de indígenas e as legislações de ordenamento fundiário correspondentes tiveram na conformação dos povos e da região em que hoje se encontra o município de Caucaia, ao longo do tempo. Assinalarei como o povo Tapeba pode ser entendido como resultando de um longo processo histórico de inter-relacionamento e individuação étnica de segmentos de, pelo menos, quatro povos indígenas originários distintos, ali reunidos e vivendo sob aqueles regimes e legislações. Observaremos a emergência dos Tapebas na cena pública como um grupo étnico subalterno e fortemente estigmatizado. Acompanharemos também o caminho deles da superação desse preconceito ao reconhecimento como sujeitos de direitos, por meio de sua articulação com um emaranhado de atores (segmentos da população local, igreja, missionários, sindicatos, órgãos públicos, acadêmicos, organizações da sociedade civil e do movimento social).

Nesse processo, destacarei as principais dimensões (sociais, políticas, jurídicas e administrativas) que conduziram ao reconhecimento dos direitos territoriais do povo Tapeba e as estratégias deste para a retomada e a ocupação de seu território. Faço isso analisando as conexões de tais estratégias com o modo como vivem a sua ancestralidade e as suas tradições, e com a configuração das relações interétnicas – considerando as formas locais de intervenção de várias agências, incluindo as estatais. Dou atenção ao associativismo indígena e às mobilizações políticas realizadas pelos indígenas, e procuro descrever e analisar os projetos de futuro delineados pelos

---

no contrato 14 (Identificação e Delimitação da TI Tapeba). O segundo desenvolvi recebendo diárias de colaborador da Funai.

4 Uma forma de monitorar os efeitos da nossa produção técnica, que pode ser considerada um dos desdobramentos possíveis da "etnografia como compartilhamento", que marca a antropologia contemporânea junto a povos indígenas no Brasil (Oliveira Fº 2013). Certamente por causa disso, em outubro de 2015, em solenidade na Assembleia Legislativa do Estado do Ceará, fui agraciado, junto com mais nove pessoas, com uma placa em homenagem ao relevante apoio e trabalho dedicado ao povo Tapeba ao longo dos 30 anos de atuação da Associação das Comunidades dos Índios Tapebas de Caucaia (ACITA).

Tapebas. Tais projetos parecem estar pautados na busca do fortalecimento de sua identidade via educação e da cidadania via participação na esfera da política partidária e partilha de horizontes com outros povos e comunidades do Ceará.

Antes de avançar, duas observações são necessárias, de ordem metodológica uma e teórica a outra.

Como já disse, este artigo articula dados produzidos por diferentes métodos: investigação empírica baseada em observação direta e participante junto ao povo Tapeba, em que as tradições orais representam fonte importante; e pesquisa documental da historiografia disponível sobre a região em tela, que desvelou uma massa de documentos produzidos em distintos contextos, níveis e esferas. Fiz isso tanto para fins estritamente acadêmicos, quanto no âmbito do procedimento de demarcação da TI Tapeba. Importa notar que a historiografia e a documentação oficial acessíveis expressam as concepções culturais e projetos de futuro de setores dominantes da sociedade, via de regra comprometidos com a subordinação – quando não o aniquilamento – dos povos indígenas e com a expropriação dos territórios e recursos que mobilizam em sua reprodução sociocultural. É de se esperar, portanto, que os conhecimentos etnográfico e histórico sobre os povos indígenas do Ceará produzidos nos períodos colonial, imperial e em boa parte do republicano, sejam escassos e confusos – sobretudo os que constam nos registros reconhecidos e autorizados, amiúde trazendo dados ambíguos, informações discordantes e lacunas. Mais do que fontes categóricas sobre a verdade da presença indígena no Ceará, os documentos e estudos históricos aqui referidos são tomados, antes, como expressão dos diferentes regimes de visibilidade dos povos indígenas ao longo do tempo.

Emprego a noção de etnografia histórica para caracterizar esta síntese com certa liberdade, mas também com algum fundamento. Tenho em mente um conjunto amplo de autores que tematizam os lugares da etnografia e da História na Antropologia como modos mutuamente complementares para a reflexão sobre si mesmo e o outro. Para Comaroff e Comaroff (2010), por exemplo, etnografia e História seriam formas de conectar fragmentos aos quais temos acesso na pesquisa empírica a contextos histórica e culturalmente determinados mais abrangentes, que confeririam significado àqueles. Sahlins (1993), por sua vez, ao comentar vários trabalhos cujo objetivo é sintetizar a experiência de trabalho de campo em uma comunidade com o estudo do seu passado documental (*archival past*) – tal como destaquei acima para a dimensão metodológica deste artigo – identifica aí um tipo diferente de prosa etnográfica. Tratar-se-ia de um tipo de etnohistória,

um projeto e um gênero antropológico determinado que ele chama de etnografia histórica. Segundo Sahlins, trabalhos como o do casal Comaroff na África do Sul, entre outros, levantaram de modo consciente o argumento de que a etnografia que embute o tempo e a transformação é um modo distinto de conhecer o objeto antropológico. Para ele, o propósito de uma etnografia histórica não é dar lições de continuidade cultural, mas sintetizar estrutura e variação, enquanto um processo social significativo que conduz a uma ordem cultural específica. No Brasil, já há algum tempo Oliveira vem trilhando o caminho de uma antropologia histórica para pensar as sociedades e culturas indígenas do Brasil. Segundo ele, uma compreensão de tais sociedades e culturas "não pode passar sem uma reflexão e uma recuperação críticas de sua dimensão histórica" – entendida como os "eixos espaço-temporais" em que os indígenas atuam como "sujeitos históricos plenos" (Oliveira 1999a :8). Essas são as inspirações que orientam este exercício.

Seguindo algumas pistas: topônimos, alcunhas e etnônimos

Tapeba é, originalmente, um topônimo. É o nome de uma lagoa e de um riacho periódico que no inverno drena águas das serras do Coité e do Juá, e da lagoa dos Porcos, e deságua no rio Juá, nas proximidades da lagoa da Barra Nova. Ambos, lagoa e riacho, se situam na área rural do distrito da sede do município de Caucaia, adjacente aos quais moram famílias indígenas, numa área onde a sua presença é majoritária. Já em 1721, registra-se o topônimo lagoa Tapeba – bem como lagoa do Capuan –, em concessão de data e sesmaria (Souza 1933: 204, vol. 6). A etimologia da palavra Tapeba é Tupi[1], segundo acordo entre vários autores, constituindo uma variação fonética de *itapeva* (de *tá/itá*, i. é, "pedra", e *peva*, i. é, "plano", "chato"), donde "pedra plana", "pedra chata", "pedra polida". Caucaia, nome do município, também é de origem Tupi, embora haja controvérsia sobre o seu significado.

Essa toponímia ajuda a entender o emprego dos termos "índios Caucaias", "Caucaios" ou "índios da língua geral chamados Caucaios" presentes em muitos documentos históricos para se referir aos índios da aldeia homônima (ver próxima seção; cf. Machado 1901: 198). A mesma lógica explica o emprego do nome e/ou alcunha de um ancestral para distinguir um grupo, pela referência a este ascendente comum. Menezes, por exemplo, se refere aos "índios da nação Algodão", "fundadores [de] Caucaya"

1 Como de resto quase toda toponímia local: Capuan, Capoeira, Jenipabu, Icaraí, Iparana, Jandaiguaba, Pabussu, Paumirim, Tabapuá, etc.

(Menezes 1871: 262). Isso parece ser uma alusão ao "chefe Tapuyo *Amanay* ou Algodão" com quem os jesuítas Francisco Pinto e Luís Figueira, na fase precursora da colonização, teriam feito amizade em sua passagem pela região do Mucuripe e com cujo auxílio teriam fundado as aldeias de Caucaia, Parangaba, Paupina e Pitaguary, nas quais teriam reunido os Potiguaras encontrados da expedição de Pero Coelho (Brigido 1879: 12).

Em período mais recente, temos "Pernas-de-Pau" e "tapebanos" operando como etnônimos na paisagem social local. O primeiro remete à alcunha de um ancestral – José "Zé Zabel" Alves dos Reis – que residiu no lugar denominado Paumirim, ao qual um segmento dos Tapebas – a família "Zabel" – comumente remonta ao traçar sua genealogia (cf. Almeida, G. 1988). O segundo funciona como uma locução adjetiva para "do Tapeba", "natural do Tapeba", "filho do Tapeba", "morador do Tapeba" ou outras, como que atualizando uma "etnicidade distrital" (Ahmed 1984), dada em referência ao local de origem, procedência, habitação e/ou nascimento.

Destarte, não deve nos surpreender que o termo Tapeba não apareça em documentos coloniais vinculado a um povo indígena específico. Assim como os colonizadores se referiram aos índios que foram aldeados em Caucaia pelo nome de um chefe Potiguara ("nação Algodão"), ou pelo nome da própria aldeia ("índios Caucaios"), o topônimo Tapeba também parece ter sido usado para designar os herdeiros dos povos indígenas ali reunidos e que, por um conjunto de circunstâncias que serão descritas a seguir, vieram a residir nas imediações da lagoa e do riacho homônimos.

Importa notar que os topônimos falam uma língua viva e resultam do processo pelo qual uma língua se impôs sobre e dominou outra, expressando assim um dado saber sobre o território. A persistência desses topônimos Tupis ao longo do tempo parece expressar, de um lado, a presença dominante dos Potiguara aldeados nessa região desde a primeira metade do século XVII (ver a seguir), e de outro, a continuidade da presença indígena em Caucaia. Em Antropologia Social, sabe-se que referentes geográficos são, muitas vezes, centrais na constituição de grupos étnicos, posto que apropriados para reportar origens e descendências comuns, marcando o pertencimento ao grupo que toma determinado território como ancestral (Oliveira 1999b)[2].

2 Nisso, os Tapebas se assemelham a inúmeros outros povos tratados pela literatura etnológica mais vasta, que poderíamos citar amplamente aqui: a relação entre os Kambiwá e Pipipã com a Serra Negra (Barbosa 2001); os Atikum e a Serra Umã (Grünewald 2004); os Pataxó e o Monte Pascoal (Carvalho 2009); os Xukuru e a Serra do Ororubá (Fialho 1998); os povos do baixo Oiapoque e os rios Curipi, Urucauá e Uaçá (Tassinari 1999).

A maquinaria colonial de moer e produzir gentes: síntese historiográfica

As fontes disponíveis evidenciam que a história da área onde hoje vive o povo Tapeba no município de Caucaia se confunde com a história de conquista e povoamento pelos europeus – franceses, holandeses e portugueses – da região que hoje é o estado do Ceará. Tal história está intimamente relacionada ao trânsito dos povos aborígines que ali habitaram antes e depois da chegada dos primeiros colonizadores (Almeida 1986; Cordeiro 1989; Gomes 1985a, 1985b; Porto Alegre 1992a). De acordo com evidências consolidadas em vários trabalhos, o município de Caucaia teve origem na Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres[3].

São distintas as sugestões da historiografia sobre a presença indígena pré-colonial no que hoje é a costa cearense, em especial a procedência do contingente indígena reunido originalmente na Aldeia de Caucaia: se os Potiguaras que ali já se encontravam comerciando com os franceses quando da chegada da expedição de Pero Coelho, em 1603; se os Potiguaras que vieram com o exército deste; se os Potiguaras e Tabajaras que o Pe. Luís Figueira logrou fazer acompanhá-lo no retorno da primeira missão à serra da Ibiapaba; e/ou se todas estas alternativas simultaneamente. O *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*, por sua vez, registra a presença dos Potiguaras nos séculos XVII e XVIII no litoral adjacente a Fortaleza e a noroeste desta.

São também distintas as versões sobre o número e o sítio das aldeias estabelecidas na ribamar cearense pelos jesuítas, naquela que Serafim Leite considera a fase precursora da atividade missionária desta ordem religiosa no território que hoje corresponde ao Ceará – fase esta marcada pela "exploração e catequese transitória". A atividade missionária jesuíta, no Ceará, teria abrangido um período de cerca de um século e meio (*apud* Gomes 1985a: 4-5). Malgrado as narrativas dissonantes sobre os primeiros assentamentos coloniais estáveis nessa região, as fontes parecem concordar que estes já existiriam em 1694, quatro dos quais (Caucaia, Parangaba, Paupina e Parnamirim) seriam de índios tupis e dois outros de Jaguaribaras – "todas

3 Almeida distingue *aldeia*, "numa alusão às habitações indígenas tradicionais", de *aldeamento*, "referindo-se especificamente às construções realizadas pelos colonizadores para assentamento dos índios", optando pelo segundo termo (1986: 7). Mantemos "aldeia" tal como aparece na historiografia disponível e nos relatos da época, pois a entendemos enquanto uma categoria histórica que denota um certo modo/modelo de apropriação fundiária, tal como explicita Faulhaber: "a figura da aldeia indígena constitui uma categoria historicamente enraizada e que aparece no discurso dos primeiros viajantes, associada à formação estratégica de agrupamentos populacionais, sendo vinculada à prática missionária de descimentos e batizados, nos quais participavam os próprios tuxauas e principais indígenas" (1989: 2).

[...] *fartamente habitadas*, como se vê da carta de Morais Navarro, datada de julho de 1694, e escrita na Bahia" (Studart Fº 1963: 175-176; ênfase minha).

O período do domínio holandês influenciou inevitavelmente a dinâmica demográfica indígena e não-indígena no Nordeste, promovendo deslocamentos de várias ordens. As fontes demonstram que os índios eram sujeitos políticos ativos, capazes de fazer escolhas e definir as alianças que lhes pareciam preferenciais e benéficas, indicando uma admirável capacidade de adaptação às novas e adversas circunstâncias impostas pela disputa entre as potências coloniais. Isso se demonstrou em 1644, quando os Potiguaras que haviam passado a trabalhar nas salinas[4] da Companhia das Índias Ocidentais, se revoltaram novamente contra o mesmo tratamento opressor, cruel e desonesto recebido dos portugueses, e a falta de pagamento dos salários prometidos. Tomaram o fortim holandês e trucidaram todos os que encontraram.

Em 1654, quando do restabelecimento do poder lusitano, da expulsão definitiva dos holandeses e da entrega da Capitania do Ceará aos portugueses, os jesuítas retomaram o trabalho de doutrinação dos índios. Estava-se sob a égide do Regimento de 09/04/1655, que estabeleceu a independência das missões no sertão em relação aos governantes e às autoridades civis locais (Beozzo 1983: 38). Verificou-se, a partir daí, um movimento pendular típico da legislação sobre a administração dos indígenas no Brasil colônia, que se estende até meados do século XIX: ora favoreciam-se as ordens religiosas, ora os colonos e administradores seculares civis em suas demandas pela mão-de-obra indígena.

Esse processo deu-se paralelamente ao início da partilha do solo efetivamente conquistado pela Coroa portuguesa por meio da concessão de datas e sesmarias – regime de concessão de direitos de propriedade fundiária que ordenou a apropriação fundiária no Brasil até a sua abolição em 1822. Lutando entre si pelas terras devido às confusões na distribuição e às demandas de limites, os colonos utilizavam frequentemente índios como seus soldados – requisitados para isso junto à administração das aldeias, aos capitães – e eles pereciam às centenas. O desenvolvimento da pecuária no interior e, principalmente, no vale do Jaguaribe, por sua vez, concorreu para acirrar a contínua luta entre colonos e índios, que eram caçados, sendo mortos, escravizados ou expulsos. As "fazendas de criar", segundo Cordei-

4 É importante essa referência a salinas nesta região, empreendimento provavelmente favorecido pelos estuários dos rios Ceará e Cocó, e ao trabalho indígena nas mesmas. Isso porque há dados, para o século XX, de índios Tapebas trabalhando nas salinas da fazenda Santa Rita, que abarcava uma área expressiva do ecossistema de manguezal do estuário do rio Ceará.

ro, foram o modo característico de realização da empresa colonial no Ceará e um dos "sustentáculos estruturais do modelo colonizador": "marco de ocupação e posse da terra legalizada pelo regime das sesmarias" (Cordeiro 1989: 35). A oposição foi tamanha, que a autoridade civil se viu obrigada a recorrer aos paulistas, práticos das tropas de resgate, para suprimir a resistência indígena (cf. Cordeiro 1989).

No primeiro quarto do século XVIII, sesmarias passaram a ser concedidas pela Coroa portuguesa em favor das aldeias Potiguaras no litoral do Ceará. Provavelmente isso ocorreu em retribuição à colaboração desse povo na supressão dos levantes, ou ainda como resultado da conjuntura de expansão e consolidação da administração do temporal e do espiritual das aldeias sob a direção dos religiosos. Em 23 de novembro de 1700, um Alvará depois tornado lei, em 04/07/1703, concedeu a cada missão "uma légua de terra em quadra para sustentação dos índios e respectivo missionário com a declaração que cada aldeia se há de compor ao menos de cem casais" (*apud* Dantas et alii 1992: 444). Os índios de Caucaia foram contemplados pela data de sesmaria passada em 31/03/1723, por meio da qual foi concedida ao principal da aldeia de Caucaia e mais oficiais e índios, para uso deles e de seus herdeiros, uma área de três léguas de terra, com uma de largura, meia légua para cada lado, fazendo contorno no olho d'água chamado Taboca (Datas 1925: 47).

Temos, então, no final do século XVII e início do XVIII, uma situação em que as aldeias de índios Tupi no litoral do Ceará dispunham de um patrimônio territorial sobre o qual se assentavam as suas atividades e cuja gestão – em especial, a da mão-de-obra indígena – era disputada entre autoridades civis e religiosas. A isso somavam-se a confusão e as inúmeras demandas conflitantes em torno dos limites das datas de sesmarias, fartamente concedidas pelos Capitães-mores. São desse período informações mais frequentes sobre as aldeias e sua composição.

"Prosperava a povoação" (IBGE, 1959: 151) quando, em agosto de 1758, tornou-se extensivo ao Estado do Brasil o *Diretório* Pombalino. Foram erigidas em vilas, sucessivamente, as aldeias de Ibiapaba (Vila Viçosa Real), Caucaia (Vila de Soure), Parangaba (Vila Nova de Arronches) e Paupina (Vila de Messejana). A aldeia de Caucaia, ao ser elevada à categoria de Vila Nova de Soure, "era uma aldeia de Potiguara, com índios Tremembé pelos arredores missionada pelos jesuítas" (Braga 1967: 349).

As informações sobre a composição étnica das vilas de índios próximas ao litoral e situadas em torno de Fortaleza estão invariavelmente vinculadas a notícias sobre os abusos e as atrocidades cometidos pelos seus Diretores.

Estes eram, em geral, solícitos no fornecimento dos índios para o trabalho externo das populações e na regulamentação da distribuição dos índios entre os moradores. O Ceará em momento algum deixou de sofrer os efeitos do regime abusivo e violento dos diretores civis das vilas e da política expropriatória desse período face aos índios e suas terras. Não obstante, a Vila de Soure, tal como outras, é referida como "vila de índios", tanto em documentos oficiais, quanto em relatos produzidos por viajantes, autoridades leigas e religiosas, desde sua criação até o primeiro quarto do século XIX – conforme sintetizado na Tabela 1 a seguir.

Tabela 1 – Evolução Demográfica da Vila de Soure, segundo Fontes Diversas

Ano	*População*	*Fonte e Observação*
1759	600 índios	Leite 1943
1777	1.388 hab.: maioria "população indígena aldeada". Soure era vila de índios de tamanho médio.	Porto Alegre 1992b
1808	767 hab.: 546 "índios" (260 homens e 286 mulheres; 71%), 33 "mulatos", 55 "pretos" e 33 "brancos"	Menezes 1871
1811	816 hab. Soure era um dos menores núcleos populacionais do Ceará.	Menezes 1871 IBGE 1959
1816	1.050 moradores	Paulet 1898
1821	1.200 moradores – "índios todos eles"	Braga 1967

É provavelmente nesse período que se configura o entendimento de que o patrimônio territorial da Vila de Soure pertencia à Santa (Nossa Senhora dos Prazeres) – entendimento este que se expressa nas atuais concepções territoriais dos Tapebas sobre a "légua em quadro" da "terra da Santa" (ver a seguir). Exemplo disso é escritura de doação de terras de 08/11/1816, por meio da qual o Sr. Francisco Barroso de Souza e sua mulher comparecem doando uma área à "Nossa Senhora dos Prazeres desta Real Villa de Soure". Na escritura, menciona-se, em suas confrontações, as "terras da vila" e "os possuidores índios desta mesma vila" (Gomes 1985b: 13; Studart 1896: 499).

A volumosa correspondência oficial entre autoridades governamentais de distintos níveis é valiosa por revelar múltiplas dimensões da vida dos índios de Soure. Ela se refere a: trabalho escravo e alugado de índios e índias; distribuição deste trabalho entre particulares; castigos e punições para os que fugissem ou se recusassem a cumprir determinações que lhe eram impingidas; atividades econômicas promovidas e incentivadas, tais como plantio de algodão, mandioca e outros gêneros alimentícios, e pesca e

venda de caranguejos, ostras e mariscos[5]; recrutamento forçado de contingentes indígenas para lutar contra e em movimentos políticos autonomistas; nomeações sucessivas de capitães-mores e de sargentos-mores dos índios de Soure; realocação de segmentos populacionais indígenas entre vilas de índios, Soure inclusa; controle estatístico da população indígena; e prisões de índios. Os documentos tanto confirmam a expressiva presença indígena em Soure até o primeiro terço do século XIX, quanto mostram como o estilo de vida dos índios foi configurado pelo molde repressivo e disciplinador do poder colonial.

As referências se associam no sentido de mostrar que o Diretório ensejou a prática de transferir e remanejar autoritária e violentamente populações indígenas entre as vilas, maiormente do interior para as próximas do litoral e da capital. Tal prática visava, provavelmente, evitar a dispersão e a reorganização dos índios em termos que ameaçassem a disponibilidade de mão-de-obra para os serviços da colônia, ou oportunizassem a eclosão de ações de resistência. Assim sendo, considerando as informações registradas pela pena dos colonizadores, tudo leva a crer que o contingente indígena da Vila de Soure era de diversificada composição étnica. Há indicações de, pelo menos, quatro povos indígenas ali reunidos: os Potiguara originários, os Tremembé dos arredores, os Kariri e os Jucá transferidos. A estes, aí já segundo testemunhos orais, teriam se reunido negros forros e/ou fugidos da escravidão e retirantes da seca "dos três oito" (1888). Dada a composição étnica variada que a população indígena da Aldeia de Caucaia/Vila de Soure assumiu ao longo do tempo, é possível dizer que os Tapebas emergem do processo histórico de individuação étnica desses distintos segmentos vivendo sob um violento regime de escravidão e disciplinarização das suas vidas.

Após a instituição do Regulamento de 1845 e a partir da promulgação da "Lei de Terras" (Lei nº 601, de 18/09/1850), que pretendia disciplinar o regime fundiário no país, a documentação oficial sobre os índios no Ceará restringiu-se e mudou de tom. O governo provincial passou a privilegiar assuntos envolvendo os bens e o patrimônio territorial dos índios. As terras dos índios (aldeias e vilas) estavam incluídas no Plano da Lei de Terras e do Decreto de 1854 como áreas a serem demarcadas e regularizadas. Caso as terras das aldeias não estivessem mais "ocupadas" pelos índios – aos olhos e segundo os critérios do governo – tratava-se de considerá-las como "próprios nacionais". Em caso de ocupação, entretanto, as terras permaneceriam na posse e usufruto dos índios, mesmo se as aldeias fossem extintas. Daí porque o Ceará foi "a primeira província a negar a existência

5 Atividade econômica que é desenvolvida até hoje pelos Tapebas no estuário do rio Ceará.

de índios identificáveis nas aldeias e a querer se apoderar das suas terras (21/10/1850)" (Cunha 1992: 145).

Em 09.10.1863, por ocasião da instalação da Assembleia Legislativa Provincial, o então Presidente da Província do Ceará declarou que não existiriam mais índios, quer aldeados ou bravios, na Província do Ceará e que os patrimônios territoriais das aldeias foram incorporados à Fazenda por ordem imperial. Tal declaração é ambígua, pois ele também: (i) proclamou que 120 posses de terras de índios das antigas sesmarias de Messejana e Maranguape fossem legitimadas; (ii) referiu-se às "posses de alguns índios" que foram respeitadas; e (iii) relatou que ficou "aguardando informações minuciosas" requeridas à época, diante da possibilidade de existirem sobreviventes às invasões, extermínios e doenças, que poderiam ter migrado para regiões que lhes possibilitassem a sobrevivência. Tornou-se expediente comum, nesse período, declarar a inexistência de índios em áreas de interesse econômico, caracterizando-as como terras devolutas, no termos da Lei de Terras de 1850. Entre as formas mais comuns de esbulho facultadas desde o Regulamento de 1845, estavam: deslocamento e concentração de grupos indígenas; e aldeamento de "hordas selvagens" em seus territórios originais, com consequente redução da ocupação destes, que se tentava fazer passar por terras de aldeamentos. Ao fazerem isso, facultava-se o arrendamento e o aforamento de terras supostamente reservadas, mas, de fato, imemoriais, permitindo-se a arrendatários e foreiros pressionarem o poder público para obter os terrenos dos índios.

As evidências sugerem, assim, que as aldeias foram extintas e suas terras liquidadas, sem que a doação formal de seus terrenos aos índios, estabelecida nos sucessivos regulamentos e leis, tenha se efetivado. Os mesmos registros – ambivalentes e interessados como o são – divisam a possibilidade de que segmentos desses povos indígenas tenham se mantido na posse de parcelas de seus terrenos, isto é: que algumas posses teriam sido respeitadas, apesar das terras em seu conjunto terem sido incorporadas às fazendas provinciais e aforadas pelas câmaras.

A 'terra da Santa', a marginalização e o estigma: tradições e testemunhos orais.

Os dados da historiografia referida anteriormente indicam uma situação de instabilidade, no século XIX, quanto à destinação das terras dos extintos aldeamentos indígenas. Pode-se, assim, caracterizar a situação dos Tapebas como o produto de dois resultados históricos distintos, geralmente encontrados em áreas de colonização antiga, como o Nordeste brasileiro: (1) a

desagregação de domínios territoriais pertencentes à igreja, onde tenham passado a prevalecer formas de uso comum, donde a "santa" (Nossa Senhora dos Prazeres) aparece como dona; e (2) a perda da posse de eventuais domínios titulados, que teriam sido entregues formalmente a principais indígenas e seus descendentes sob a forma de doação, ou em retribuição a serviços prestados ao Estado.

A noção de "terra da Santa" aparece recorrentemente nas referências ao passado atualizadas pelos Tapebas, nos depoimentos pessoais e testemunhos orais produzidos nas distintas situações de campo. Ela guarda forte coerência com os registros históricos sobre a Aldeia/Vila e com as concessões territoriais feitas a principais indígenas e seus descendentes, e com o que sucedeu a esse patrimônio territorial. As narrativas orais também dão conta que desde o início do século XX as adscrições étnicas Tapeba, Tapebano e Perna-de-Pau eram empregadas para se referir a segmentos da população aos quais se reconhecia a origem indígena e se atribuía um estilo de vida e formas de conduta peculiares.

Tais testemunhos orais, as observações de campo e algumas peças técnicas nos dão uma ideia aproximada do que teria sido a légua de terra em quadra da antiga aldeia dos índios de Caucaia/Vila de Soure: ela formaria um quadrilátero, seus limites circundando o que hoje é o perímetro urbano da sede de Caucaia. Os referentes dos testemunhos produzidos em campo também batem com alguns dos marcos dos limites da "légua de terra em quadros na Povoação de Soure" descritos no documento Terra do Patrimônio da Câmara da Extinta Villa de Soure. Há menções explícitas à "légua de terra de Nossa Senhora", com referências claras aos marcos: Sargento-Mór, rio Ceará, riacho Tapeba e barra do rio Ceará. Os Tapebas não se equivocam, portanto, quando dizem que "a Caucaia toda é indígena".

Isso se expressa, de certa forma, no emprego que tanto os Tapebas quanto os regionais fazem do topônimo Tapeba na atualidade. Ele é mais frequente para designar uma área mais inclusiva, genérica e de limites vagamente definidos, abarcando a lagoa e o riacho homônimos, incorporando a lagoa dos Porcos ao sul, a Pedreira Santa Terezinha, a Cutia e a lagoa das Bestas a oeste, o povoado do Capuan ao norte e o rio Ceará a leste. Muitas vezes todos esses sítios são englobados pelo topônimo Tapeba, dando ao observador a ideia de que, como eles dizem: "Tudo é um lugar só. Tudo é só uma terra só".

Qualquer que tenha sido exatamente o patrimônio territorial da Santa, este passou para a administração da Câmara Municipal, que, por sua vez, passou a aforar parcelas do mesmo. Os depoimentos produzidos em dife-

rentes períodos de campo referem-se a esse fenômeno, ainda que de modo genérico, ao apontar que a referida légua de terra foi sendo progressivamente apossada por pessoas de maiores recursos. Tais depoimentos mostram tanto a consistência da tradição oral sobre o direito dos Tapebas à "terra da Santa", quanto revelam que eles desenvolveram distintas formas de apropriação fundiária. Tais modalidades são fruto das diferentes soluções históricas que segmentos dos Tapebas geraram diante da desagregação, seja do patrimônio "da Santa", seja de eventuais domínios titulados – quais sejam:

- a condição de "moradores" de domínios de terceiros, com o uso relativamente consentido da terra e dos recursos naturais, baseado seja em acordos informais, seja em vínculos de parentesco fictício (compadrio), seja no pagamento de renda da terra com parte da produção agrícola;
- a condição de controle livre e individual da terra e dos recursos básicos exercido por um ou outro grupo doméstico – o que se verificou até recentemente em alguns casos; e
- sistemas de uso comum em algumas situações específicas, nas quais vários grupos domésticos, compondo uma dada unidade social – como é o caso de alguns grupos de descendência bilateral irrestrita – exerceram o controle de recursos básicos de uma dada área, segundo regras específicas consensualmente acatadas nos meandros das relações sociais estabelecidas entre eles[6].

Os Tapebas, assim, não lograram assegurar seus domínios, geração após geração, de maneira plena, em virtude dos mecanismos de troca desigual a que foram continuamente submetidos. A história das atuais aldeias Tapebas relaciona-se a mudanças relativamente recentes nas formas de apropriação fundiária anteriormente obtidas no Tapeba e no Paumirim – que, até onde alcança a sua memória genealógica, são os locais reconhecidos como de habitação tradicional deles.

Já no começo do século XX, a partir de 1910, com o início da construção da estrada de ferro Baturité, uma das ramificações da Viação Cearense, e depois com a BR-222, a apropriação daquelas áreas pelos índios tomou caráter distinto pela ampliação das vias de acesso à região. A partir do segundo terço do século XX, a crescente valorização imobiliária nas zonas metropolitanas próximas à capital provocou a expulsão e a dispersão de grande número de famílias indígenas, que passaram a formar as aldeias

6 Sistemas esses que os Tapebas estão tentando reconstituir de modo proativo e paulatino por meio das "retomadas" (ver a seguir).

atualmente existentes. As famílias oriundas do Tapeba e do Paumirim foram levadas a ocupar áreas marginais e domínios da União: o mangue e as margens do rio Ceará, que são terrenos de marinha (onde desde o período colonial índios pescavam e vendiam crustáceos); as faixas de servidão das rodovias e ferrovias então abertas; e a zona periurbana da cidade, tendo testemunhado os bairros do perímetro urbano encapsularem seus antigos assentamentos. Isso elucida, em parte, a sua distribuição no entorno do perímetro urbano de Caucaia.

Foi nessa situação que os Tapebas foram (re)encontrados por jornalistas e acadêmicos na segunda metade dos anos 1960. José Rangel Cavalcante e Rodolfo Espíndola, respectivamente correspondentes do *Jornal do Brasil* e d'*O Estado de São Paulo*, escreveram extensas matérias sobre os Tapeba: "Indígena no Ceará não é Cidadão", do primeiro, foi publicada em 07/04/1968 no *Jornal do Brasil*; e "O triste fim dos índios cearenses", do segundo, foi publicada em 06/07/1969 n'*O Estado de São Paulo*. Testemunhos da repercussão dessas matérias junto à intelectualidade local foram a transcrição na íntegra do texto de Cavalcante na *Revista do Instituto do Ceará* daquele ano (1968) e o editorial intitulado "Índios Cearenses", na edição de 12 de julho de 1969 do *Correio do Ceará*, sobre a matéria de Rodolfo Espíndola. Este ainda voltou aos Tapebas em meados dos anos 1970 e início dos 1980: em 01/08/1976, *O Povo* publicou um Informe Especial de sua autoria, intitulado "Tapeba: o índio que esqueceu as origens" (p. 31); e em 02/05/1982 foi a vez d'*O Estado de São Paulo* mais uma vez publicar matéria sua intitulada "Os últimos Tapebas na miséria".

O tom dessas matérias – miséria, desagregação cultural, fim iminente – reflete o estigma que pesava contra os Tapeba e os seus modos de vida, quando eu os conheci em 1986, ainda na situação de grupo subalterno e vulnerabilizado. Tal estigma, que ainda hoje pesa contra os Tapebas, é fruto da já referida marginalização cultural e territorial progressiva. Ele parece ter funcionado durante um longo tempo como uma barreira social e ideológica à interação com a população regional, limitando as possibilidades de relacionamentos fora da "família" – no sentido que atribuem a este termo – e intensificando a conexidade das redes de parentes, vizinhos e colegas de trabalho.

As expectativas de conduta desabonadora moldaram durante décadas a interação dos Tapebas com não índios, contribuindo para a consolidação da adscrição étnica e para a sua circunscrição como conjunto distinto de pessoas a partir de referências à sua conduta. O termo Tapeba faz sobrevir a referência a determinado *ethos* e a padrões de conduta desabonadores, tais

como: beber cachaça em excesso (quando não, alcoolismo); comer carne velha podre ou carniça (prática que, como a anterior, reconhecem que alguns ancestrais praticavam); faltar com a higiene e cuidados básicos (imundície); incorrer em relações incestuosas (sentido pejorativo do termo "misturada", quando usado por não índios); roubar e desenvolver atividades produtivas ilícitas, ou não consideradas como trabalho no sentido convencional do termo (mormente atividades extrativistas). A adscrição étnica Tapeba, portanto, incorpora símbolos de estigma e constitui, ela mesma, um símbolo de estigma – ou "discriminação", como dizem vários deles –, operando mesmo como xingamento em dadas circunstâncias. Esta é a razão pela qual os testemunhos e depoimentos se referem à "revolta" e à reação violenta – "briga" – que ocorria quando se usava Tapeba como termo de tratamento ou chamamento com intenções explícitas de "esculhambar", "se desfazer" e "rebaixar" os índios.

Some-se a isso, o emprego ubíquo pelos Tapebas do termo "família" ligado à adscrição Tapeba, formando as expressões "família Tapeba", ou "família de Tapeba", o que remete aos vínculos sociais estreitos nesse coletivo e ao sentimento subjetivo afetivo e tradicional de constituírem um todo. A referência territorial está umbilicalmente vinculada ao reconhecimento da descendência das famílias que residiram no Tapeba – entendido em seu sentido amplo (ver acima) – e no Paumirim. A possibilidade – e mesmo o esforço deliberado – de uma pessoa ou grupo doméstico reconhecer e ter reconhecida a sua origem com referência a áreas tidas como de residência e vida dos Tapebas no passado recente, constitui um referente da adscrição étnica. Há, como vimos, um vínculo estreito entre o etnônimo e o topônimo, instituindo a adscrição a partir do reconhecimento coletivo da procedência comum como fato básico, a que se vincula uma série de atributos desabonadores. Os Tapebas também costumam se expressar dizendo que as famílias 'Zabel' (Alves dos Reis, Alves Teixeira), 'Coco' (Alves de Matos, Teixeira de Matos), Jacinto, Jerônimo do Nascimento ('Grande'), 'Milunga', 'Carnaúba', 'Guimarães', Paiva ('Macaco'), são Tapebas, ou da família de Tapeba. Estas "famílias" da "família de Tapeba" constituem grupos de descendência bilateral irrestrita por meio dos quais é possível reconhecer a genealogia de uma pessoa como Tapeba.

Do estigma ao reconhecimento: índios sujeitos de direitos territoriais.

Esse processo começou a sofrer uma inflexão a partir de 1984, quando a Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais (EACR) da Arquidiocese de Fortaleza começou sua atuação junto a famílias residentes nas áreas de ris-

co (sujeitas a alagações) marginais ao mangue o rio Ceará – sem saber, de início, que estavam trabalhando junto a segmentos de um povo indígena. O arcebispo, então, era Dom Aloisio Cardeal Lorscheider, que já tinha sido arcebispo de Aparecida – onde fica a basílica da padroeira do Brasil – e presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o que dava importante peso simbólico à atuação das pastorais sociais locais. Foram muitos os frutos dessa atuação, que em alguns momentos descambou para atividades de caráter assistencialista. Alguns, contudo, são dignos de nota pelos efeitos duradouros que tiveram na reversão de expectativas e da autoestima dos próprios Tapebas.

A partir de um incentivo inicial da EACR, a Associação das Comunidades do Rio Ceará (ACRC) foi criada em agosto de 1985 como uma sociedade civil de direito privado sem fins lucrativos, com sede e foro na comunidade do Rio Ceará, no local denominado Pontes, no município de Caucaia. A ACRC tinha uma estrutura duplicada de Direção e Conselho Fiscal, com ocupação paritária dos mesmos cargos e funções por Tapebas e não índios. Seu objetivo era "unir e organizar as comunidades filiadas, desenvolver programas integrados que visem ao crescimento físico e espiritual dos seus membros, defender os direitos humanos, colaborar com os órgãos públicos e privados na defesa dos mangues, rios e de outras riquezas naturais para a sua preservação e equilíbrio ecológico, e colaborar com a Federação dos Indígenas Tapebas" (cf. extrato do Estatuto da Associação publicado no *Diário Oficial do Estado do Ceará* de 27.08.1985). Ela se constituiu inicialmente com 14 "comunidades e núcleos indígenas Tapebas": Vila Nova, Vila São José, Pista, Ilha, Ponte 1, Ponte 2, Capoeira 1, Capoeira 2, Lado do Daniel, Cigana, Trilho, Lagoa dos Tapebas, Barra Nova e Açude – às quais logo se associaram as de Mestre Antônio, Malícias, Itambé e Grilo.

No início, a dinâmica associativa implicava em reuniões às quartas-feiras na Ponte 1, sede da Associação, e todos os domingos em uma das 17 "comunidades" em esquema de rodízio. Sebastião André da Conceição, o Sebastião "Crente", animador da ONG Visão Mundial, ex-presidente da ACRC pela parte dos brancos e ex-diretor do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Caucaia, afirmou em entrevista que a questão Tapeba foi decisiva para deflagrar a reforma agrária em Caucaia. O Sindicato já tinha sido um ator importante nesse processo inicial de organização política e luta pela terra. Uma década antes do início da atuação da igreja por meio da EACR, uma das primeiras experiências de reconhecimento dos direitos dos Tapebas à terra – no já referido contexto de progressiva expropriação territorial – se deu com a mediação do Sindicato. Trata-se da concessão precária de

lotes de terra que deu origem à Vila dos Tamancões, núcleo da aldeia Lagoa do Tapeba 1. Gilberto Rocha Miranda, tendo herdado uma parte do terreno de seu pai, Alfredo Miranda, coagiu as famílias Tapeba que ali residiam a se retirarem da terra na qual viveram como "moradores" por gerações. Por avaliarem que estavam sendo objetos de uma injustiça e julgarem que Gilberto não tinha o direito de os "por para fora sem direito a nada", os chefes das famílias afetadas recorreram ao Sindicato. Em março de 1976, o Sindicato conseguiu que aquele emitisse declarações para cada chefe de família, assegurando permissão de construir casas e benfeitorias em pequeninissimos lotes, prometendo-lhes em data futura uma escritura relativa à transferência dos direitos de posse o que nunca ocorreu.

Voltando aos efeitos da atuação da EACR, destacam-se também a produção, em 1985, do documentário em vídeo *Tapeba: resgate e memória de uma tribo*[7], e o *Cadastramento dos Índios Tapebas*, realizado entre março e setembro de 1986, que apontou então 914 pessoas em 185 famílias vivendo nas comunidades então reconhecidas. Parte da responsabilidade pelos Tapebas terem saído do "brejo" – i.é, das planícies internas do manguezal do rio Ceará – também se deve ao trabalho da EACR, que construiu para eles casas de alvenaria nas Pontes[8].

Após inúmeras transformações na sua composição, definição de propósito e forma de atuação, a ACRC se converteu na Associação das Comunidades dos Índios Tapeba de Caucaia (ACITA). Reconhecendo, contudo, sua gênese naquele período, a ACITA promoveu, em 14/10/2015, com apoio de parlamentares aliados, no plenário da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará, uma "Sessão Solene em homenagem aos 30 anos ['de luta e resistência'] de nossa associação, que marca a história de luta do nosso povo em prol da demarcação de nossas terras e na luta por direitos". Foram convidados "todos os parentes, parceiros e apoiadores". A promoção de uma sessão como essa em meados dos anos 1980, no contexto político da ditadura civil-militar, quando os Tapebas ainda engatinhavam em sua organização associativa, seria simplesmente impensável.

---

7 Com duração de 40 minutos e baseado em pesquisa do sociólogo José Cordeiro (então, coordenador da EACR), foi produzido pela Hoje - Assessoria em Educação (na qual Cordeiro também atuava) com recursos da Embaixada dos Países Baixos e de quatro outras organizações religiosas, e dirigido por Eusélio Oliveira. O documentário foi muito importante, à época, para dar visibilidade aos Tapebas e está disponível integralmente no Youtube (https://www.youtube.com/watch?v=NxwxHx3T1Gs).

8 Quando em Caucaia pela primeira vez, em novembro de 1986, tive a oportunidade de registrar os abrigos precários e temporários onde os Tapebas viveram durante muito tempo "na lama", "no brejo".

Outra tentativa de constituir um princípio de unificação e um ponto de apoio para a mobilização, foi a instituição do dia 03 de outubro, véspera do dia de São Francisco, como o Dia do Tapeba. Isso porque neste dia, em 1984, faleceu de ataque cardíaco aquele que era tido como o último chefe indígena, o "cabo" Vítor, genro de Perna-de-Pau. Com essa "data de festa, missa e caminhada das comunidades ao cemitério", a EACR pensava fortalecer os laços de "comunidade", dando forma ao sentimento que os Tapebas tinham de constituir um todo. Os testemunhos relatam que o enterro do finado Vítor foi um evento mobilizador, envolvendo familiares de todos os locais, num féretro que saiu das Pontes ao cemitério da sede do município, onde ele foi sepultado num pequeno lote de terra doado pelo proprietário da empresa funerária. Em 1986, foi a vez do próprio Arcebispo Dom Aloísio Cardeal Lorscheider, no dia 02 de outubro, celebrar missa no cemitério, mobilizando obrigatoriamente as autoridades religiosas do município, ocasião em que foi distribuída uma carta redigida pelo Cardeal para os Tapebas e comunidades do Rio Ceará. O fato mereceu ampla cobertura da imprensa local, com matérias com chamadas de capa. Desde então, os Tapebas realizam anualmente, no seu dia, uma marcha pelo centro de Caucaia, a qual eles articulam um conjunto de celebrações que reelaboraram (ver próxima seção).

Esse também foi um período muito rico de manifestações públicas de apoio de segmentos da sociedade civil. Em 19/07/1987, realizou-se em Fortaleza a "Surpreendamental Parada Voadora a Caminho do Infinito", passeata que partiu às 16h. do Circo Voador, percorrendo a Avenida Beira-Mar, contando com a presença de 160 indígenas e várias entidades da sociedade civil que formaram o Comitê Pró-Tapeba. A passeata foi marcada para essa data porque era quando expirava o prazo de 30 dias da notificação de despejo expedida judicialmente por uma empresa de alimentos contra cinco das 64 famílias que moravam na Vila Nova. Na manhã anterior, Dom Aloísio visitou algumas comunidades na companhia do Cardeal Simonis, Bispo de Utrecht. Ainda naquela semana, precedendo a visita dos Cardeais, estiveram na área dois representantes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Nordeste e o então coordenador da União das Nações Indígenas (UNI), regional Nordeste, Apolônio Xokó, tendo os três emitidos cartas e declarações à imprensa sobre a situação dos Tapebas. A "Parada", que terminou com um show de Fagner no Circo Voador, não apenas desmoralizou a ordem judicial de despejo expedida pela TBA (seu objetivo específico enquanto manifestação pública), mas contribuiu decisivamente

para a eficácia do discurso performativo que lutava por dar a conhecer e fazer reconhecer os Tapebas como povo indígena.

Estamos aqui no domínio da "estratégia do manifesto" e da "dialética da manifestação", que detêm um lugar determinante na imposição de percepções e de categorias de percepção que estão em jogo nas lutas pela identidade (cf. Bourdieu 1989: 117-118). A visibilidade que os Tapebas adquiriram às escalas local, regional e nacional, o processo de organização política que vivenciaram e o relativo reconhecimento da cidadania que lograram a partir de meados dos anos 1980 e ao longo de mais de três décadas de luta, contribuíram para o resgate da sua autoestima e se expressam no emprego do termo "reconhecimento" nos depoimentos produzidos em campo. Não que os Tapebas não fossem reconhecidos no sentido sociológico do termo, pois, como observa Bourdieu (1989: 117), a "identidade [é] esse ser percebido que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros". Eles eram, só que de modo estigmatizado pela população regional: "não tinham nome", "eram cachorros", "não eram gente" – segundo eles mesmos admitem. Quando nossos interlocutores falavam em "reconhecimento", eles expressavam uma mudança na atribuição de status embutida na adscrição étnica: deixando de ser percebidos como inumanos para assumirem o protagonismo de sujeitos de direitos coletivos. A mudança que vai do estigma ao relativo reconhecimento da cidadania dos Tapebas como sujeitos de direitos coletivos, afetou a sua percepção pela sociedade regional e sua autoimagem.

Do lado da sociedade regional, além das já referidas manifestações da igreja e da sociedade civil, vimos esse reconhecimento ser formalizado em vários dispositivos jurídicos e administrativos, desde meados dos anos 1980. Alguns destes, inclusive, destacavam o estreito vínculo entre os Tapebas e os ecossistemas em que habitam, em especial o mangue do rio Ceará. A Secretaria de Administração e Finanças de Caucaia teve a oportunidade de declarar junto ao Serviço de Patrimônio da União, em 21/08/1985, que os Tapebas residiam no rio Ceará há mais de 50 anos. No dia seguinte, foi sancionada a Lei Municipal nº 416, de 22/08/85, declarando como área de proteção ambiental os mangues da bacia do rio Ceará e autorizando os Tapeba a fiscalizar e a zelar pelo cumprimento do disposto na lei[9]. Em 1989, foi a vez do Estado do Ceará, de modo inédito, reconhecer na Constituição Estadual os direitos, a assistência e a preservação física e cultural dos ín-

9 "Artigo 7º. Parágrafo Único - Fica assegurada *a participação* do cidadão, *da Associação das Comunidades do Rio Ceará, da Comunidade dos Índios Tapebas* e de entidades preservacionistas *na fiscalização que preconiza o presente diploma legal*" (ênfases nossas).

dios de seu território[10]. No ano seguinte, a Lei Orgânica do Município de Caucaia, aprovada pela Câmara Municipal, incluiu o respeito aos povos indígenas como um dos seus "princípios fundamentais", reiterando assim o reconhecimento dos Tapeba como um povo indígena distinto[11].

Do lado dos Tapebas, no que se refere ao estigma, tudo isso implicou em rever a articulação permanentemente tensa entre continuidade e mudança face aos antigos, aos mais velhos, expressa por meio de expressões como "tronco velho", "raiz do pau", "da gema" e "ponta de rama" – que veiculam as suas concepções de tempo e de organização social. Os próprios Tapebas exibem eventualmente em relação a si mesmos as representações desabonadoras que correm a seu respeito, mesmo as mais pejorativas. Assentem no reconhecimento coletivo de que eles se distinguem dos brancos por alguns desses padrões de conduta, mesmo porque estes "foram arrancados dos troncos velhos". Mas se temos assim a asserção da continuidade em relação às condutas desabonadoras – "taí, eu gosto de um trago" – temos também a ênfase na mudança em relação aos costumes dos mais velhos – "estão mais mansos". A tensão entre os "troncos velhos" e "as pontas de rama" deve ser entendida nos marcos de seu atual reconhecimento como cidadãos sujeitos de direitos, experiência radicalmente distinta daquela do período em que "viviam jogados", "não tinham nome", "eram cachorros" e "não eram gente".

É importante salientar que tudo isso ocorreu num contexto histórico, político e institucional de transição democrática. Estávamos em meados dos anos 1980, período em que a Funai ainda estava a serviço dos dispositivos da segurança nacional (sob forte influência dos militares), mas também de intensa mobilização indígena e de parceiros pelo reconhecimento dos

10 "Artigo 287 - O Estado respeitará e fará respeitar os direitos, bens materiais, crenças, tradições e garantias reconhecidas aos índios pela Constituição da República. § 1º. O órgão do Ministério Público designará um dos seus membros para, em caráter permanente, dar assistência jurídica e judiciária aos índios do Estado, suas comunidades e organizações, nos termos do artigo 232 da Constituição da República. § 2º. O Estado proporcionará aos índios de seu território, desde que lhe seja solicitado por suas comunidades e organizações, e sem interferir em seus hábitos, crenças e costumes, assistência técnica e meios de sobrevivência e preservação física e cultural"

11 "Artigo 1º. O Município de Caucaia [...] adota, no exercício de sua autonomia e como definição de sua existência, os seguintes princípios fundamentais: [...] III - *Absoluto respeito pelos povos indígenas* e/ou remanescentes com garantia de amparo às pessoas, preservação de suas culturas e reconhecimento de seus valores sociais *como parte (e formadores) do patrimônio público municipal, estadual e nacional*, e idêntico reconhecimento à normal contribuição da raça negra; IV - O Município proporcionará a*o povo Tapeba fixado em seu território*, desde que solicitado por suas comunidades ou organizações sem interferência em seus hábitos, crenças e costumes, assistência técnica e meios para sua sobrevivência e preservação física e cultural" (ênfases nossas).

seus direitos no âmbito da Assembleia Nacional Constituinte. Associações indígenas e organizações da sociedade civil – à época, recém-constituídas –, e setores progressistas da igreja, ligados à Teologia da Libertação, conformavam um campo político indigenista bastante ativo. Isso explica a já referida incidência política da UNI/NE e do CIMI/NE, em Fortaleza e Caucaia, em 1987, em apoio aos Tapebas, ao lado de Dom Aloísio Cardeal Lorscheider, bem como a formação do Comitê Pró-Tapeba e a atuação política de religiosos e leigos engajados à escala local[12].

Em parte, isso também ajuda a entender as atitudes favoráveis aos Tapebas dos governos estadual e municipal à época. Somam-se a isso os efeitos da promulgação da Constituição Federal de 1988 com os direitos reconhecidos no capítulo "Dos Índios", em especial nas atitudes e medidas do Estado e do Município imediatamente após 1988. Por fim, parte das posições favoráveis da Prefeitura coincide com o primeiro mandato de Domingos José Brasileiro Pontes, que voltou a governar Caucaia de 2000 a 2004 (quando do segundo estudo de identificação). Domingão, como era conhecido, era uma liderança política popular, carismática e folclórica – o Prefeito que "bebe, mas faz". Era um médio empresário do setor de exportação de cera de carnaúba e castanha de caju (atividades extrativas em que muitos Tapebas trabalhavam), sem interesses imobiliários no município.

A demarcação da TI Tapeba, as políticas de reconhecimento e as "retomadas"

As suprareferidas manifestações políticas, declarações oficiais e normas legais produzidas desde 1985 por diferentes atores, oportunizaram várias articulações institucionais baseadas no reconhecimento dos Tapebas como povo indígena. Destas, a principal foi a que levou ao reconhecimento dos seus direitos territoriais por meio do procedimento administrativo de demarcação da TI Tapeba. Desde a sua deflagração, em 1985[13], esse pro-

12 A importância dessa conjuntura na história recente do país tornou-a objeto de uma vasta literatura analítica de várias áreas do conhecimento. Seria oneroso referir-me a toda essa literatura, que enfoca a conformação do campo político mais amplo e do campo indigenista em particular, razão pela qual limito-me aqui a mencionar poucos títulos que condensam algumas dimensões importantes das transformações então vividas, via de regra expressas em seus títulos: "crise do indigenismo" (Oliveira 1988 - uma análise de época), "ensaios de cidadania indígena" (Oliveira e Freire 2006), "tutela e participação", "indígenas e formas de governo" (Souza Lima 2015) e alguns capítulos da coletânea de Oliveira (1999a).

13 Quando foi incluída na programação operacional da Divisão de Identificação (DID). O documento original do Processo Funai/BSB/1986/85 é um abaixo-assinado de 70 Tapebas, de

cedimento caminhou paralelamente ao reconhecimento dos Tapebas pela sociedade e pelo Estado brasileiro – em seus vários níveis (federal, estadual e municipal) – dado o progressivo acúmulo de evidências nessa direção. Pode-se dizer que os Tapebas venceram a luta simbólica pelo reconhecimento, sendo poucos os que questionam a sua ancestralidade[14]. Se hoje são sujeitos políticos de direito próprio, sendo atendidos pela política de educação escolar indígena e pela política de atenção diferenciada à saúde indígena, a luta pela demarcação da TI foi a coluna vertebral de todo esse processo e prossegue até hoje.

A TI Tapeba já foi objeto de três estudos de identificação. Desde a sua primeira delimitação, em 1986, ela passou por todas as vicissitudes das várias mudanças no procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas, sobrevindo a todas elas. Ao longo desse período, a TI mudou de perímetro e superfície, embora eixos territoriais fundamentais tenham sido conservados ao longo do tempo. Os limites deste artigo não permitem maior detalhamento, razão pela qual me restringirei a aspectos que me parecem significativos.

Se tomarmos 1984 como ano de referência, em função do início da atuação da EACR em Caucaia, o reconhecimento oficial dos Tapebas e de sua terra pelo governo federal, nesse primeiro momento, foi relativamente ágil. Tudo se passou em cerca de quatro anos. Numa situação na qual sequer havia presença da Funai no Ceará: esta incluiu a TI Tapeba na programação operacional da DID em 1985; o primeiro estudo de identificação da TI foi concluído em outubro de 1986; o levantamento fundiário em setembro de 1987; e o processo foi apreciado pelo Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) criado pelo Decreto n° 94.945/87 em julho de 1988. Tudo isso,

---

20 de maio de 1985, que dá entrada, simultaneamente, em três lugares distintos: no Gabinete da Presidência da República, no Gabinete do Ministério da Fazenda e no Gabinete da Presidência da Funai. Dirigido a esta, os 70 Tapebas signatários pedem "terra para nós morar e plantar" e "um posto médico e uma escola para os índios". Em abril de 1985, um mês antes do referido abaixo-assinado dar entrada naqueles locais, tinha se iniciado outro processo em outra instância da Funai: a Assessoria de Estudos e Pesquisas (AESP) – por razões que não poderei desenvolver aqui dados os limites do artigo.

14 Os oponentes e detratores dos Tapebas, contudo, não desapareceram. Podem não estar tão impetuosos como em outras épocas, mas seria temerário minimizá-los, dada a natureza mutável e multifacetada das situações políticas. Em novembro de 2016, por exemplo, eu participei na condição de testemunha da Audiência Pública de Instrução convocada pelo Juiz Federal Titular da 3ª Vara da Seção Judiciária do Ceará, no âmbito da Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal contra a União Federal e a Funai (Processo nº 0005825-39.2013.4.05.8100), no Auditório da Seção Judiciária do Ceará, em Fortaleza. Lá estava o advogado de vários ocupantes não índios da TI Tapeba, o Dr. Djalro Dutra, a repisar a cantilena de que os Tapebas não são índios.

observe-se, antes da promulgação da Constituição Federal de 1988. O GTI determinou seu arquivamento por razão e modo que não poderei detalhar aqui. Essa decisão do GTI motivou uma reação generalizada da parte dos Tapebas, dos movimentos sociais, da Arquidiocese, do Governo do Estado, do CIMI, do Procurador Geral da República e da Assembleia Legislativa do Estado, além de inúmeras outras entidades da sociedade civil, ao que a imprensa local deu ampla repercussão.

O levantamento fundiário realizado ao tempo desse primeiro estudo de identificação foi uma etapa extremamente conflituosa, marcada por ameaças de morte a Tapebas e membros da EACR, e por situações de resistência dos detentores de imóveis rurais à vistoria nos mesmos. Muitos destes venderam suas propriedades, outros as lotearam e outros ainda levantaram benfeitorias. A mudança na paisagem rural local se verificou no cercamento de alguns açudes, lagoas e mananciais de uso comum para Tapebas e regionais, na renovação e ampliação das cercas, e no progressivo crescimento dos loteamentos e arrendamentos – feitos preferencialmente para não indígenas.

Depois de um sem número de idas e vindas administrativas e judiciais, parte das quais relativas à mudança no marco regulatório – da Constituição às novas regras para o procedimento de demarcação – a TI Tapeba foi declarada de posse permanente dos índios pela Portaria nº 967, de 24/09/1997, do Ministro da Justiça, com superfície de 4.658 ha. e perímetro de 77 km. A Portaria, contudo, foi contestada judicialmente por meio do Mandado de Segurança (MS) nº 5.505/DF (97/0085188-5) impetrado em 19/11/1997 pela Prefeitura Municipal de Caucaia (PMC) no Superior Tribunal de Justiça (STJ). Alegando – entre outras coisas – que a Funai teria descumprido decisão do Ministério da Justiça (MJ), deixando de reexaminar os limites da área incluindo um representante do município no GT de identificação. Em maio de 1998, a Primeira Seção do STJ concedeu "a segurança para anular a Portaria nº 967/97 e de todos os atos praticados no processo administrativo até a publicação, inclusive, e [que] se proced[esse] à publicação na forma exigida pelo Decreto Lei nº 1.775/96".

Os embargos de declaração opostos pelos Tapeba foram rejeitados pela Primeira Seção do STJ em 09/12/1998. Um ano depois, em 30/12/1999, Marcelo Luís C. Rodopiano de Oliveira (OAB 5.294/DF) subscreve a Informação nº 867 da Procuradoria Geral da Funai, expressando o seu entendimento (após leitura do Acórdão e do Voto do Ministro Relator do MS), de que a Funai devia proceder à constituição de novo GT, em conformidade com o Decreto nº 1.775/96. Foi só em janeiro de 2001 que a TI Tapeba foi

incluída na lista de terras a identificar. Outro ano se passou até que a Funai determinasse, por meio da Portaria nº 1185/PRES/2002, a constituição de GT para a realização de novos estudos de identificação e delimitação da TI Tapeba, nos termos do Decreto nº 1775/96 – GT que coordenei.

Note-se que, após a inédita agilidade verificada em meados dos anos 1980, o procedimento de demarcação da TI Tapeba entrou no padrão protelatório típico da atuação do Estado brasileiro.

O resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) do segundo estudo de identificação foi publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 20/04/2006, delimitando a TI Tapeba com uma superfície de 4.767 ha. e perímetro de 81 km. O procedimento, contudo, foi novamente invalidado judicialmente. A PMC interpôs a Reclamação nº 2.651-DF alegando que o procedimento de identificação da TI Tapeba não teria garantido a autoridade da decisão judicial anterior proferida pelo STJ no mencionado MS impetrado em novembro de 1997. Alegando que a Funai teria violado decisão judicial anterior do STJ ao constituir o segundo GT de identificação sem incluir neste a participação de um representante do município, a Reclamação foi julgada procedente pelo STJ em 11/06/2008.

Note-se que até 2010, quando foi publicado o Acórdão dessa decisão do STJ, não havia previsão legal de participação dos entes federados na demarcação de TIs. Foi só com a Portaria nº 2.498 do MJ de 31/10/2011 que se regulamentou a participação dos *entes federados* no âmbito do procedimento administrativo de demarcação de TIs. Em artigo anterior (Barretto Fº 2017), detalho todas essas idas e vindas recentes do procedimento de demarcação da TI Tapeba e observo como esta serviu de balão de ensaio para inovações heterodoxas nesse procedimento. Algumas destas – como a participação de representantes de entes federados e a realização de mesas de diálogo prévias às deliberações administrativas – sinalizam para a crescente subordinação da demarcação de TIs a injunções marcadamente políticas, vulnerabilizando o reconhecimento dos direitos territoriais.

Escolados com as artimanhas protelatórias administrativas e judiciais, e querendo assegurar maior conhecimento e controle sobre o procedimento de demarcação, os Tapebas amadureceram nesse processo, reivindicando sempre maior participação nos estudos de identificação. A criação do primeiro GT de identificação foi precedida de entendimento entre as instituições e organizações relacionadas com a questão, a fim de colocar a Funai a par da situação dos Tapebas e cobrar a presença de um membro do grupo no processo. Desse modo, o GT então constituído contou com um representante da EACR na sua composição formal. Não foi possível contar com

a participação indígena formalmente reconhecida na composição do segundo GT de identificação. Não obstante, os Tapebas destacaram duas de suas mais importantes lideranças para acompanhar a realização de todo o trabalho. Tudo indica que, ainda insatisfeitos com a forma como as informações sobre os estudos circularam àquela época, no terceiro estudo – em que o GT contou com a participação formalmente designada de representantes do município e do Estado – os Tapebas formaram, em setembro de 2010, uma "Comissão Permanente de Acompanhamento e Integração às Atividades do GT". Composta por 23 indígenas representando as 11 principais aldeias, a Comissão se deslocou numa van, monitorando os trabalhos de campo do GT, que foram efetuados em três períodos distintos: setembro e dezembro de 2010, e maio a junho de 2011. Nos dois estudos mais recentes, tentamos dar pleno cumprimento ao disposto no §3° do Art. 2° do Decreto 1.775/96 – que determina a participação do grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, em todas as fases do procedimento de demarcação.

O mais recente RCID da TI Tapeba foi finalizado em 2013, sendo aprovado em 23/05/2013 por meio do Parecer Técnico nº 18/CGID/2013. Sua publicação, contudo, precisou aguardar três meses após receber parecer favorável, pois foi precedida de articulações que sugerem a subordinação de todo o procedimento a injunções marcadamente políticas. Tal movimentação foi fortemente condenada pelo movimento indígena, tal como descrevo e analiso em Barretto Fº (2017). Paralelamente a isso, na esfera judicial, ainda em 2013, nova ação foi interposta – dessa vez por particulares – com o objetivo de anular o procedimento administrativo de demarcação da TI Tapeba no Tribunal Regional Federal (TRF) da 5ª Região. Por meio da Medida Cautelar (MC) nº 0801865-92.2013.4.05.000, o Espólio de Emmanuel de Oliveira de Arruda Coelho alegou que lhe teria sido negado o direito ao contraditório no decorrer do procedimento administrativo e que seu imóvel, a Fazenda Soledade, parcialmente incidente na TI delimitada, seria explorado economicamente pela sua família desde o início do século XX. Em que pese inexistir previsão legal para notificação de particulares detentores de títulos incidentes no interior de terras em estudo pela Funai e o fato do proponente da MC já ter apresentado contestações administrativas em diferentes etapas do procedimento demarcatório, o argumento foi acatado e este foi judicialmente suspenso.

Em vez de recorrer da decisão, a Funai, baseada no que considerava ser o pleno exercício da vontade livre, informada e soberana do povo Tapeba – parte do qual a mesma Funai reconhecia estar em situação de vulnerabi-

lidade – articulou com os indígenas um acordo judicial para superar mais esse impasse judicial. Celebrado entre os Tapebas, representantes da família Arruda, Governo do Estado, PMC, Funai e MJ, o acordo foi judicialmente homologado no dia 19/04/2016 e previu a supressão de algumas áreas da TI Tapeba delimitada em agosto de 2013 com uma superfície de 5.838 ha. e perímetro de 100 km para uma população estimada de 6.559 habitantes. Excluiu-se, assim, uma parte da Fazenda Soledade de propriedade da família Arruda e outras duas áreas de interesse da PMC. Como compensação, outras duas partes da referida fazenda permaneceriam dentro da TI delimitada, uma das quais extravasando os limites desta, mas que seria incorporada a ela nos termos do acordo. A família Arruda desistiu das ações em que se discutia a nulidade do processo demarcatório da TI e os demais participantes do acordo, no âmbito de suas atribuições, se empenharam em implementar um conjunto de ações com prazos definidos de efetivação.

A principal dessas ações era a emissão da Portaria declaratória pelo MJ, o que veio a ocorrer em 04/09/2017, por meio da Portaria nº 734, de 31/08/2017, que declarou de posse permanente do povo indígena a TI Tapeba, com uma área de 5.294 ha. – inferior, portanto, à área delimitada em agosto de 2013.

Relatado dessa maneira, parece que todo o procedimento se deu apenas em nível administrativo, quando, a rigor, os Tapebas foram protagonistas de lutas, conquistas e resistências que não permitiram o procedimento parar até hoje. Dois elementos centrais da mobilização dos Tapebas que impulsionaram o reconhecimento dos seus direitos territoriais foram: a luta pela educação escolar indígena diferenciada e as ações de retomada de frações de seu território – que, por sua vez, se relacionam à forte expansão demográfica que experimentaram nos últimos 20 anos.

Há uma estreita ligação entre os processos de retomada de terra, intensificados desde o final dos anos 1990, com as escolas indígenas: nove das onze escolas indígenas existentes na TI Tapeba em 2012 estavam nas zonas periurbana e rural – um indicador da importância da presença indígena nestas – e todas elas em retomadas efetuadas pelos Tapebas (Nascimento 2009b: 146; Tófoli 2010). A escola é central no projeto político, identitário e cultural Tapeba, e isso se reflete de modo visível na sua luta pela ampliação da oferta de educação, pela qualificação desta e por investimentos e melhorias nos equipamentos públicos. Entre 2001 (quando se inicia o processo do magistério indígena diferenciado) e 2004 (quando se encerra a primeira turma do referido curso), passou de três para nove o número de escolas indígenas, com grande acréscimo no número de professores e alunos (Tófoli

2010: 66). Em 2012, cerca de 25% da população indígena Tapeba encontrava-se matriculada em algum nível de ensino da educação escolar. De uma situação em que as escolas funcionavam com infraestrutura precária e professores indígenas trabalhando voluntariamente, sem material didático específico, o mais das vezes em sítios ao ar livre, ou em prédios precários (ver fotos em Nascimento 2009b: 141-144), as escolas foram objeto de investimentos do Governo do Estado na construção de novas instalações.

Tudo isso também se reflete nas práticas pedagógicas dos professores indígenas Tapebas, que, como observa Nascimento, constituem "uma forma de ritualização de resistência étnica". À maneira de "respostas e modos de enfrentamento das situações de preconceito", contribuíram assim para consolidar a "a imagem da escola diferenciada como 'o lugar da cultura'" (Nascimento 2009a: 112 e 157). Expressão disso é a articulação da celebração do Dia do Índio Tapeba (03/10), com a "Festa da Carnaúba", os "Jogos Indígenas" e a "Feira Cultural Indígena". Esta feira também é promovida anualmente no mês de outubro por professores e alunos das escolas indígenas, por meio da Associação dos Professores Indígenas Tapeba (APROINT) com apoio da ACITA, Funai, Secretaria Estadual de Educação, Conselho de Educação do Ceará e Secretarias Municipais de Educação e de Cultura de Caucaia. Ela dura cerca de três dias, nos quais se realizam exposições de trabalhos, apresentações dos alunos e, na última noite, a "Festa da Carnaúba". Esta é costumeiramente realizada também no início de outubro, entre o dia de São Francisco e o de Nossa Senhora Aparecida, no terreiro sagrado dos paus-brancos, ao sul da lagoa do Tapeba, para celebrar o valor da carnaubeira e seus derivados na economia Tapeba[15].

As retomadas de terra, por sua vez, embora em sentido amplo não sejam uma novidade entre os Tapebas, se intensificam a partir do final dos anos 1990 (ver tabela com dados gerais em Tófoli 2010: 148) numa relação sinérgica com o procedimento de demarcação da TI Tapeba. Lembramos que a primeira portaria declaratória da TI é de 1997. Tófoli (2010) – que foi assistente do GT que procedeu ao terceiro estudo de identificação – descreve histórica e etnograficamente, e georeferencia 16 retomadas de terra relativas a dez grupos locais Tapebas ao longo de quase 20 anos. Ela alude

15 Não à toa os Tapeba chamam-na de "árvore da vida". Este é o título de um documentário de 18' produzido por eles mesmos no âmbito das 'Oficinas de Formação, Reportagem e Criação em Jornalismo Comunitário' (oficina de cinema ambiental indígena) do Programa de Comunicação Social com as Comunidades Tapeba e Anacé do "Plano Básico Ambiental (PBA) - Componente Indígena Tapeba e Anacé" do Projeto de Adequação e Aumento de Capacidade da Rodovia BR-222/CE. O documentário pode ser visto em http://www.youtube.com/watch?v=dbRFkkIvzXc.

às motivações e apresenta os usos dos espaços assim apropriados em cada retomada, ao tempo em que as compara com o resultado dos estudos de identificação da TI Tapeba. Ao fazer isso, Tófoli define as retomadas como "ações políticas geograficamente referenciadas que impactam [a] sociabilidade dos indivíduos". Elas teriam emergido "principalmente pela diminuição dos espaços disponíveis em seu território de uso tradicional, devido à histórica relação de dominação dos fazendeiros locais sobre a população indígena, que constantemente a faziam mudar de local de residência". A isso teria se somado, a partir da segunda metade do século XX, a "dinâmica da ocupação dos espaços imposta pela lógica do capital, percebida na construção e na ampliação de rodovias que cortam o território, a crescente urbanização e industrialização, que tiveram como consequência a acentuação do estrangulamento dos espaços acessíveis" (Tófoli 2010: 88-9).

Evidencia-se no estudo de Tófoli a estreita ligação dos processos de retomada com o espaço para moradia e a escola. Em seguida, a dimensão do acesso a recursos necessários à reprodução social e ao bem-estar econômico e cultural (água e terra para cultivo) figura ao lado do também importante aspecto da sociabilidade e da interação social (futebol). Parte dessas e de outras apropriações se relaciona de modo estreito com a instalação de equipamentos públicos: as próprias escolas, os campos de futebol, os postos de saúde e os centros culturais. Tratam-se de modos de consolidar a ocupação dessas áreas e tentar superar a persistente instabilidade e o clima de permanente ameaça de despejo que pesam sobre os assentamentos Tapebas até hoje. Não surpreende, assim, o fato de quase todas as ações de retomada terem implicado em conflitos com posseiros e a polícia.

As retomadas representam, portanto, simultaneamente, um autêntico movimento antropogeográfico e um movimento político autônomo. Antropogeográfico porque os Tapebas, por um lado, estão experimentando acentuado crescimento demográfico que as insignificantes partes de terra em que hoje vivem não conseguem abrigar e, por outro, tentam adequar o seu volume geográfico – as áreas que efetivamente ocupam e pelas quais transitam cotidianamente – ao seu volume mental – o território que reconhecem como seu pela sua tradição oral. Político porque tratam-se de atos performativos por meio dos quais os Tapebas tentam expressar, via ações efetivas, as suas reivindicações e a compreensão que têm da situação em que hoje vivem. Ainda que não interpelem direta e intencionalmente o procedimento de demarcação da TI, dialogam com este ao implicar cálculos de sentido de oportunidade e expressar a antropogeografia Tapeba.

Considerações finais

Topônimo, referente de ancestralidade comum e alusão a jeito peculiar de ser, Tapeba se configura como sujeito e território étnicos ao longo de um processo histórico de longa duração, no qual se emaranharam com um conjunto variado e mutante de agentes e instituições. Frutos da hibridização e individuação de segmentos de distintos povos indígenas submetidos a mutantes regimes de administração de coletivos indígenas e legislações de ordenamento fundiário correspondentes, emergem e vão se constituindo como coletivo e território por meio de vários dispositivos de acomodação e resistência aos mecanismos de controle, dominação e disciplina que tentaram submetê-los e aniquilá-los, ou assimilá-los.

Contemporaneamente seu projeto político-identitário se concentrou na conquista da demarcação de sua terra, seja incidindo politicamente na esfera administrativa, seja por meio das retomadas de terra; e no acesso à educação formal, em que a escola diferenciada é vista como importante lugar da cultura. A expansão demográfica Tapeba nos últimos 20 anos deve ser entendida nos marcos dos efeitos de retroalimentação na dinâmica étnica das políticas públicas de atenção e acesso diferenciados à saúde e à educação indígenas. Tais políticas se estabeleceram e se consolidaram a partir de meados dos anos 1990, e os favoreceram ainda que precariamente. De um lado, a discriminação positiva atualizada por essas políticas fez com que muitos Tapebas deixassem de se envergonhar da sua condição de índios e, superando o estigma que ainda pesa contra eles, passassem a se reconhecer indígenas. De outro, observa-se a ampliação do letramento por meio da educação diferenciada e intercultural – e tudo o que vem junto com isso – e a melhoria das condições sanitárias e a ampliação da cobertura vacinal, que experimentaram a partir de 1994.

Não é preciso avançar muito para estimar as consequências desses processos – seja em termos de recuperação da autoestima, seja em termos da (re)valorização da história e ancestralidade do grupo – para a dinâmica demográfica e da fronteira étnica. Os Tapebas vivem em em relações permanentes e intensas com a população regional: no desenvolvimento de algumas atividades produtivas; em razão de casamentos interétnicos – mais frequentes em certos grupos locais do que em outros; na manutenção de relações de proximidade social – por meio da constituição de relações de parentesco fictícias; e na relativa cordialidade – em certos casos – das relações de vizinhança. A consciência crescente de seus direitos como indígenas e os efeitos das políticas de que se assenhoraram nas últimas duas décadas significam que não estão fechadas nem a conta da demografia Tapeba nem

a generosa malha identitária que vincula o grupo – o que ajuda a entender a retomada da expansão do seu espaço vital.

Bibliografia

AHMED, Akbar. 1982. "Hazawaral: formation and structure of district ethnicity in Pakistan". In: D. Maybury-Lewis e S. Plattner (eds.), *The Prospects for Plural Societies*. Washington: American Ethnological Society. pp. 104-120.

ALMEIDA, Geraldo Gustavo de. 1988. "Perna de Pau". Em *Heróis Indígenas do Brasil: memórias sinceras de uma raça*. Rio de Janeiro: Cátedra. p. 103.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. 1986. *Relatório de Viagem ao Município de Caucaia, Ceará*. Brasília: Coordenadoria de Terras Indígenas-CTI/MIRAD. Mimeo.

BARBOSA, Wallace de Deus. 2001. *Um embate de culturas: análise de processos políticos e estratégias socioculturais na construção das identidades Kambiwá e Pipipã*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFRJ. 278 p.

BARRETTO Fº, Henyo. 1993a. *Tapebas, Tapebanos e Pernas de Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro. 692p.

____. 1993b. "Tapeba". In: J. P. de Oliveira e J. C. F. Leite (orgs.), *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ. pp. 48-50.

____. 1999. "Invenção ou Renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste". In: J. P. de Oliveira (org.), *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa. pp. 91-136.

____. 2000. "Identidades Emergentes, Soluções Heterodoxas: o caso da (não) demarcação da Terra Indígena Tapeba". In: FUNAI (org.), *Política Indigenista no Nordeste e Leste*. Brasília: FUNAI/DEDOC. pp. 27-39.

____. 2005. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Tapeba*. Brasília, DF: Funai, mimeo.

____. 2013. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Tapeba*. Brasília, DF: Funai, mimeo.

____. 2017. "Protagonismo" como Vulnerabilização em Demarcação de Terras Indígenas: o caso do acordo judicial para demarcar a terra Tapeba". *Revista Brasileira de História*, vol. 37, n. 75: 217-240.

BEOZZO, Oscar. 1983. *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola.

BOURDIEU, Pierre. 1989. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRAGA, Renato. 1967. "Caucaia". Em *Dicionário Geográfico e Histórico do Ceará*. Volume B-C. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará. pp. 341-353.

BRIGIDO, João. 1879. *Ceará: homens e fatos*. Rio de Janeiro: Typ. Besnard Frères.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2009. "O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico". *Caderno CRH* (UFBA. Impresso), v. 1: 507-521.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. 2010 [1992]. "Etnografia e imaginação histórica". *Proa - Revista de Antropologia e Arte* [on-line], ano 02, vol. 01, n. 02, nov. 2010: 1-72. Disponível em https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/download/2360/1762. Acesso em 26/01/2018.

CORDEIRO, José. 1989. *Os índios no Siará: massacre e resistência*. Fortaleza: Hoje/Assessoria em Educação.

CUNHA, Manuela Carneiro da. 1992. "Política Indigenista no século XIX". In: M. M. Carneiro da Cunha (org), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. 1992. "Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico". In: M. M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

DATAS de Sesmarias. 1925. Volume 6 (361-500). Fortaleza: Typ. Gadelha.

FAULHABER, Priscilla. 1989. *Terra Devastada: agricultura e extrativismo no "fim do Brasil"*. Trabalho apresentado no Encontro Nacional dos Grupos Temáticos do PIPSA. Belém, PA, de 13 a 16 de junho.

FIALHO, Vânia. 1998. *As Fronteiras do Ser Xukuru*. Recife: Massangana.

GIRÃO, Raimundo. 1983. "Caucaia". *Os Municípios Cearenses e seus Distritos*. Fortaleza: SUDEC-Superintendência do Estado do Ceará, DRN-Departamento de Recursos Naturais. pp. 67-69.

GOMES, Jussara Vieira. 1985a. *Breve Informação sobre os Índios do Município de Caucaia, Estado do Ceará*. Rio de Janeiro: CENDOC-Museu do Índio/FUNAI. Mimeo.

____. 1985b. *Relatório sobre os Índios do Município de Caucaia, Estado do Ceará*. Rio de Janeiro: CENDOC-Museu do Índio/FUNAI. Mimeo.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2004. "Etnogênese e Regime de Índio na Serra do Umã". In: J. P. de Oliveira (org.), *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 139-174.

IBGE. 1959. "Caucaia". *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*, V. 4. Rio de Janeiro: FIBGE. pp. 150-158.

LEITE, Serafim. 1943. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

MACHADO, José de A. 1901 [1805/06]. Notícia das Freguezias do Ceará visitadas pelo Pe. José de Almeida Machado em 1805/06. *Revista do Instituto do Ceará*, vol. 15. Fortaleza.

MENEZES, Luis Barba Alardo de. 1871. Memória sobre a Capitania do Ceará (1814). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, 34: 255-286.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. 2009a. *Rituais de Resistência: experiências pedagógicas Tapeba*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRN, Natal. 208 p.

____. 2009b. "Rituais de Resistência: performances e experiências nas práticas pedagógicas". In: M. A. da S. Aguiar (org.), *Educação e Diversidade: monografias*. Recife: Gráfica J. Luiz Vasconcelos Ed. pp. 111-180.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1999a. *Ensaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

____. 1999b. "Uma Etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: J. P. de Oliveira (org.), *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 13-42.

____. 2013. "Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia". In: B. Feldman-Bianco (org.), *Desafios da Antropologia Brasileira*. Brasília: ABA. pp.47-74.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto. 2006. "Parte 4 - Ensaios de Cidadania Indígena [1988-2006]". In: *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Secadi/MEC; Rio de Janeiro: Laced/Museu Nacional (Série 'Via dos Saberes'; Coleção 'Educação para Todos'). pp. 186-204.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1988. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: EdUnicamp.

PAULET, Antonio J. Silva. 1898 [1816]. "Descripção Geographica Abreviada da Capitania do Ceará pelo Coronel de Engenheiros Antonio José da Silva Paulet". *Revista do Instituto do Ceará*, Vol. 12. Fortaleza.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. 1992a. *Fontes Inéditas para a História Indígena no Ceará*. Fortaleza: UFC/NEPS.

____. 1992b. "Aldeias Indígenas e Povoamento do Nordeste no Final do Século XVIII: Aspectos Demográficos da 'Cultura de Contato'". Trabalho Apresentado ao GT História Indígena e do Indigenismo, XVI Encontro Anual da ANPOCS.

SAHLINS, Marshall. 1993. "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the context of modern world history". *Journal of Modern History*, 65 (1): 1-25.

SOUZA, Eusébio de (org). 1933. *Índice Geral Alfabético e Remissivo das Datas de Sesmarias do Estado do Ceará*. vols. 1 a 14. Fortaleza: Officinas Gráficas da Cadeia Pública.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2015. "Sobre Tutela e Participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, Séculos XX/XXI". *Mana* (UFRJ. Impresso), v. 21: 425-457.

STUDART Fº, Carlos. 1963. "Os Aborígenes do Ceará – II". *Revista do Instituto do Ceará* (Fortaleza), vol. 77: 153- 217.

TASSINARI, Antonella Maria. 1999. "Os Povos Indígenas do Oiapoque: produção de diferenças em contexto interétnico e de políticas públicas". *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 39: 1-37.

TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. 2010. *As Retomadas de Terras na Dinâmica Territorial do Povo Indígena Tapeba: mobilização étnica e apropriação espacial*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - PPGS/UFCE. Fortaleza, CE.

Mediações, regimes de memória e territorializações: o movimento indígena em Crateús – Ceará

Estêvão Martins Palitot
(PPGA-Universidade Federal da Paraíba)

Neste artigo discuto a situação etnográfica dos povos indígenas Potyguara, Tabajara, Kariri, Calabaça e Tupinambá que habitam em diversos territórios urbanos e rurais no município de Crateús, Sertão do Ceará[1]. A característica mais marcante dessa situação é a sua territorialização (Oliveira, 2004) nas periferias da sede municipal de Crateús, constituindo cerca de uma dezena de aldeias urbanas organizadas em torno de associações, centros comunitários e escolas indígenas com uma população de 3.125 pessoas (Arruda, 2017, p.16).

A mobilização étnica e territorial em Crateús evoca outras situações indígenas no Brasil contemporâneo como a dos povos indígenas do Baixo Rio Negro (Peres, 2018), do Baixo Tapajós e Arapiuns (Ioris, 2018) e dos Tupinambá da Bahia (Alarcon, 2018). Situados no contexto do Ceará indígena, os povos de Crateús interagem com os Tapeba de Caucaia (Barreto Fº, 2018) e demais etnias do estado com quem compartilham experiências comuns no conjunto de um movimento indígena muito ativo e articulado (Valle, 2004; Pinheiro, 2009; Palitot, 2009; Lima, 2010; Silva, 2013; Oliveira, 2013).

A cidade de Crateús é um núcleo urbano de porte médio no interior do Ceará. Eixo dinamizador de mercado, comunicações e serviços para uma ampla região. Antigo entroncamento e pouso do caminho das boiadas na ribeira do rio Poty e sertões dos Carateús, a cidade herda o nome de um dos povos indígenas que aí habitaram nos séculos XVII e XVIII.

Atualmente, nessa região de cidades, serras e sertões vive uma população de 10.400 indígenas dos povos Tabajara, Potyguara, Kariri, Calabaça, Tupinambá, Gavião e Tubiba-Tapuia nos municípios de Poranga, Crateús,

1 Aqui apresento uma síntese, revisão e atualização dos principais argumentos desenvolvidos em minha tese de doutorado sobre o movimento indígena na região de Crateús (Palitot, 2010).

Quiterianópolis, Novo Oriente, Monsenhor Tabosa, Tamboril e Boa Viagem em diversificados territórios rurais e urbanos (Palitot, 2009, p. 37; Arruda, 2017, p. 16).

Crateús experimentou um contínuo processo de urbanização ao longo do século XX, dinamizado pela produção agropecuária e a posição estratégica como entreposto comercial, o que resultou na instalação de ferrovia (1912) e de instituições como o batalhão de engenharia e construção do exército (1955), a criação de Diocese da igreja católica (1964) e a faculdade de educação (1984), além de bancos e outras agências de serviços públicos (Palitot, 2010, p. 40).

Esse processo de crescimento urbano, contudo, foi fragmentado e disjuntivo. Chegaram em Crateús levas sucessivas de famílias vindas de diferentes áreas do Ceará e Piauí. Uma força de trabalho atraída pelo dinamismo econômico de um lado e empurrada pelas secas, falta de terras e intensificação das relações de patronagem, por outro. Vir para a cidade em expansão representava para essas famílias uma busca por autonomia produtiva e reprodutiva em condições mais afluentes de bens, recursos e serviços.

A população da cidade passou a ser composta por uma heterogeneidade social subalternizada, ao mesmo tempo necessária e indesejada pelas elites locais. A cidade que se via como um polo irradiador de civilização nos sertões tendia a invisibilizar essa população, tanto em suas precárias condições de vida como em termos de reconhecimento social de origens, costumes e valores (Palitot, 2010; Lima, 2010).

Foi nesse contexto que a Diocese foi criada em 1964, como mais um elemento de civilização e progresso nos vastos sertões. O seu primeiro bispo, Dom Antônio Batista Fragoso, recebeu a Diocese como punição por ser vinculado à Teologia da Libertação (Steil, 1999; Löwy, 2000) e estar na linha sucessória da arquidiocese de São Luís do Maranhão. Assim, foi removido para Crateús, numa espécie de exílio interno. As expectativas locais da atuação estabilizadora do bispo na Diocese foram rapidamente desfeitas quando o mesmo demonstrou publicamente a sua *opção pelos pobres* e passou a adotar uma linha de atuação missionária voltada aos grupos sociais subalternos, estimulando organizações populares – comunidades eclesiais de base, sindicatos de trabalhadores rurais, formação de agentes pastorais comunitários – e articuladas à rede internacional de intelectuais católicos na América Latina e Europa (Thomé, 1994; Montenegro, 2004; Fragoso, 2005).

O longo período de Dom Fragoso à frente da Diocese (1964-1998) coincidiu também com o momento de esgotamento do modelo econômico anterior. Crateús e sua região restaram nas últimas décadas do Século XX marcadas pelo aumento da pobreza urbana e rural, mas também pela multiplicação de formas de organização popular e intensificação de conflitos por terra, trabalho, acesso à água e moradia.

O contingente populacional que não cabia nem nas zonas rurais e nem nas antigas regiões de emigração terminou por se estabelecer na cidade. A partir da residência nas periferias era possível acessar tanto os recursos urbanos quanto os rurais. Empregos remunerados, vagas nas frentes de trabalho emergencial, serviços de educação, saúde e assistência diversos eram alcançados na malha urbana, enquanto era possível arrendar áreas rurais próximas para o plantio de roças, além da pesca no rio Poty e nos açudes da região, garantindo assim um mínimo de autonomia produtiva.

Foi nesse contexto que as experiências de organização popular da Diocese atuaram junto às primeiras ocupações urbanas na cidade. Como forma de garantir acesso à moradia aos grupos mais vulneráveis e também dotá-los de meios de organização autônoma, diferentes frentes de atuação pastoral se formaram e produziram efeitos no campo social local – Irmandade do Servo Sofredor, Frente Social Cristã, Comunidades Eclesiais de Base, Pastoral do Negro e Pastoral Raízes Indígenas (Palitot, 2010; Lima, 2010).

Entre os anos de 1980 e 2010 o crescimento da cidade de Crateús se deu de forma desordenada, respondendo com "espasmos" às demandas e pressões dos grupos populares organizados que reivindicavam o direito à moradia. Cada "espasmo" representando uma nova ocupação do solo urbano por famílias das *comunidades*. Durante cerca de trinta anos, diversas ocupações de terras foram realizadas em Crateús, inicialmente com apoio da Igreja e depois de forma autônoma por lideranças locais indígenas e não-indígenas.

O processo organizativo das ocupações implicou que as famílias envolvidas operassem, junto com os agentes pastorais, uma transformação de pobres anônimos em comunidades organizadas, que além de problemas e dificuldades, também tinham nomes, histórias e valores a serem cultivados e mostrados. Os trabalhos dos agentes pastorais com os grupos populares serviram como catalisadores de processos de reconhecimento e comunicação das experiências sociais, criando um campo comunicativo de interpretações e significados que positivavam as trajetórias das famílias.

Ao inserirem-se neste movimento, as famílias, a partir de então *comunidades,* passaram a pleitear o acesso a direitos políticos e recursos. O

investimento político, social e cultural que realizaram na elaboração dos fundamentos morais das comunidades, estimulando-as para a ação coletiva assemelha-se ao que Partha Chatterjee analisa para as ocupações urbanas em Calcutá na Índia:

> *Muito embora o movimento crucial aqui tenha sido o de nossos ocupantes, de buscar e obter o seu reconhecimento como um grupo populacional, o que do ponto de vista do governamental é apenas uma categoria empírica utilizável que define os alvos das políticas públicas, estes próprios tiveram que achar meios de investir sua identidade coletiva com um caráter moral. Esta é uma parte igualmente crucial da política dos governados: dar a forma empírica de um grupo populacional os atributos morais de uma comunidade.* (Chatterjee, 2004. p. 135).

O processo de construção das Comunidades Eclesiais de Base proposto pela Diocese guarda várias similitudes com o que Chatterjee descreve. A partir de uma *comunidade sociológica*, um grupo populacional empírico e quantificável: os trabalhadores, os sem-teto, os camponeses, os migrantes; forma-se uma *comunidade eclesial de base*, infundida de atributos morais construídos no processo de organização religiosa, sindical ou nas próprias ações de ocupação de terrenos públicos (Thomé, 1994, p. 128; Fragoso, 2005, p. 283). Os meios para isso foram dados através de reuniões, compartilhamento de narrativas, rituais e diversas outras formas de ações coletivas, como as ocupações de terras. Foi desse esforço para conferir organicidade às comunidades mobilizadas pelas pastorais que emergiram as condições necessárias para a formação do atual movimento indígena em Crateús.

Mediações pastorais

A organização e mobilização das *comunidades* foi mediada por agentes pastorais, formados e treinados no contexto da Diocese. Além de padres e freiras vindos de diferentes lugares do Brasil e do mundo, foram recrutadas inúmeras pessoas que demonstravam habilidades de organização e liderança em seus contextos familiares e locais, como Helena Gomes Potyguara. Helena foi a principal articuladora da Pastoral Raízes Indígenas junto com a Irmã Margarete Malfliet, oriunda da Bélgica e ainda hoje residente na cidade de Poranga, vizinha à Crateús.

Potencializada pela atuação desses mediadores locais[1], nomeados como *agentes pastorais ou comunitários* a Diocese implantou diferentes metodologias de atuação pastoral que propiciaram a articulação de memórias e expressões culturais locais ao mesmo tempo em que organizações de base comunitária ocupavam e reivindicavam terrenos urbanos ociosos para moradia. No início dos anos 1990 estas comunidades entraram em contato com redes translocais de atuação missionária, entre elas o movimento indígena que se organizava tanto no Ceará como no resto do Brasil (Pinheiro, 2009; Palitot, 2010; Lima, 2010).

As práticas missionárias permitiam que nos diversos momentos de encontros das *raízes indígenas* houvesse a troca de experiências e narrativas, onde as pessoas reunidas pudessem ouvir umas às outras. Neste ato de ouvir e narrar deram-se as condições necessárias para um processo de reconhecimento de si e do outro, da percepção de como trajetórias familiares singulares podiam se articular numa história comum que, aos poucos, foi sendo compreendida enquanto uma história indígena. Este trabalho com a memória, ao mesmo tempo prático e poético *sempre foi uma preocupação, e mesmo uma política da Diocese de Crateús, documentar encontros, acontecimentos, práticas, reflexões, projetos, caminhos e descaminhos* (Montenegro, 2004, p.322).

> *... e o primeiro passo que nós fizemos, sabe qual foi? Depois que nós e a Irmã Margarete a gente conversou, nós marcamos um dia pra debaixo de um pé de cajueiro que ainda tem lá em casa, pra passar um dia todo, pra juntar um povo que conseguia ainda contar algumas histórias: meu avô, minha avó, meu tataravô, foi tudim pegado a dente de cachorro. Aí, juntamos um grupo, né? Pra esse dia. E passamos o dia todo contando essa história e cada um contava as suas coisas. Aí, no final, a partir dos contos, preparamos um teatro, e o teatro ia ser apresentado por esse povo que participaram nesse dia. Aí, a primeira apresentação do teatro foi na Terra Prometida, que nesse tempo estava no auge da conquista. Aí, apresentamos lá. O Gonçalim gravou o teatro, fez fita e através dessas fitas a gente foi divulgando e apresentando o teatro. Aí, por aí começou. Ai, fizemos um mapeamento, um encontro, de visitar os diversos lugares onde o povo contava história que arrancava caco cheio de osso, que tinha osso de índio, onde o povo sabia contar as histórias das marcas gravadas nas pedras. Aí, nós fizemos esse mapeamento, nós levantamos diversos*

1 Sobre mediações, ação missionária e etnicidade ver as coletâneas organizadas por Montero (2006) e Valle (2016), além dos trabalhos de Ioris (2018) e Peres (2018).

lugares, e ia visitar, né? Grupos, caminhando, outra hora ia de carro, por exemplo, pra ir pro Monte Nebo nós tínhamos que ir de carro, subia a serra, descia a pés, contando a história, falando, e vinha nos Tucuns, fomos nos diversos lugares e assim foi. Aí, depois criou corpo, né? Essa história. Foi-se divulgando. (Helena Gomes, Nazário, dezembro de 2006)

A ação missionária atuou como um catalisador de lembranças e articulações entre ideias, modos de vida, lugares de memória e possibilidades de identificação étnica. Neste processo criaram-se as condições necessárias para que as pessoas pudessem reconhecer-se como etnicamente distintas, descobrindo, por elas mesmas, os nexos possíveis entre suas histórias de vida e uma indianidade genérica, mas que já caminhava para a consolidação de um modo específico de ser indígena (Arruti, 2006).

O exercício narrativo progressivamente ganhou autonomia de sua mediação missionária e tornou-se o elemento fundante da identificação indígena nessa região. As narrativas não foram criadas ou justapostas arbitrariamente. Apesar de imprevisíveis, em suas origens e temáticas, elas dizem respeito ao processo de formação da sociedade regional e com isso, trazem em si, um mapeamento do ordenamento das diferenças e das distinções sociais, comentando sobre presente, passado e futuro, localizando as pessoas em termos de suas posições de classe, gênero, etnia, raça e religião.

A partir desse trabalho ativo de missionárias e indígenas sobre uma densa e complexa memória social pré-existente foram construídos os elementos definidores da atual condição indígena nos sertões de Crateús. A narrativa primeiro e o *ritual* em seguida funcionam, como registros e argumentos. Modos distintos e complementares de circunscrever e lidar com a alteridade e a desigualdade a partir da instituição de um novo regime de memória (Oliveira, 2011) sobre a história do Sertão de Crateús.

Construindo um novo regime de memória

O diálogo que comento a seguir ilustra muito bem como esse novo regime de memória atua, a partir dele é possível compreendermos os modos singulares como as memórias locais passaram a ser trabalhadas pela ação missionária e experimentadas pelas famílias indígenas como elementos fundamentais da sua reinserção no mundo.

Numa noite de inverno em Crateús, sentados em cadeiras de balanço na calçada, aproveitando a brisa noturna, conversava com Renato[2] e Luziná-

2 Renato é filho de Helena Gomes. É professor e liderança indígena tendo sido eleito suplen-

rio[3]. Os dois Potyguara, lideranças no movimento indígena local e estadual. Durante uma longa narrativa sobre a distribuição geográfica dos povos indígenas nas regiões de Crateús e dos Inhamuns desdobraram-se considerações acerca do processo de conquista e colonização do imenso Sertão do Ceará. Uma avaliação inusitada sobre a história da região, que registra um olhar distinto sobre a relação entre as populações do semiárido com este ambiente e os processos de territorialização que marcaram a história da região.

Motivado pela narração indaguei sobre o povo Calabaça que, nas histórias que tinha ouvido até então, eram referidos como os primeiros habitantes do sítio originário da cidade de Crateús, às margens do rio Poty. Ambos confirmaram esta versão ao relatarem que "*A fonte maior, a concentração maior dos Calabaça é aqui em Crateús*". Em seguida, Renato complementou a assertiva relacionando-os com as origens da cidade ao dizer que "*porque quando eles habitavam aqui no começo, (...) eles era conhecido como Jandaíra*". E explica que o termo Jandaíra seria um apelido recebido pelo grupo em função da sua principal atividade que era a coleta e comercialização do mel da abelha Jandaíra, uma espécie nativa[4]. "*Porque aqui em Crateús tinha uma grande concentração da abelha Jandaíra, né? E eles viviam daquele mel: pra remédio, pra alimentação, pra tudo*".

Luzinário resolveu aprofundar as informações sobre as origens dos Calabaça, relatando o processo de ocupação da região pelos pecuaristas. Inicialmente, comentou sobre a proveniência da narrativa, uma história que ouviu de "*um velho de oiteenta e seis anos, chamado Luís Alves*", residente no distrito de Ibiapaba, próximo ao Nazário[5]. Uma história que "*Ele num disse uma vez, nem duas não, ele disse foi muitas*". Ao reconstituir a situação de narração da história para mim, Luzinário reforçava os índices de autenticidade da mesma. Nesta tarefa, localizou o primeiro narrador, ressaltando a sua idade avançada e o local de moradia. Reiterou também a escuta da história, a quantidade de vezes em que esta lhe foi dita. Acercan-

---

te de vereador no município de Crateús em 2008.

3 Luzinário é mais conhecido pelo seu apelido de treinador de times de futebol de várzea, Baião. Nesta atividade tem colecionado vitórias e troféus nos últimos anos, treinando times que disputam campeonatos tanto da sede do município como nas áreas rurais vizinhas.

4 A abelha Jandaíra (Melipona subnitida Ducke) é uma abelha social nativa, "conhecidas como abelhas indígenas sem ferrão, ou meliponíneos", é típica do Sertão do Nordeste. Seu mel é bastante apreciado pela população sertaneja e, assim como as abelhas Uruçu e Tiúba, pode ser manejada em criatórios com finalidades de consumo e comercialização. Ver mais sobre a Jandaíra no site: http://www.ib.usp.br/jandaira/

5 Aldeia indígena na zona rural de Crateús, ocupada pelo povo Tabajara em 2004 e onde Luzinário e Renato viveram durante 3 anos com suas famílias.

do-se desses índices de verossimilhança continuou a narrativa descrevendo os lugares onde os fatos se deram e a sua natureza singular: os olhos d'água.

Estes olhos d'água são verdadeiros oásis no ambiente semiárido. Em muitas partes do Sertão, são os olhos d'água (nascentes) que permitem a sobrevivência e a manutenção das populações sertanejas por anos a fio. Aguadas importantes por propiciarem manchas de verde em meio à secura, por matarem a sede de homens e animais e garantirem frutas e sombra. Este elemento tão fundamental à ocupação do semiárido não podia deixar de ser então, central nos conflitos em torno da ocupação dos territórios.

Ao mencionar os olhos d'água, Luzinário os apresentou como habitados: "*existia os ôi-dágua. Que tinha um povo lá... Habitado lá nessa área, né?*" Mais à frente, qualificou essa habitação em seus modos e suas causas: "*Inclusive... de plantá cana, de plantá, essas coisas, lá é tipo um largo certo, é um riachão que corre lá, numa grota, água de sempre verde, mas por conta desses ôi-dágua*". Mas essa ocupação não era indisputada, pois também "*tinha grandes fazendeiro, criador de gado, que vinham dá água nos ôi-dágua lá*". O cenário estava reconstituído, os olhos d'água são um recurso precioso numa área castigada pela baixa umidade. Os atores posicionados: de um lado, *um povo lá*, que habitava uma área de plantar, sempre verde, por causa da água; do outro, grandes fazendeiros, criadores de gado, que usavam a água para saciar a sede dos seus animais. Então, desenrola-se o conflito: "*Sabe o que eles fazia? Os caba vinha, dava água o gado, arrancava as coisa lá, e eles pra num deixá eles tomarem conta, eles amassava barro e tampava os ôi-dágua*".

As disputas entre os dois grupos, agricultores e fazendeiros, dava-se em torno da água. Do acesso a este bem imprescindível para a vida no Sertão. Quem vinha para dar água ao gado, arrancava os plantios que lá existiam para desestimular a ocupação humana do entorno da aguada. Os que habitavam lá, para evitar perder o controle da nascente, o inutilizavam, através de uma estratégia radical. Tampavam os olhos d'água com barro amassado. Se eles não podiam viver daquela água, o gado também não poderia utilizá-la. Desse ato de sabotagem emerge a classificação de pessoas tão audaciosas que teriam resistido de modo tenaz à ocupação do Sertão pelo gado: "*Aí o povo perguntava: quem foi que tampô? Quem foi que entupiu esses ôi-dágua, com barro amassado? Aí, eles os fazendeiro dizia: diz que foi um tal dos Calabaça, é um povo que existe aí, um tal dos Calabaça*".

A identificação dos Calabaça se processa assim, em torno de atos de sabotagem, de resistência à ocupação do Sertão pelas frentes pecuárias. Também é uma identificação dissimulada pois, "*diz que foi um tal dos*

Calabaça" Não se nomeia pessoas, apenas sujeitos sociais, atores desempenhando um drama histórico no qual a posição subordinada é definida por um estigma. Reforça-se desse modo a condição de indígenas dos Calabaça pela sua resistência à expansão dos rebanhos de gado sobre as áreas de ocupação e perambulação dos povos das caatingas. Táticas de guerrilhas, que evocam outras memórias sobre a conquista dos sertões.

Outras narrativas continuamente evidenciadas pelos indígenas contam sobre o *Massacre da Furna dos Caboclos*, situada na Serra Grande, distrito de Monte Nebo, zona rural de Crateús. Esse local é amplamente conhecido na região e inclusive objeto de divulgação turística. Um sítio arqueológico localizado num abrigo de pedra que é rememorado por diferentes grupos sociais como o massacre do último grupo de indígenas da região (Melo, 2009; Palitot, 2010; Lima, 2010). Uma dessas memórias, sustentada por Seu Mariano Barata, foi registrada em vídeo no ano de 1997 pela Pastoral Raízes Indígenas. Nesta gravação, Seu Mariano conta sobre o massacre dos indígenas que dormiam na Furna, atraiçoados por um vaqueiro que se fez passar por seu amigo.

Os indígenas caçavam o gado do fazendeiro "*matava uvêia, matava gado, comiam, né? Comia, os bicho dele, lá.*" O fazendeiro determinou que um de seus vaqueiros pernoitasse na caverna junto ao grupo. "*Quando os índio drumiram, agarraro no sono. Aí, ele foi e cortô a linha dos arco"* e sinalizou para os cangaceiros que estavam escondidos começarem o ataque. "*Quando os índio estremecero, tavam sem força. Aí, a tropa do homem chegou. Aí, foi a destruição, matou tudinho. Matou... O pobe dos índio que tinha aí, matou tudinho* [...] *Por que não tinha a linha. E eles não sabiam brigar d'outro jeito. Só sabiam na flecha, né? "*

Apesar da sentença mortífera, uma menina conseguiu escapar ao massacre e ao descer a serra em sua fuga foi capturada por outro vaqueiro.

> Seu Mariano – ...*foi que começou a minha famía, heheheh, foi que começou a minha famía. O caboco andava no mato. Era vaqueiro. Andava no mato, aí no Sertão, praculá. Aí deu com essa garotinha. Botô o cavalo nela. Tacou o cavalo, tacou o cavalo, até quando butou ela abaixo. Ela fazia como um cachorro. O cavalo saía. Aí, o cabra butou ela abaixo. Aí quando o cabra saltou no chão, se pegaro. Com a menina. Se pegaro, foro arriba, foro abaixo. Ela pegou ele, derrubou, tacou o dente nas goela dele, só num torô a gaiganta, mas torou o couro aqui e comeu* [risos]. *Aí, ele sentou um toco na cabeça dela, butou abaixo. Butou abaixo. Aí, foi na algibeira do gibão, tirou um reio, amarrou, butou na lua da sela, levou e foi criar. Foi criar, casou com ela. É. É, a indescendência que tenho é esta.*

(Seu Mariano "Barata" – Monte Nebo, Crateús – Ceará. 1997. Entrevista concedida a Ivo de Sousa e Cícero "Batata" Tabajara. Vídeo Dois Dedim de Prosa).

Capturada por este vaqueiro, a menina foi levada para a sede da fazenda e trancafiada num quarto, para "*amansar*". Assustada e rejeitando qualquer contato, inclusive alimentos, comia insetos. Recebeu o apelido de Barata. Com o tempo, cedeu aos seus captores, foi batizada com o nome de Jovelina e casou com o vaqueiro, gerando uma descendência, que leva seu apelido como um signo de memória e ancestralidade.

As memórias locais assim trabalhadas pela ação pastoral e pelo movimento indígena vêm de encontro às versões históricas oficiais que alegavam a fundação da cidade de Crateús à passagem do bandeirante Domingos Jorge Velho e ao extermínio da população indígena[1]. Insidiosas e subversivas as narrativas assumidas pelo movimento indígena contestam essa perspectiva e nos provocam a leitura a contrapelo das fontes históricas (Benjamin, 1994), observando nas entrelinhas os relatos sobre a ocupação dos sertões do Ceará e Piauí[2].

Nessas leituras podemos identificar a incorporação de uma população bastante heterogênea nos empreendimentos coloniais das missões, fazendas e arraiais. Onde segmentos etnicamente diferenciados passaram a constituir os contingentes de mão-de-obra dentro das grandes propriedades de pecuária e algodão, bem como nos seus interstícios, na "brecha camponesa" historicamente constituída (Gorender, 1990). A incorporação dessa população etnicamente diversa na sociedade pastoril sempre foi problemática e conflituosa, na sequência apresentamos a leitura de três documentos históricos que evidenciam os modos como os agentes do estado lidavam com esses grupos incorporados, porém insubmissos.

As classificações étnico-raciais que aparecem na *Descrição do Sertão do Peauhy*, de autoria do Padre Miguel do Couto em 1697 são bastante variadas, havendo algo em torno de 10 tipos humanos diferentes no quais o cronista enquadrava a população das primeiras fazendas de gado implantadas na região. Deste universo de 439 pessoas, 155 eram *brancos* (35,30%), 210 *negros* (47,83%), 40 *hindios* (9.11%), 16 *tapuyas* (3,64%). Nesta população de fronteira, marcada pelas guerras de conquista aos *gentios bravos,* apenas 38 dos 439 habitantes eram mulheres, perfazendo 8,65% da população

1 Memórias desse tipo podem ser encontradas em outros contextos etnográficos do Brasil (Silva, 2013; Valle, 2004; Godoi, 1999; Macedo, 2005; Lima, 2007).

2 O Sertão de Crateús foi, até a segunda metade do século XIX parte do território piauiense, quando foi permutado pelo porto de Amarração no litoral.

total da Freguesia. Inclusive, a maior porcentagem de mulheres citadas no documento é composta por 16 *hindias*, que correspondem a 42,10% dos indivíduos do sexo feminino mencionados pelo padre. Se somarmos a essas *hindias,* mais 4 *tapuyas,* 1 *caboucalla* e 5 *filhas* de uma *hindia* com um *negro,* teremos um total de 68,41% de mulheres inequivocamente identificadas como indígenas. As *negras* correspondiam a 7 mulheres ou 18,42% da população feminina, havendo ainda 2 *mistiças*, 1 *mullata* e apenas 1 *branca* (Couto [1697] apud Ennes, 1938, p. 370-387).

Quase um século depois do escrito do Padre Miguel do Couto, temos nova informação oficial sobre a população que habitava a região. Redigida pelo Ouvidor da Capitania Antônio José de Morais Durão, em 15 de junho de 1772, a *Descrição da Capitania de São José do Piauí* trata também da região dos Carateús e já principia explicitando as categorias em que se divide a população daquele vasto território e apontando para a mestiçagem amplamente disseminada[3] (Durão [1772] in, Mott, 1976 p. 557-558).

A Capitania do Piauí é definida como pobre, mas repleta de potencial produtivo. A sua pouca fertilidade não era causada apenas pela aridez, mas *pela nímia preguiça de seus habitadores que unicamente se aproveitam do que a simples natureza produz sem mais benefícios ou canseira deles*. O Ouvidor alegava que *cuidam muitos dos habitantes deste país em fugir da sociedade vivendo nos matos e brenhas, onde se figuram mais livres e donde vem a falta de instrução de que padecem, e o respirar tudo a bárbaro e feroz*. A relação entre os donos das fazendas e a população livre e mestiça que habitava nas mesmas era tensa e conflituosa, revelando interdependências e múltiplas estratégias de autonomia por parte dos *agregados*, que a muito custo se deixavam controlar plenamente pelos interesses dos proprietários.

> *Além dos senhorios das fazendas ou seus feitores, vaqueiros, fábricas e mais pessoas que nelas moram, como uma só família, há outras muitas a que chamam agregados, e são duas formas: uns que em algumas ocasiões servem como criados inerentes às famílias, outros que nem servem, nem na família se incluem, antes têm fogo separado, posto que dentro*

3 *Vermelho se chama na terra a todo índio de qualquer nação que seja; mamaluco ao filho de branco e índia; caful ao filho de preto e índia; mestiço ao que participa de branco, preto e índio; mulato ao filho de branco e preta; cabra ao filho de preto e mulata; curiboca ao filho de mestiço e índia; quando não se podem bem distinguir pelas suas muitas misturas se explicam pela palavra mestiço o que eu faço, compreendendo nela os cabras e curibocas*. (Durão [1772] in, Mott, 1976 p. 557-558).

da mesma fazenda. Os primeiros, dado que maus, são toleráveis, mas os segundos, são péssimos e danosos em todo o sentido.

Disfarçam estes refinados vadios, preguiçosos, ladrões e pestes da república a sua conduta com duas raízes de mandioca e de tabaco que fabricam e que nunca chega para os sustentar e suas famílias mais que um ou dois meses no ano, mantendo-se o resto do mesmo, do que furtam e caloteam na mesma fazenda em que moram e nas circunvizinhanças, porque nenhum deles tem outro ofício nem qualquer que seus filhos aprendam. (Durão [1772] in, Mott, 1976 p. 557-558).

O relato continua evidenciando o medo e a dependência que os donos das fazendas tinham da população de *agregados,* que eram tolerados apesar dos prejuízos porque os proprietários poderiam mobilizá-los como tropas armadas e assim se *se fazem mais respeitados com o seu auxílio.* A rusticidade dessa população é descrita ao mesmo tempo em que é rotulada etnicamente.

Os seus bens são a casa de palha, que se fabrica num dia, um cavalo, uma espada, uma faca e alguns cachorros que facilmente consigo mudam e com a mesma facilidade sustentam enquanto lhes é preciso andar no mato. São estes demônios encarnados os curibocas, mestiços, cabras, cafus e mais cafres de que a terra só é abundante, que acossados pelas justiças de outras capitanias em que delinqüem e onde não lhes é fácil ocultar-se por povoadas e abertas, buscam esta como um infalível asilo de suas maldades. [...] *Enquanto porém se lhes permite esta depravada vida* [...] *Estão as vilas ao desamparo sem haver quem as povoem, sem artífices para as obras necessárias, sem homens para o trabalho e sem aumento algum* [...] (Durão [1772] in, Mott, 1976 p. 557-558).

Assim, a massa de população livre e mestiça desses sertões era tratada e tida como ameaçadora ao projeto colonial por sua capacidade de sobreviver nos interstícios das fazendas a partir de uma produção mínima de produtos alimentares (mandioca) e comerciais (tabaco). Ainda segundo a mesma descrição de Durão, na Vila de Marvão a

[...] ribeira mais considerável no seu distrito, é a do Carateús, que vem desaguar na do Poti. Confina com a serra da Beapaba, onde os limites desta capitania com a do Ceará não tem certeza, donde vem ser o principal covil de quantos criminosos há, tanto de uma como de outra capitania,

mudando eles as extremas ou confundindo-as e variando-as como lhe faz conta, para não serem inquietados de nenhuma das partes.

As longitudes entremeadas de bosques, áspero dos caminhos o inacessível das serras, concorrem todos para o seu intento (Durão [1772] in, Mott, 1976, p. 560-561).

Autonomia produtiva, mestiçagem, isolamento geográfico, marginalidade social e legal são associadas enquanto características intrínsecas desses grupos de sertanejos na perspectiva do Ouvidor da Capitania do Piauí. Traços que serão retomados em diversos outros discursos sobre as populações dos sertões ao longo do tempo (Cunha, 1992; Fonseca, 2008; Souza Lima, 1995, 2007 e Lima, 1999).

Na segunda metade do século XIX os censos oficiais de 1872 e 1890 registraram ainda uma significativa população de caboclos (índios) no município de Príncipe Imperial/Cratheús[4] que manteve uma participação constante em torno de 17% no total do município, apesar do decréscimo geral no número de habitantes e das variações na composição das categorias entre os dois censos[5].

Tabela 01 – Distribuição da população no município de Príncipe Imperial/Cratheús por raças nos censos de 1872 e 1890.

Categorias	Censo 1872	Censo 1872 %	Censo 1890	Censo 1890 %
Brancos	1625	18,18%	2384	43,30%
Pretos	1449	16,20%	344	6,25%
Pardos/Mestiços	4307	48,19%	1821	33,08%
Caboclos (índios)	1558	17,43%	956	17,37%
Total	8939	100,00%	5505	100,00%

Fonte: Censo 1872 – Recenseamento do Brazil em 1872 – Piauhy. Typ. G. Leuzinger. Rio de Janeiro. (1874?). Censo 1890 - Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas. Directoria Geral de Estatística. População Recenseada em 31 de Dezembro de 1890. Sexo, raça e estado civil, nacionalidade, filiação, culto e analphabetismo. Rio de Janeiro. Officina da Estatística, 1898. Ambos disponíveis no endereço: https://biblioteca.ibge.gov.br/ acesso em 01/08/2020. Adaptações do autor.

4 O núcleo de povoação de Crateús teve diversos nomes ao longo do tempo: Arraial das Piranhas, Príncipe Imperial e Crateús. A última mudança de nome deu-se com a Proclamação da República (1889) e a substituição de todos os topônimos que lembrassem diretamente a ordem política anterior.

5 Essas variações podem ter sido causadas seja pelas secas, seja pelo desmembramento do município ou mesmo a partir das ideologias do período e que informavam a organização do próprio recenseamento. Sobre as diferentes formas como os povos indígenas foram representados nos censos nacionais ver Oliveira (2012)

A preocupação com a incorporação e subordinação dessa população etnicamente diversa e tendente à liberdade nas distâncias das serras e sertões foi a tônica das reflexões das elites brasileiras, contribuindo para a produção de sujeitos subalternos, destituídos de representação histórica própria. Uma homogeneidade produzida externamente e imposta através do controle do acesso à terra e do disciplinamento de mão-de-obra.

O movimento indígena em Crateús, inspirado pela atuação pastoral, insurge-se contra essa perspectiva e se reivindica assim como herdeiro dos povos massacrados, guerreados, agregados e rebelados à ordem colonial das fazendas pastoris. No caminho das fazendas para a cidade empreendem a viagem da volta de caboclo a índio, uma variante de outros processos de reorganização étnica e territorial no Brasil contemporâneo (Oliveira, 2004; Sampaio, 1986). Por entre as descontinuidades produzidas pela história colonial (Grünewald, 2004) reorganizam-se os povos indígenas através das narrativas e da prática do *ritual*.

Ritual: a performance da alteridade

O compartilhamento de narrativas por si só, não é suficiente para compreendermos o valor normativo e moral que a identificação enquanto povos indígenas coloca para as famílias de Crateús. Para tanto, precisamos levar em conta uma outra forma de registro da experiência histórica e que encontramos firmemente enraizada no seu cotidiano, aquilo que é chamado localmente de *salão de cura, baia de caboco* ou *umbanda*[6]. Quase todos os líderes familiares envolvidos com a Pastoral Raízes Indígenas mantêm em suas casas salões de culto destinados às *Entidades: Caboclos, Encantados e Orixás*. A Pastoral denominava metonimicamente esses cultos de *espiritualidade* e permitia-lhes um papel discursivo central nas atividades de mobilização, embora sugerisse discrição nos atos performáticos mais característicos dessa tradição religiosa e que incluem momentos de transe com as *entidades*.

Junto com as demais formas de mobilização propostas pela ação missionária – romarias, encontros, assembleias, ocupações de terrenos – a *espiritualidade* propicia um canal de diálogo intenso com o movimento indígena nacional. O ritual do *toré*[7] foi rapidamente adotado em Crateús, sendo

6 Os rituais de umbanda em Crateús relacionam-se com o Terecô de Codó/MA (Ferretti, 2004) e com a Jurema de outras regiões do Nordeste (Assunção, 2004).

7 Sobre o ritual do *toré* e a sua centralidade no universo dos povos indígenas do Nordeste ver as coletâneas organizadas por Rodrigo Grünewald (2005) e Paula Montero (2006).

incrementado com elementos da *espiritualidade* local[8]. É a *espiritualidade* que fundamentará a experiência étnica dramatizada no *toré*, símbolo máximo da diferença indígena (pensada sempre em termos religiosos) (Arruti, 2006).

Inventariando as relações entre os dois domínios rituais podemos argumentar que a *umbanda* é um culto doméstico, realizado em locais específicos (terreiros, salões, cachoeiras, matas, encruzilhadas, cemitérios, praias) por um grupo de oficiantes, fiéis e clientes que se confundem com as relações de parentesco e vizinhança, e no qual as *Entidades* se manifestam com objetivos definidos (dar consultas, ser homenageados, promover curas, etc.). Para tanto exigem uma preparação ritual adequada e já prescrita pela tradição (limpezas, banhos, oferendas, roupas apropriadas, defumações, etc.). Apesar do caráter festivo, isso é encarado como *trabalho* e quando bem executado contribui com a respeitabilidade e o prestígio do dirigente e da casa que comanda (Pordeus, 2002; Boyer, 1999).

O *toré*, por sua vez, pode ser descrito como uma dinâmica cultural específica do movimento indígena no Nordeste, composto pela interação de múltiplas correntes culturais de práticas e significados. Em muitas ocasiões o *toré* é um ritual político que tem por finalidade comunicar a diferença entre índios e não-índios, tendo como seu domínio fundamental de realização o espaço público e interativo. Porém, o *toré*, onde quer que seja realizado, não pode ser reduzido à mera dramatização da diferença étnica.

O *toré* e a *umbanda* relacionam-se intimamente porque ambos são práticas de comunicação e interação com a alteridade, conduzidas a partir de modelos performáticos. Assim, ambos os rituais atuam diretamente na construção da identidade dos seus *performers* (Boyer, 1999, p. 29) e operam num *continuum* entre espaços domésticos e públicos. Alguns povos indígenas da região do Submédio São Francisco operam com a distinção entre cultos domésticos (*trabalhos de gentio*, *oculto* ou *particular*) e eventos públicos, os *torés*, nos quais diferentes modalidades de interação são produzidas. Nos cultos domésticos há a ênfase na bebida da jurema e no contato com os *Encantados*, enquanto nos *torés* públicos é enfatizado o contato interétnico com personagens e autoridades não-indígenas (Grünewald, 2004; 2005). Em Crateús, o espaço dos cultos domésticos é o *salão de cura/umbanda*, oficiado sempre de modo a organizar o contato com os

8 Em muitos momentos os indígenas de Crateús chegam até a mesmo a dizer que o nome mais adequado para o seu ritual seria *baia de caboco* e não *toré*. A baia de caboco é o ritual que sempre conheceram e praticaram, mas, como o *toré* é muito semelhante e já há muitas trocas entre as duas manifestações não há problema em chamar dessa maneira.

seres espirituais, enquanto os *torés* são a organização do contato com os não-indígenas.

A *umbanda* também se apresenta como um registro alternativo da história, uma vez que suas entidades representam na maioria das vezes tipos sociais marginalizados/subalternizados. Nesta religião lida-se o tempo todo com a alteridade e a heterogeneidade que a sociedade hegemônica pretende ver subsumida. São os poderes perigosos existentes no feminino, no pobre, no outro (índio, negro e cigano), no velho e na criança, no marginal e no bandido (Maggie, 2001, p. 118).

Desse modo, podemos tomar a *umbanda* como o contraponto de todos os signos, comportamentos e narrativas dominantes na sociedade local: a contenção, a economia, as hierarquias, as narrativas históricas e de gênero são todas subvertidas nos rituais de *umbanda*, onde num clima festivo, cultuam-se todos os ícones subalternizados, numa grande catarse. A única figura que não vemos descer nos centros e salões é a do dono da fazenda, senhor de terras, gente e gado. Este já é evidenciado na historiografia oficial, ocupando todos os espaços possíveis. Os rituais de *umbanda* são *o espaço situacional onde vai ocorrer a (re)apropriação social, a reconquista do poder de (re)construir a identidade indígena e ser (re)conhecido através da representação do imaginário da categoria cabocla* (Pordeus, 2002, p.143-144).

A contínua ressignificação da experiência histórica também é promovida pelo movimento indígena que permite às pessoas e grupos se enxergarem como herdeiros de uma história digna de ser contada e vivida. No *toré*, onde também existe uma assistência múltipla e difusa, os indígenas demonstram e vivenciam a alteridade através de uma performance ritual numa linguagem partilhada com a assistência. Assim, um *toré* é eficiente quando consegue provocar a empatia do público e dos participantes, desenvolvendo-se num crescendo de emoção e empolgação, quando por vezes ocorre o transe e a manifestação dos *Encantados*. Nesse momento, a experiência do culto doméstico emerge no espaço público e dramatiza a experiência da alteridade.

Assim, a *umbanda* produz o contato e a comunicação entre seres materiais e imateriais, mediada pela ação dos médiuns e pelo consumo do ambiente festivo, com os médiuns e dirigentes das casas obtendo um alto grau de prestígio nesta comunicação. O *toré*, por sua vez, produz a comunicação entre grupos étnicos distintos, mediada pela ação dos indígenas especializados na condução do ritual e dos *Encantados*, reforçando para uns e outros a singularidade da condição indígena. O *toré* dramatiza a ancestralidade

indígena para dentro e para fora, envolve os seus praticantes num sentimento de experiência compartilhada que é singular, e com isso comunica para todos os presentes a existência dos próprios grupos indígenas.

Recorrendo ao sentido etimológico de perfomance, *parfournir*, do francês antigo que significa "completar" ou "realizar inteiramente" (Dawsey, 2005, p. 166), participar do *toré* é dar prosseguimento e conclusão à operação cognitiva do *assumir-se* iniciada com o exercício narrativo mediado pela ação missionária. Significa que a pessoa que inicialmente foi descobrindo que poderia ser indígena a partir do compartilhamento e da comparação de histórias suas e dos outros, agora professa plenamente esta condição, assumindo-a com a inteireza do seu corpo em movimento durante o ritual, podendo inclusive servir de canal para a manifestação dos antepassados, que por ventura podem descer em alguém.

Os rituais de *umbanda* e do *toré* são, portanto, momentos de liminaridade (Turner, 1974) onde diferentes mundos e temporalidades se encontram. Quando os *Encantados* se manifestam o passado invade o presente, como num salto de tigre (Benjamin, 1994) explodindo o tempo homogêneo e vazio de uma história linear. Dessa liminaridade brotam as experiências e os sentidos da alteridade que se pretendiam esquecidas pela perspectiva histórica hegemônica. Assim, podemos afirmar que *o ritual* – seja *umbanda* ou *toré* – enquanto *experiência é resultado da interpretação de eventos por indivíduos* socialmente posicionados, num processo em que a criatividade é o *resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo* (Barth, 2000, p. 129).

Dos etnônimos às associações

> *Daqui da ladeira dos Tucuns... até a divisa de Novo Oriente, entre Quiterianópolis, Novo Oriente e Quiterianópolis, a divisa! ... São Potyguara, viu? (...) Quiterianópolis, até a divisa com, éé... Parambu, Tauá, aquela região, é Tabajara. Pá frente, já é: Jucá. Voltando, aqui da serra dos Tucum, até aqui... Olho D'água dos Canuto, que é serra também: é Tabajara e Calabaça. Já tem Monsenhor Tabosa, Tamboril. Já é Potyguara. E a região de Independência, nós descobrimo agora, recente, que também tem muito Potyguara.* (Luzinário "Baião" Potyguara. Crateús. Abril de 2008).

A narrativa acima ilustra o atual panorama étnico dos sertões de Crateús e dos Inhamuns, incluindo parte da Serra da Ibiapaba e a Serra das Matas. Sua lógica interna e a associação entre espaços geográficos e etnô-

nimos específicos resulta de um longo trabalho com as memórias indígenas. O material narrativo articulado nesse processo contribui para a reorganização do espaço, comportando os índices para atribuição e identificação das histórias dos grupos familiares aos territórios e etnônimos correspondentes.

Assim, a *terra de origem* de uma determinada família constitui a chave classificatória para a assunção de um etnônimo específico, que vincula grupos genealógicos, espaços e identidades em configurações étnicas e territoriais. Um processo lento de reelaboração de histórias familiares que encontraram um canal de expressão no movimento indígena. Mesmo que seja no espaço urbano o papel das parentelas e grupos familiares extensos é fundamental na organização das atuais etnias. A maioria das ocupações de solo urbano, mesmo antes das identificações indígenas já eram realizadas por *comunidades* formadas a partir de redes de parentesco, vizinhança e cooperação entre grupos domésticos[9].

Neste sentido, *etnia* deve ser tratada como um conceito nativo, operado num quadro determinado de interações sociais como meio de informar sobre trajetórias familiares e vínculos genealógicos e territoriais. No contexto da região de Crateús os etnônimos são adotados de modo consciente como um classificador que compatibiliza e esclarece as semelhanças e diferenças entre a indianidade das famílias de origens diversas que se encontraram nas periferias de Crateús. O etnônimo sinaliza tanto para dentro como para fora do grupo familiar, atravessando níveis de interação que vão desde o grupo doméstico mais restrito, até a relação com o estado, passando pelos diversos níveis de articulação do movimento indígena.

Desde o início dos trabalhos da Pastoral nos anos 1990 que os etnônimos Tabajara, Potyguara, Kariri, Calabaça e Tupinambá já eram mencionados nas reuniões das *raízes indígenas*. A adesão étnica definida fundamentalmente pelo pertencimento à uma família extensa, ou conjunto de famílias, que muitas vezes são denominadas por apelidos pejorativos: *Racinha* (Tabajara da Nova Terra), *Biguá* (Potyguara), *Pontes* (Potyguara), *Gomes* (Potyguara), *Ramos* (Tupinambá), *Barbosa Venâncio* (Kariri), *Zacarias* (Tabajara da Vila Vitória), *Jandaíra* (Calabaça), *Calixto* (Tabajara), *Jacaúna* (Potyguara), *Moreno* (Potyguara), *Jovelino* (Tabajara-Kariri). Esse pertencimento é dado pelo vínculo com um ancestral indígena (a *raiz* propriamente dita) que funda o grupo de maneira histórica ou mítica: Severino Tupinambá, Tereza Kariri, Jovelina Barata, Pedro Jandaíra, Pajié Jacaúna, entre outros.

9 A respeito do papel fundamental dos grupos domésticos na organização social ver Mura e Barbosa da Silva, 2011.

Esta relação de parentesco está vinculada também à uma área geográfica de origem, não propriamente um território, mas uma região que está associada com um determinado etnônimo: (Cariri, São Benedito, Serra das Matas, Serra Grande (Ibiapaba), Monte Nebo, Ipu, Tucuns, etc.).

Desse modo, na região de Crateús, o etnônimo Tabajara aparece associado ao domínio da Serra da Ibiapaba (Ipu, Ipueiras, São Benedito, Poranga, Serra das Melancias) e do Sertão Central/Inhamuns como áreas de procedência. Por terem chegado à Crateús em levas e famílias diversas, as pessoas que tem esse etnônimo como referência constituem grupos distintos na organização do movimento indígena (Tabajara da Vila Vitória; Tabajara da Nova Terra; Tabajara da Maratoã; Tabajara da Terra Prometida).

Os Potyguara ocupam, na constituição desta geografia, um grande arco desde as serras ao sudoeste de Crateús (Monte Nebo) até a Serra das Matas, passando por todo o sertão que medeia entre os municípios de Novo Oriente, Independência e Tamboril (e que constituem a área de abrangência da ribeira do rio Poty). As famílias originárias dessas regiões assumem-se como Potyguara e vinculam sua origem ao Monte Nebo e à dispersão de famílias indígenas no passado a partir do confronto com os criadores de gado.

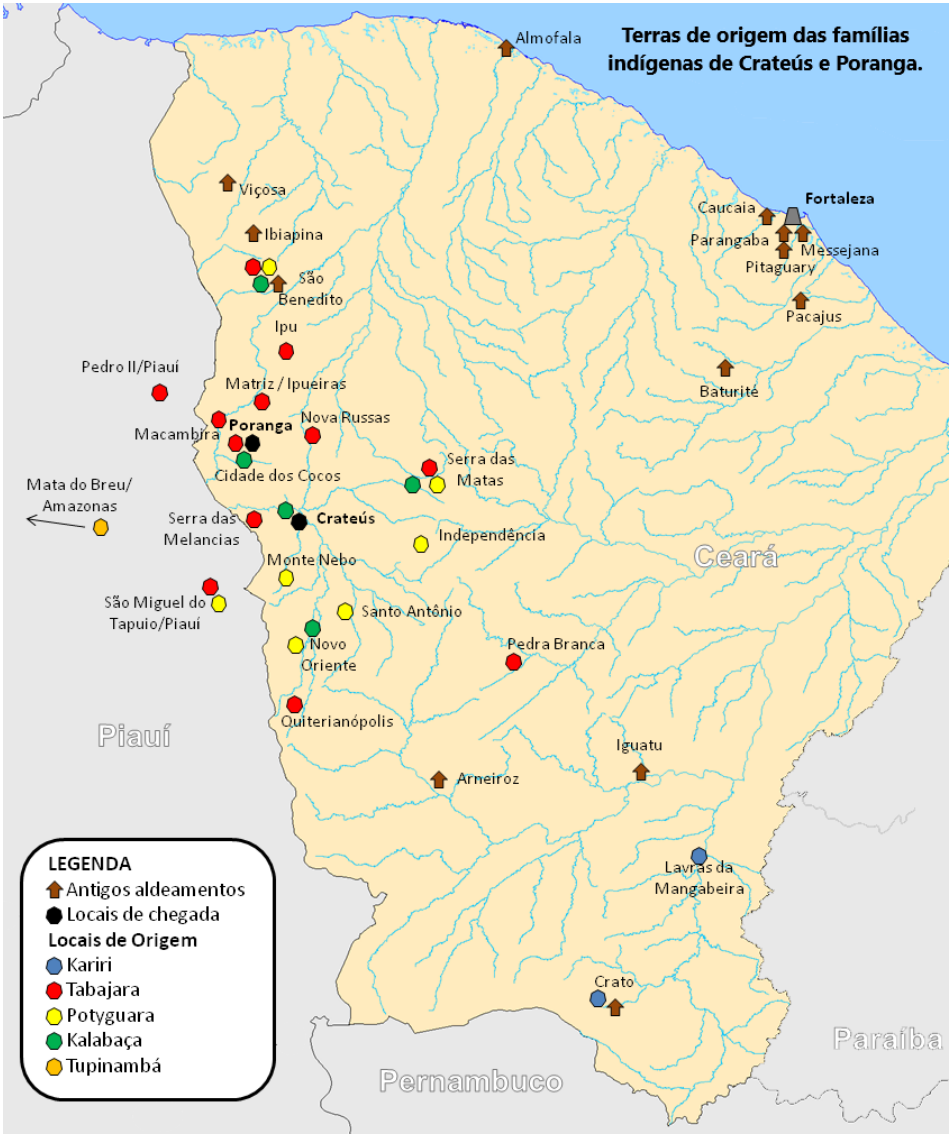
Os Kariri são representados por duas famílias extensas, já nascidas em Crateús, mas cujos ancestrais vieram do Sul do Ceará, a região do Cariri (Crato e Lavras da Mangabeira). Nesta área, no período colonial houve grandes aldeamentos missionários capuchinhos que reuniam indígenas de diversas procedências: Cariris, Cariús, Calabaças, Cariuanés, Quixeréu e Icozinhos (Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992, p. 445-6).

Calabaça, por sua vez, é um termo associado aos índios andarilhos que repetiriam a lógica colonial do *gentio de corso,* os Tapuias dos séculos XVII e XVIII. Reconhecidos, em Crateús, pelo apelido *Jandaíra*, vinculado ao trabalho da coleta e comercialização do mel de abelha. Estariam instalados na cidade e seus arredores há bastante tempo, mas seriam oriundos, talvez de São Benedito, na Serra Grande. Antigo aldeamento e centro difusor de várias famílias indígenas. Algumas pessoas afirmam um passado e um presente de marginalidade social para os Jandaíra, compondo um forte estigma, que muitas vezes é relembrado pela associação dos Calabaça com os *revoltosos* (cangaceiros ou a Coluna Prestes) e a relação com a Serra das Cabaças, um local de refúgio de grupos perseguidos pela ordem social.

Por fim, os Tupinambá remetem sua origem ao senhor Severino Tupinambá, nascido na Mata do Breu no Amazonas. É a única etnia que corresponde a apenas uma única família, representada pelos descendentes

do casamento de Seu Severino com uma mulher Potyguara originária da Cabeça da Onça, uma localidade próxima ao Monte Nebo.

Figura 02 – Terras de Origem dos povos indígenas nas cidades de Crateús e Poranga



Fonte: Elaboração do autor. 2010.

Inicialmente mobilizados em torno da Pastoral Raízes Indígenas, os povos de Crateús tinham nos etnônimos índices de identificação voltados à localização das famílias num processo de registro de memórias e trajetórias

históricas, sendo a identificação enquanto *indígenas* mais significativa do que aquela em *etnias*. Porém, com o encerramento das atividades da Pastoral e o reconhecimento formal pelas agências indigenistas a diferenciação do *movimento das raízes indígenas* em etnias discretas com representações próprias (associações comunitárias, cacique e pajé por etnias/grupos familiares) tornou-se o elemento mais importante na organização do movimento indígena em Crateús no momento atual.

A organização das associações indígenas passou assim por essa transição da Pastoral Raízes Indígenas para o movimento indígena e deste para grupos etnificados de acordo com os padrões de indianidade tutelar vigentes (Palitot, 2010). Após a experiência da Pastoral Raízes Indígenas e a existência do Conselho dos Povos Indígenas de Crateús e Região – CIN-CRAR por quase uma década (1998-2007) cinco novas associações indígenas passaram a organizar e representar os indígenas de Crateús: Associação Indígena dos Kariri de Crateús (A-I-KA-CRA), que inclui também Tabajara, Potyguara e Tupinambá; Associação Raízes Indígenas dos Potyguara em Crateús (ARINPOC); Associação dos Povos Indígenas Tabajaras em Crateús (APITC), dos Tabajara da Nova Terra, migrados do Pé-de-Serra do Ipu; a Associação da Aldeia Vila Vitória – Favela (AVFVLA), dos Tabajara e Calabaça da Vila Vitória e a Associação Indígena Calabaça de Crateús (AICC), que congrega os Calabaça, dispersos pela cidade. Estas são agora as unidades básicas de organização do movimento indígena na cidade e geralmente herdaram algum salão comunitário onde funcionam as salas de aulas da escola indígena e são realizadas reuniões e celebrações.

A organização indígena em Crateús diversificou-se e passou a interagir de modo mais sistemático com a Funai, o Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena e a Secretaria de Educação, adotando além das associações a organização de conselhos comunitários e os títulos de cacique e pajé atribuídas às lideranças mais idosas de cada família extensa e que acumulam protagonismo na história da identificação indígena.

O Distrito Sanitário Especial Indígena do Ceará cadastrou as famílias indígenas do município a partir de 2008 e hoje atende as aldeias: Altamira, Maratoã, Nova Terra, Terra Prometida, São José, Vila Vitória (urbanas) e Nazário, Mambira, Domingos Pereiro, Cacheado e Realejo (rurais).

Novas áreas rurais e urbanas foram ocupadas desde 2004: Nazário, Santa Rosa, Aldeia São José, Mambira, Vila Nova dos Tabajara. Com graus variados de sucesso. Os Potyguara Foram expulsos da Santa Rosa, nas imediações do Monte Nebo (Brissac e Marques, 2005). Enquanto Nazário e Mambira, que ficam na Serra da Ibiapaba, aguardam regularização

da Funai, mas com a terra já sob controle direto dos indígenas (Palitot, 2010; Lima, 2010). A Aldeia São José foi uma ocupação urbana realizada em 2005 e que alcançou a consolidação institucional do movimento indígena na cidade com a reserva de uma ampla parcela do terreno para a construção da Escola Estadual Indígena Raízes de Crateús. A Vila Nova dos Tabajara é uma retomada urbana mais recente e tende a repetir a trajetória da Aldeia São José. Já a Associação dos Kariri conseguiu a doação de um terreno pela prefeitura de Crateús para a construção da Escola Estadual Indígena Cariri Tabajara nas proximidades do bairro Maratoã, onde reside a maioria das famílias dessa associação.

Para alguns dos grupos indígenas de Crateús, reconstituir um território próprio na zona rural é um projeto que os mobiliza na aquisição de uma terra que venha a se constituir em seu espaço de autonomia. Assim, além das aldeias já estabelecidas em Crateús, um conjunto de famílias Tabajara, oriundos do município de Quiterianópolis, retornaram para o Fidélis, sua localidade de origem, e estimularam a organização de mais três grupos aparentados na zona rural do município, demandando também a demarcação das terras que ocupam (Palitot, 2010).

Desse modo, evidencia-se uma tendência à organização étnica e territorial a partir de critérios de parentesco, regiões de origem geográfica e constituição de associações por meio de alianças interfamiliares. Alicerçados na atualização de regimes de memória subalternas, na intensificação de práticas rituais e na mobilização pelo reconhecimento de direitos, os povos indígenas de Crateús reconstroem o espaço urbano e rural do município articulando-se com o movimento indígena estadual e nacional.

Considerações finais

Neste artigo busquei apresentar o contexto histórico que permitiu a reelaboração dos regimes de memória que informam a organização do movimento indígena em Crateús. Da mesma forma, foi apresentada a articulação entre as pedagogias missionárias e as modalidades localmente enraizadas de lidar com a alteridade e a subalternidade como condição para a elaboração de uma semântica e experiência da etnicidade (Valle, 2004) próprias do movimento indígena e capazes de se reproduzirem após o encerramento da mediação missionária.

As coletividades que se assumem como indígenas no sertão de Crateús insurgem-se contra o processo histórico de subordinação que atingiu seus antepassados resultando na imposição de critérios de inferioridade simbólica que reforçavam a sua condição subalterna. Assim, o movimento indígena

enfrenta conjuntamente as questões da redistribuição de recursos materiais e do reconhecimento das diferenças étnicas e culturais, sendo impossível desvincular as duas dimensões (Fraser, 2006).

As mobilizações indígenas contemporâneas negam a desindianização enquanto condição de participação na sociedade e na cidadania. Sua participação nas esferas políticas e no espaço público é alcançada pela afirmação da diferença, o que desconstrói a lógica do mito fundacional da nação brasileira como o amálgama mestiço de identidades abandonadas. Assim podemos dizer que lutas por reconhecimento são lutas simbólicas em torno do poder de di-visão da sociedade, de fixação dos sentidos legítimos das classificações sociais (Bourdieu, 1989). Lutas nas quais os processos de territorialização são meios fundamentais para alcançar espaços de autonomia na reprodução material e social dos povos indígenas. Ensaiando experimentos pós-tutelares de organização (Oliveira, 2018) e ações diretas de ocupação de espaços urbanos e rurais o movimento indígena de Crateús desafia os consensos do indigenismo oficial e evidencia o caráter colonial ainda em vigor nas expectativas dominantes da sociedade e do estado brasileiros.

Referências

ALARCON, Daniela Fernandes. 2018. The return of relatives: processes of mobilisation and village construction among the Tupinambá of Serra do Padeiro, southern Bahia, Brazil in, Dossier "Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities". Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. Vol. 15, n. 2 (May/August-2018). Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.

ANDERSON, Benedict. 2008. Comunidades Imaginadas. São Paulo: Cia. das Letras.

ARRUDA, Oscar. 2017. Diagnóstico e Estudo de Linha de Base Relatório Final do Projeto Urucum Fortalecendo a Autonomia Político-Organizativa dos Povos Indígenas Set 2016/Jun 2017. Fortaleza: ADELCO/ESPLAR. Digitado.

ARRUTI, José Maurício. 2006. "A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas." In. MONTERO, Paulo (Org.) Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo.

ASSUNÇÃO, Luiz. 2004. "Os mestres da Jurema." In: Reginaldo Prandi (org.). Encantaria brasiliera: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro/RJ, Pallas.

BARRETO Fº, Henyo T. 2018. Tapeba: a synthesis of historical ethnography of ethnic territory and subjects in, Dossier "Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities". Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. Vol. 15, n. 2 (May/August-2018). Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.

BARTH, Fredrik. 2000. "A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas". In: Barth, Fredrik. O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. Rio Janeiro, Contracapa.

BENJAMIN, Walter. 1994. “Sobre o conceito da história”. In: Walter Benjamin (obras escolhidas). Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7ª Edição. São Paulo Brasiliense.

BOURDIEU, Pierre. 1989. "A Identidade e a Representação: Elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Idéia de Região". In: O Poder Simbólico. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil.

BOYER, Véronique. 1999. “O pajé e o caboclo: de homem a entidade.” MANA, 5 (1), (:29-56), 1999.

BRISSAC, Sérgio G. T. e MARQUES, Marcélia. 2005. Parecer Técnico nº 02/05 Estudo Antropológico dos Potiguara de Monte Nebo, município de Crateús, Ceará. Fortaleza: MPF/PR-CE.

CHATTERJEE, Partha. 2004. Colonialismo, modernidade e política. Salvador: EDUFBA/CEAO.

COUTO, Miguel. 1938 [1697]. “Dezcripção do Certão do Peauhy Remetida ao Illmº e Rmº S.r Frei Francisco de Lima Bispo de Pernambuco.” Apud ENNES, Ernesto. As guerras nos Palmares: subsídios para sua história. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1938. (Brasiliana, vol. 27)

CUNHA, Maria M. Carneiro da. 1992. “Política Indigenista no século XIX”. In: Manuela C. da Cunha (organizadora). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. 1992. “Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico”. In: Manuela C. da Cunha (organizadora.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

DAWSEY, John C. 2005. “Victor Turner e antropologia da experiência”. In Cadernos de Campo, Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, nº13, p. 163-176.

DURÃO, Antônio José de Morais. [1772] 1976. Descrição da capitania de São José do Piaui. in: MOTT, Luiz R. B. Descrição da capitania de São José do Piauí. 1772. REVISTA DE HISTÓRIA, São Paulo, v.56, n.112, 1976.

FERRETTI, Mundicarmo. 2004. “Terecô – A linha de Codó.” In: Reginaldo Prandi (org.). Encantaria brasiliera: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro/RJ, Pallas.

FONSECA, Rodrigo G. 2008. “Entre o projeto imaginado e a obra executada: as resistências dos habitantes do sertão piauiense às pretensões da administração colonial no século XVIII.” Anais do II Encontro Internacional de História Colonial: A experiência colonial no Novo Mundo (séculos XVI a XVIII). Caicó: MNEME, V. 9.

FRAGOSO, Dom Antônio B. 2005. Igreja de Crateús (1964-1998) uma experiência popular e libertadora. São Paulo: Edições Loyola.

FRASER, Nancy. 2006. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista"”. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239.

GODOI, Emília Pietrafesa de. 1999. O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Editora da UNICAMP.

GORENDER, Jacob. 1990. Questionamentos sobre a teoria do escravismo colonial. *In:* A Escravidão Reabilitada. São Paulo: Ática.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2004. "Etnogênese e 'Regime de Índio' na Serra do Umã". In: OLIVEIRA, J. P. (org.). A Viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2004.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Org). 2005 Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana.

IORIS, Edviges M. 2018. Memory regimes, struggles over resources and ethnogenesis in the Brazilian Amazon in, Dossier "Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities". Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. Vol. 15, n. 2 (May/August-2018). Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. 2007. Trajetórias entre contextos e mediações: a construção da etnicidade Potiguara na Serra das Matas. Recife: UFPE, 2007 (Dissertação de Mestrado).

LIMA, Carmen Lúcia Silva. 2010. Etnicidade indígena no contexto urbano: Uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife,

LIMA, Nísia Trindade. 1999. Um Sertão Chamado Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Revan/ IUPERJ.

LÖWY, Michael. 2000. A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes/ CLACSO-LPP.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2005. "Desvendando o passado índio do sertão: memórias de mulheres do Seridó sobre as caboclas-brabas." Vivência. Natal, Nº 28, p.145-57.

MAGGIE, Yvonne. 2001. Guerra de orixá: um estudo do ritual e do conflito. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

MELO, Luís Carlos L. de. 2009. Massacre na Furna dos Caboclos: esboço de um projeto de pesquisa. In, PALITOT, Estevão Martins (org.). 2009. Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC. P. 193-212.

MONTENEGRO, Antonio T. 2004. "Arquiteto da Memória. Uma memória de Crateús." GOMES, Angela de Castro (Org.). Escrita de Si, Escrita da História. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004. pp. 309-333.

MONTERO, Paula (org.) 2006. Deus na Aldeia. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo. Globo.

MURA, Fabio e SILVA, Alexandra Barbosa da. 2001. *Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais*, en Grunewald, Rodrigo de Azeredo e Valle, Carlos Guilherme do (orgs.) Dossiê Povos e Comunidades Tradicionais, Raízes, v. 33, n. 1, jan-jun/2011, UFCG, Campina Grande.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). 2011. A Presença Indígena no Nordeste: Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contracapa.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 2004. "Uma Etnologia Dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais". In: A Viagem da Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro, Contracapa.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 2012. "Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas". Revista Dados - Revista de Ciências Sociais, v. 55, p. 105-108, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 2018. Introduction Fighting for lands and reframing the culture in, Dossier "Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities". Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. Vol. 15, n. 2 (May/August-2018). Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2018.

OLIVEIRA, Kelly Emanuelly de. 2013. *Diga ao povo que avance! Movimento indígena no Nordeste,* Editora: Fundação Joaquim Nabuco, Recife.

PALITOT, Estevão Martins (org.). 2009. Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC.

PALITOT, Estevão Martins. 2010. Artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús, Ceará. Tese (Sociologia). João Pessoa: PPGS/UFPB.

PERES, Sidnei Clemente. 2018. Indigenous Activism, Territorialization and Ethnicity in the Middle Rio Negro in, Dossier "Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities". Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. Vol. 15, n. 2 (May/August-2018). Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.

PINHEIRO, Joceny de Deus. 2009. Authors of Authenticity: Indigenous Leaders and The Politics of Identity in the Brazilian Northeast. (Tese de Doutorado-Antropologia). University of Manchester.

PORDEUS, Ismael. 2002. O caboclo e a ressemantização étnica indígena na Umbanda. In: PINHEIRO, Joceny (Org.). Ceará, terra da luz, terra dos índios: história, presença e perspectiva. Fortaleza: MPF / FUNAI / IPHAN. p.139-50.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. 1986. De caboclo a índio: etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos. O caso Kapinawá. Projeto de mestrado. Campinas: Unicamp.

SILVA, Bruno R. A. 2013. Nos enredos do circuito de pesquisas dos Tabajara e Kalabaça de Poranga. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

SOUSA, Ivo. 1997. Dois dedim de prosa. Vídeo VHS.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. 1995. Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2007. "Tradições de conhecimentos na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil". In: BASTOS,

cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de & FELDMAN-BIANCO, Bela, (orgs.). (Org.). Trânsitos coloniais. Diálogos críticos luso-brasileiros. 1ed.Campinas: Ed. da Unicamp.

STEIL, Carlos Alberto. 1999. A Igreja dos Pobres: da Secularização à Mística. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 61-76.

THOMÉ, Yolanda B. Crateús. 1994. Um povo, uma Igreja. São Paulo: Edições Loyola.

TURNER, Victor. 1974. O Processo Ritual – Estrutura e Anti-Estrutura. Petrópolis: Editora Vozes.

VALLE, Carlos Guilherme do (Org.). 2016. Etnicidade e Mediação. São Paulo: Annablume.

VALLE, Carlos Guilherme do. 2004. "Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará". In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). A viagem da volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

Terras indígenas no nordeste de Roraima: uma perspectiva histórica

Paulo Santilli
(Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP)
Nádia Farage
(Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP)

Esse artigo pretende uma avaliação do processo de regularização das terras indígenas no nordeste de Roraima, nos marcos da Constituição de 1988. Dentre as terras indígenas nessa região de campos e serras, a mais conhecida é, certamente, a terra indígena Raposa/Serra do Sol, cuja demarcação, como é bem sabido, se arrastou por décadas, havendo sido, finalmente, consolidada juridicamente pelo STF em 2009. No que segue, arguiremos, entretanto, que a demarcação da TI Raposa/Serra do Sol em um território contínuo, ganha inteligibilidade política, quando lida sob o processo demarcatório regional, em que a fragmentação territorial não foi aspecto menor. Além disso, o reconhecimento administrativo e jurídico da TI Raposa/Serra do Sol, estabelecendo condicionantes *ad hoc*, estranhos à legislação e à jurisprudência, abriu um precedente, que vem afetando o reconhecimento oficial de territórios indígenas no país como um todo. Trata-se, aqui, de refletir sobre este percurso, discutindo seus efeitos para a região e, de modo mais amplo, para o país.

Estrutura fundiária

A estrutura fundiária regional, que hoje se consolida, fundou-se, jurídica e sociologicamente, ao final do século XIX, quando a pecuária iniciou seu avanço sobre os territórios indígenas, com o aval do recém-instalado governo republicano. Como apontamos em trabalho anterior (Farage & Santilli, 2009)[1], o exame das requisições de terras feitas entre 1893 a 1900 no vale

1 O dossier *TI Raposa/Serra do Sol: fundamentos históricos,* publicado pelo Instituto Socioambiental, constituiu arrazoado, preparado a pedido da Advocacia Geral da União, para a fundamentação histórico-antropológica na defesa da TI Raposa/Serra do Sol, em 2008, no curso do julgamento, pelo Supremo Tribunal Federal, da ação movida contra o decreto de homologação da TI Raposa/Serra do Sol. (https://especiais.socioambiental.org/inst/esp/raposa/

do rio Branco evidenciou que, naquela primeira fase da espoliação fundiária, a quase totalidade das requisições incidia sobre os rios Uraricoera, Amajari e margem direita do rio Branco, ou seja, o avanço da colonização concentrava-se nos campos, em direção oeste. Afetava, portanto, o território Wapishana e uma área de transição entre o território destes últimos e aqueles dos Taurepang e Makushi. As montanhas ao norte, em que habitam Makushi e Akawaio, permaneceram resguardadas até o início dos anos 40. Sublinhamos, na ocasião, dois fatores que, conjugados, teriam adiado a ocupação da margem esquerda do rio Branco e seu tributário Tacutu: de um lado, a instalação da sede administrativa do SPI na fazenda São Marcos, na junção dos rios Uraricoera e Tacutu, formadores do rio Branco, em 1914; de outro, a neutralização do território contestado entre Brasil e Inglaterra, que vedou a colonização civil até 1904.

A porção oeste da região de campos foi, entretanto, alvo de ocupação a partir de 1870; a regularização fundiária foi tentada logo no início do período republicano. O processo de titulação no estado do Amazonas, naquele período, deveu-se a uma interpretação controversa do artigo 64 da Constituição de 1891, que delegava aos estados legislação supletiva sobre as terras devolutas da União. Protestos houve, já adiantada a década de dez, por parte do SPI local, mas não surtiram efeito quanto aos campos que se estendem ao sul da cordilheira. O exame das requisições de terras, entre 1893 a 1900, apontou oitenta e cinco posses nas áreas dos rios Uraricoera, Amajari e margem direita do rio Branco, estimativa confirmada pelas observações de Coudreau e, pouco depois, Stradelli (Farage & Santilli, 2009:24).[2]

Importa frisar que, naquela primeira fase, o médio rio Branco e seus tributários foram o palco de avassaladora ocupação fundiária. Sabe-se que o avanço fundiário provocou um movimento de fuga da população Taurepang, em direção ao norte e ao oeste, ou seja, ao topo da cordilheira e a Venezuela (Andrello, 1993:49). Tratava-se tanto de expulsão das terras, quanto de escapar ao recrutamento para o trabalho forçado nas fazendas recém-instaladas ou na extração do caucho nas áreas insalubres do baixo

index03a3.html?q=node/79). Foi posteriormente publicado em Miras et allii (eds.), 2009.

2 Os títulos expedidos naquele período vieram constituir toda a documentação apresentada por ocupantes de terras indígenas, em 1996, quando o governo federal, por força do decreto federal 1775/96, abriu o processo oficial de demarcações ao contraditório. A história secreta dos títulos no rio Branco, guardada nas antigas requisições e protestos do SPI publicados na imprensa amazonense e no diário oficial do estado, pode, efetivamente, refutar os argumentos contra a demarcação das terras Wapishana, Makushi e Taurepang. Uma breve nota historiográfica sobre a emissão de títulos fundiários no vale do Rio Branco encontra-se em Farage & Santilli, 2018.

rio Branco (Santilli, 2002:493). No leste, movimento populacional importante em direção a Guiana se detecta pouco depois, na década de vinte (Farage, 1997:17).

Apesar de tais movimentos de retração das margens disputadas dos rios, a população indígena permaneceu em seu território. A pecuária nos campos do médio e alto rio Branco, à diferença de outras áreas como o Piauí ou Mato Grosso do Sul, não supôs a expulsão ou extermínio da população indígena, pois dependeu sempre da exploração de seu trabalho. Disto resultou o desenho intricado da situação fundiária no vale do rio Branco, no início do século XX, em que se superpunham a propriedade estatal, configurada nas fazendas nacionais, as terras esbulhadas por colonos e as terras indígenas.

Tal indefinição, e a violência sistêmica que produziu, perdurou ao longo do século XX, e só veio a se alterar com o estabelecimento do agronegócio, com capital sulista, a partir dos anos 70. Nesta fase pode-se, efetivamente, verificar que, apesar de ainda dependente de sua mão de obra, o agronegócio impôs a expulsão da população indígena: episódios de grande violência, como o incêndio premeditado de aldeias e currais, destruição de roças, sevícias de pessoas, envenenamento de poços, foram estratégias deliberadas para tanto.

A estrutura fundiária, que se delineia ao final do século XIX, veio se consolidar ao fim da ditadura militar, quando o Estado tomou medidas efetivas de demarcação de áreas isoladas, visando a fragmentação territorial. No contexto dos grandes projetos governamentais de colonização e exploração econômica da Amazônia, efetivou-se, de modo sumário, a discriminação de extensas glebas de terras públicas para a titulação privada e o reassentamento de agricultores expulsos das regiões sul e sudeste do país, através dos órgãos fundiários federais – o INCRA e a FUNAI. Duas portarias expedidas pelo órgão indigenista oficial (nos 549/P e 550/P em 21/10/1977 – Proc. FUNAI/BSB/4299/75) desencadearam os processos administrativos para a regularização fundiária das áreas indígenas no então Território Federal de Roraima, que circunscreveram aldeias Makushi e Wapishana em 23 pequenas ilhas, em meio a fazendas e posses particulares. Não por acaso, a demarcação empreendida nos anos 1970-80 teve por alvo o eixo leste-oeste da base da cordilheira, isto é, as planícies que se estendem desde as margens do alto curso do rio Branco e dos rios afluentes Mucajaí, Cauamé, Uraricoera, Parimé e Amajari, onde as aldeias Wapishana e Makushi já conviviam, secularmente, com as fazendas, caracterizando áreas de invasão endêmica e grande potencial de conflito fundiário. Em anos recentes, a demarcação em ilha veio afetar, notadamente, o padrão demo-

gráfico dos grupos locais, forçando a alta densidade demográfica em fragmentos territoriais diminutos. Para as ilhas demarcadas no período, foram consideradas, apenas, a aldeia e sua área de exploração imediata, algumas delas sem acesso a cursos d'água permanentes.

O objetivo, claramente, foi muito mais o de liberar terras ao agronegócio do que proteger territórios indígenas. Nesse processo, restaram, ainda que invadidas por pecuaristas e garimpeiros, as aldeias Makushi e Taurepang situadas na Fazenda Nacional São Marcos, de propriedade estatal desde o período colonial e, no extremo nordeste, as aldeias Makushi e Ingariko nas vertentes meridionais da cordilheira da Pacaraima.

Política regional e movimentos sociais

A ocupação fundiária, mais intensa na planície do que nas serras, foi, certamente, o fator que veio direcionar a luta por direitos territoriais para a área serrana, a partir dos anos 70 (Santilli, 2001:74).

Naqueles anos, a ação indigenista da Igreja Católica dedicou-se a infirmar o clientelismo que vinculava a população indígena à elite pecuarista, que esbulhava suas terras e explorava seu trabalho. Para tanto, apostou na formação de lideranças e organizações supra-aldeãs, bem como em projetos econômicos comunitários. Desde meados dos anos 1970, foram promovidas reuniões periódicas de lideranças indígenas locais na sede da missão católica do rio Surumu, chamadas "assembleias de tuxauas", dedicadas à implementação de projetos comunitários e discussão de violências cometidas por pecuaristas e garimpeiros, assim como problemas afetos aos serviços públicos de saúde e educação, controlados por fazendeiros, à época.

Assembleias anuais levaram à formação de conselhos regionais, integrados por representantes de áreas geográficas delimitadas em função da concentração de aldeias, em 1984. Estes, por sua vez, demandaram a criação de uma coordenação geral, sediada em Boa Vista, que veio dar origem ao Conselho Indígena de Roraima, entidade representativa da população indígena em âmbito estadual, registrado como sociedade civil em 1990.

Desde o início, , a atuação dos conselhos foi, notadamente, mais intensa nas aldeias da região serrana, ao lado de grande investimento da Igreja Católica em projetos econômicos na área. O projeto econômico que se destacou, na virada dos anos 80, foi o assim chamado "projeto do gado", que consistiu em dotar cada aldeia de um pequeno número de cabeças de gado, adquirido com fundos angariados entre católicos europeus. Nos anos subsequentes, dado o êxito da iniciativa da Igreja Católica, a FUNAI ado-

tou um projeto semelhante, procedendo a repartição do rebanho disponível entre as aldeias na área da Fazenda São Marcos.

A introdução do gado bovino nas aldeias teve, certamente, maiores consequências, sociais e ecológicas (Santilli, 2016). De um lado, se a propriedade de gado bovino – historicamente, um índice de riqueza e prestígio na região – prestava-se a desafiar a assimetria de classe na sociedade regional, de outro, trouxe tal assimetria de classe para as relações internas à aldeia, por meio da "sorte" e do assalariamento de vaqueiros e capatazes.

Os efeitos da pecuária, indígena ou não, sobre o equilíbrio ecológico delicado dos campos e serras de Roraima têm sido objeto de debate entre especialistas (Barbosa, 1997; 2010); além do debate especializado, é voz comum nas aldeias que a presença do gado fez os animais de caça rarearem, quando não desaparecerem, como também provocou o assoreamento de fontes de água e a restrição das áreas de cultivo.

Em que pesem tais efeitos de longa duração, a pecuária indígena representou um fator de mobilização na área serrana, a que se somou a mobilização das organizações indigenistas e indígenas em defesa da demarcação de seu território contínuo, ao longo dos anos 90.

Como aludimos anteriormente, ao final dos anos 70, a ditadura militar empenhava-se em consolidar um modelo de ocupação fundiária nas extensas planícies situadas na porção central e oeste do Estado de Roraima, que resultou na fragmentação do território Wapishana e parte do território Makushi em pequenas ilhas. Anote-se que tal fragmentação sofreu, posteriormente, alguma alteração, mas jamais foi contestada em sua própria concepção pelos atores no campo indigenista, até mesmo durante a curta redemocratização experimentada no país.

À mesma época, a FUNAI empreendeu várias tentativas de fragmentação da área de campos e serras, situadas no leste e no norte do estado, que conhecemos, hoje, por TI Raposa/Serra do Sol. Recapitulando: em 1979, a FUNAI instituiu um grupo de trabalho, que resultou na proposta de uma área de 1.347.810 ha , de onde se excluíam núcleos de garimpo espalhados pelas serras e os campos às margens dos rios ocupados por fazendas. Sua tramitação, entretanto, não avançou. Em 1984, um outro grupo de trabalho propôs o desmembramento em cinco unidades limítrofes, porém descontínuas.[3] Em 1987, a FUNAI interditou a porção situada no extremo leste

3 A portaria FUNAI nº 1.645/E de 29/05/84 - posteriormente revalidada pelas portarias nºs 1.661/E de 06/07/84 e 1.777/E de 04/10/84 -, instituiu um outro grupo de trabalho que apresentou um relatório com a proposta de identificação de cinco áreas distintas: Xununuetamu, com 53.510 ha., Surumu, com 455.610 ha. Raposa, com 347.040 ha. e Maturuca-Serra do Sol, com 721.690 ha., perfazendo no conjunto a extensão de 1.577.850 ha.

da área, sob a denominação AI Xununuetamu, com a extensão de 10.000 ha .[4] Tratava-se de resposta ao conflito que, ao longo daquele ano, havia incendiado a região: diante da invasão de cinco aldeias no extremo leste da área por capangas armados, a mando do fazendeiro local, a população Makushi das serras acorreu, em apoio às aldeias sitiadas. Tal mobilização, sem precedentes, obteve repercussão regional e nacional.

O governo civil instalado em 1985, paradoxalmente, não trouxe diferente perspectiva ao norte amazônico. Ao contrário, em 1987, deu início ao Projeto Calha Norte, projeto de inspiração militar que, em grandes linhas, pretendia o controle das áreas de fronteira, por meio de colonização e exploração econômica, a despeito dos povos indígenas e de seus territórios. As consequências do Projeto Calha Norte em Roraima se fizeram sentir, imediatamente, levando ao boom da garimpagem do ouro que, ao invadir as terras Yanomami no oeste do estado, instalou uma situação genocida, só detida no decorrer dos anos 90. Quanto ao leste da região no período, a FUNAI instituiu novo grupo de trabalho interministerial, encarregado de proceder levantamento fundiário e cartorial na área indígena Raposa-Serra do Sol[5]. Disto resultou o desmembramento da terra indígena: a portaria interministerial subsequente, de nº 345, expedida em 13/06/89, seccionou o extremo norte em 90.000 ha., declarando-o de posse exclusiva dos índios Ingariko[6], sob protestos do Conselho Indígena e do movimento indigenista.

Nesse quadro, não deixa de ser surpreendente que o Estado não tenha efetuado a fragmentação dos territórios de ocupação tradicional indígena na região da cordilheira, enquanto, pouco antes, o fizera, com sucesso, nos campos ao sul e ao oeste.

De um lado, ambas as situações diferem em sua temporalidade, pois, se a intervenção do Conselho Indígena de Roraima foi incipiente no conflito fundiário nos campos da base da cordilheira, já no caso de Xununuetamu, o conflito veio eclodir em um momento de consolidação do Conselho. Além disso, pode-se dizer que foi, precisamente, o experimento de fragmentação nos campos que levou à resistência nas serras, em momento posterior. De outro, a diferença se verifica no espaço: extremo de terras contínuas, rei-

4 Portaria nº 3.664, expedida em caráter emergencial pela presidência da FUNAI em 06/11/87.

5 Portaria FUNAI nº 0347/88, expedida em 25/03/88.

6 Buscando explorar distinções étnicas para proceder ao recorte de um território indígena contínuo, a portaria interministerial no 345 de 13.06.89 declarou de posse exclusiva dos índios Ingariko uma área de 90.000 ha., desmembrada da área indígena Raposa/Serra do Sol, contrariando frontalmente todos os estudos precedentes que demonstraram os vínculos estreitos entre os grupos grupos locais de ambas as etnias, dentro e fora do recorte pretendido.

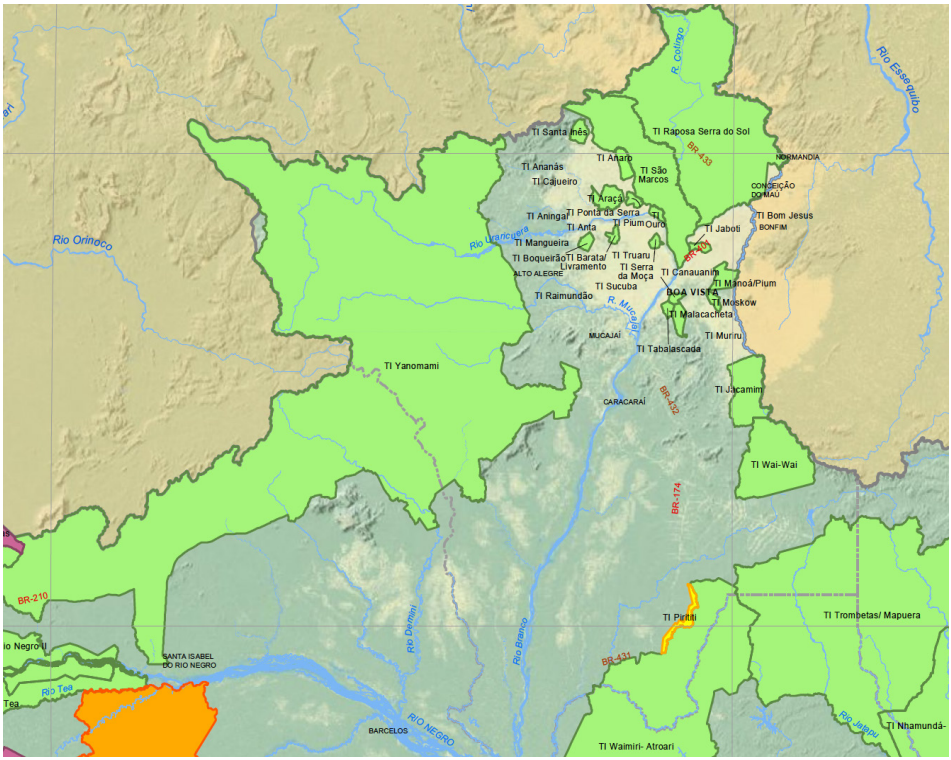
vindicadas como área Raposa/Serra do Sol, Xununuetamu adquiriu, certamente, visibilidade e valor político-estratégico na luta por direitos territoriais dos Makushi, em muito maior grau do que nos campos na base da cordilheira, cuja fragmentação foi dada como fato consumado nos anos 90.

Assim, em contraste ao isolamento político das aldeias na base da cordilheira, verificou-se crescente mobilização pela terra nas aldeias serranas, desde meados dos anos 80. No confronto com fazendeiros, a que se somaram mobilizações dos habitantes de diversas aldeias pela retirada dos garimpeiros na região das serras durante os anos 90, os Makushi construíram a unidade da terra Raposa/Serra do Sol. Processo de "territorialização", na acepção conferida por Oliveira Filho (1998:56), cuja contrapartida foi a prática da representação política.[7]

O diapasão da Igreja Católica e outras organizações não-governamentais não deve ser esquecido, sobretudo por trazer a campanha pela demarcação às áreas urbanas do país, obtendo, assim, alianças importantes para a mobilização indígena no cenário nacional e internacional. Soma-se a tanto o fato de que o debate sobre a demarcação das terras Makushi e Ingarikó, ocorrido pouco mais tarde do que o processo demarcatório no sul, beneficiou-se da redemocratização e, em particular, do novo ordenamento trazido pela Constituição de 1988.

7 O termo composto Raposa - Serra do Sol surgiu da junção dos nomes de duas aldeias: Maikam Pîsi, Perna da Raposa, ou Raposa - uma aldeia Makushi situada na região de campos, à margem direita do rio Tacutu, e Wei Tepui, Serra do Sol – uma aldeia formada pelos Ingariko ao norte, na região das serras, próxima ao alto curso do rio Cotingo. Este composto é designação Makushi e Ingariko para um mesmo território de ocupação tradicional, concebido como extensão contínua, abrangendo regiões ecologicamente distintas, os campos ao sul e as serras ao norte. Manifestando sua contrariedade com o projeto de fragmentação, as lideranças indígenas locais, reunidas nas assembleias de tuxauas, referiam-se inicialmente a seu território de ocupação tradicional como "área única", "de rio a rio", posteriormente Raposa/Serra do Sol.

Mapa das Terras Indígenas em Roraima



Fonte: Base de dados IBGE/ISA https://www.ibge.gov.br/apps/redes_e_fluxos/2014/

Quadro das Terras Indígenas em Roraima

Terra Indígena	Portaria Declaratória	Decreto Homologatório	Área hectares	População
Ananás		16/02/1982	1769	9
Anaro	22/06/2006	21/12/2009	30473	42
Aningal	-	17/02/1982	7627	245
Anta	21/05/1982	24/12/1991	3173	183
Araçá	-	17/02/1982	50018	2016
Barata Livramento	19/05/1982	10/12/2001	12883	710
Bom Jesus	30/04/1984	29/10/1991	859	57
Boqueirão	21/05/1982 25/07/2000	06/06/2003	16354	464
Cajueiro	-	17/02/1982	4304	168
Canauanim	21/05/1982	15/02/1996	11182	982
Jaboti	17/09/1982	15/02/1996	14210	380
Jacamim	05/10/1982	23/06/2003	193493	1461
Malacacheta	11/06/1982	05/01/1996	28631	1073
Mangueira	-	16/02/1982	4063	93
Manoá Pium	-	16/02/1982	43337	2268
Moscow	15/10/1982	30/05/2003	14212	626
Muriru	20/04/2001	23/06/2003	5555	184
Ouro	-	17/02/1982	13573	189
Pirititi	-	-	40095	-
Pium	21/06/1982	29/10/1991	4607	325
Ponta da Serra	-	17/02/1982	15597	315
Raimundão	05/10/1982	03/11/1997	4276	385
Raposa Serra do Sol	11/12/1998	15/04/2005	1747464	23119
Santa Inês	-	16/02/1982	29698	195
São Marcos	-	29/10/1991	654110	5838
Serra da Moça	30/04/1984	29/10/1991	11626	697
Sucuba		16/02/1982	5983	343
Tabalascada	21/04/1982	20/04/2005	13014	682
Trombetas Mapuera	16/09/2005	21/12/2009	3970898	523
Truaru	21/05/1982	24/12/1991	5653	413

Quadro das Terras Indígenas em Roraima (continuação)

Terra Indígena	Portaria Declaratória	Decreto Homologatório	Área hectares	População
Waimiri Atroari	14/07/1987	28/07/1994	2585910	1906
Wai Wai	05/10/1982	23/06/2003	405698	365
Yanomami	13/09/1988	16/02/1989 25/05/1992	9664980	23512

Fonte: Instituto Socioambiental. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/#pesquisa[8]

Com efeito, um ator importante, o Ministério Público Federal, foi redelineado pela Constituição de 1988, ganhando maior protagonismo quanto aos direitos difusos, em que se incluem os direitos territoriais e políticos indígenas. Assim, em 1991, a Sexta Câmara do MPF moveu ação para retirada dos garimpos, que se haviam instalado na terra indígena, durante o boom da garimpagem de ouro no noroeste e, em seguida, no nordeste de Roraima. Além da retirada dos garimpeiros, concluída anos depois pela polícia federal, esta ação surtiu dois outros efeitos de longo alcance. Em primeiro lugar, obrigou, indiretamente, à declaração dos limites da terra indígena Raposa/Serra do Sol, que veio afetar todo o debate posterior. Contribuiu, ainda, para a decadência da pecuária não-indígena na área, uma vez que a pecuária tinha no garimpo seu principal mercado consumidor. Com a retirada dos garimpos, executada ao final dos anos 90, e o influxo crescente de capital, por parte da Igreja Católica, para que as aldeias pudessem comprar rebanhos, ocorreram as primeiras negociações para a retirada pacífica de ocupantes da terra indígena.

Com a eleição do primeiro governo civil após a ditadura e a subsequente desmilitarização da máquina governamental nos anos 90, tornou-se patente que os casos onde foi possível reverter a fragmentação dos territórios indígenas, efetuada nas décadas anteriores, deveram-se, sobretudo, às preocupações quanto à imagem do país, na esteira da ECO-92. Neste quadro,

8 O recorte dos territórios indígenas operado através dos processos de "regularização fundiária" desencadeados pelo governo federal a partir de 1977 na região de campos e serras do vale do Rio Branco resultou na fragmentação de 23 áreas, então "identificadas" como "de ocupação 'imemorial', das quais 10 foram consolidadas através de "decretos de homologação da demarcação" em 1982, outras 8 até 1992, e 5 se arrastaram em pendências administrativas e judiciais até 1996, via de regra com a redução da extensão inicialmente identificada. No decurso dos processos de fragmentação dos territórios indígenas foram subdivididas ainda mais 5 outras áreas, visando abarcar grupos locais que permaneceram estabelecidos além dos limites do recorte inicial.

foi efetuado o reconhecimento oficial da área São Marcos[9], com a extensão contínua de 654.110 ha. Em contrapartida, para a área contígua da Raposa Serra do Sol, os procedimentos administrativos iniciais haviam estancado e outro grupo de trabalho havia sido instituído em 1991[10], para reiniciar os procedimentos para a identificação e delimitação da terra indígena.

Os arranjos institucionais, que se sucederam ao novo ordenamento constitucional revelariam, no entanto, contradições políticas nas unidades federativas recém-criadas, entre elas, o estado de Roraima, configurando um campo antagônico ao reconhecimento dos direitos territoriais indígenas. Exatamente ali, onde se encontra, proporcionalmente, a maior população indígena do país e onde o conflito pela terra é agudo, o governo estadual tornou-se um fator interveniente, de peso ponderável, na regulamentação fundiária, alinhando-se, politicamente, ao agronegócio, em seu avanço sobre as terras indígenas.

Tais contradições afloraram, logo após promulgação da Constituição, em questões políticas nevrálgicas, como o estabelecimento do funcionalismo público estadual, das áreas de preservação ambiental e, em especial, no caso de Roraima, das terras indígenas. A expansão da pecuária e do garimpo sobre terras indígenas ganhou maior impulso com o apoio do governo estadual, que passou a promover a abertura de estradas e a disponibilização do aparato policial - como também dos serviços públicos prestados em postos de saúde e escolas -, direcionadas às sedes de fazendas e núcleos de garimpeiros instalados em meio às aldeias indígenas. De modo mais os-

9 A Fazenda São Marcos, propriedade da Coroa instituída no período colonial, foi demarcada no Império, tornou-se sede local do SPI desde 1914 e, sediou as expedições de inspeção (1927) e demarcação (1933) de fronteiras nacionais e, foi novamente demarcada em 1973, tendo o decreto de homologação da demarcação publicado em 29/10/1991. Foi novamente objeto de contestações com a edição do decreto 1775 em 1996, e finalmente registrada, com os limites atuais no CRI e no SPU em 1998.

10 Em 1991, a FUNAI decidiu-se pelo re-estudo da área Indígena Raposa-Serra do Sol, para fins de identificação (Portarias 398/26/04/91; 1141/92; 1285/92; 1375/92; 1553/92). Desta vez, foram realizados estudos conclusivos durante os anos de 1992 e 1993, cumprindo-se todos os requisitos previstos para o reconhecimento administrativo da terra indígena. Os trabalhos realizados por este último grupo interministerial definiram uma área identificada com a extensão de 1.678.800 ha. Esta foi a proposta aprovada pela FUNAI através do Parecer no 036/ DID/DAF de 12 de abril de 1993, publicado no Diário Oficial de União em 21 de maio do mesmo ano. Após a delimitação administrativa em 1993, a área foi submetida a contestações no âmbito do Decreto 1775, e teve a extensão significativamente reduzida pelo Despacho MJ no 80 de 20/12/1996, posteriormente revogado pela Portaria MJ no 820 em 1998, que estipulou a sua demarcação conforme os limites definidos em 1993. A Portaria MJ no 820/ 98 - declaratória da área de posse permanente indígena -, por sua vez, tão logo expedida, tornou-se crivada por um número crescente de contestações judiciais, que acabaram por suspender a sua execução até a sua substituição pela portaria posterior de no 534 em 13 de abril de 2005.

tensivo, o governo estadual procurou inviabilizar os procedimentos então adotados para a regularização fundiária das terras indígenas São Marcos e Raposa Serra do Sol, com a instalação de dois novos municípios, Pacaraima e Uiramutã, encravados inteiramente dentro de seus limites.[11]

Os entraves movidos pelo governo estadual para obstar o processo de regularização fundiária das terras indígenas, então em curso, conjugaram, no plano local, o fomento e o respaldo a posseiros, fazendeiros e garimpeiros em sucessivos embates com a população indígena, ao assédio político às aldeias, através de projetos econômicos concorrentes com as agências indigenistas. Os embates locais seguidos, que vieram a se desdobrar em batalhas judiciais e articulações políticas com crescente desenvoltura, arrastaram-se por toda a década de 1990, polarizando alinhamentos e alianças, em âmbito regional e nacional.

Sobrepondo-se aos embates locais, as mudanças ocorridas em âmbito nacional afetas à mecânica institucional para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas (decretos nº 22 de 04/02/1991 e 1775 de 06/01/1996) incidiram, de modo importante, nos trâmites administrativos referentes à TI Raposa/Serra do Sol que, devido a infindáveis negociações políticas, era submetida à maior protelação.

No ano de 1993 - quando vencia, lembre-se, o prazo constitucional para a demarcação das terras indígenas no país -, o governo federal optou por remeter o processo à consideração de outras esferas governamentais, dentre elas, o Estado-Maior das Forças Armadas, sob o argumento de incidir a terra indígena em "faixa de fronteira". Tratava-se, mais uma vez, do argumento concebido nos moldes da doutrina de segurança nacional vigente na ditadura militar, que, apesar de anacrônico, voltava à baila frequentemente, fazendo-se valer em determinados casos, conforme a conveniência, notadamente dos interesses econômicos.

A atuação do segundo governo eleito, sob o partido da social-democracia, veio, assim, revelar a persistência dos impeditivos ao reconhecimento dos direitos territoriais indígenas nas áreas fronteiriças. Em vez de evocar a segurança nacional, o governo federal passou, então, a advogar um dito "aperfeiçoamento institucional", de grande impacto sobre a legislação indigenista, sobretudo pela edição do decreto 1775/96. decreto, invocando o inciso 55 do artigo 5° da Constituição - que garante o direito ao contraditório e à ampla defesa a todos os acusados em processos judiciais e admi-

11 Para um relato detalhado da batalha judicial demandada durante dois anos para a criação destes municípios, surgidos com vinda de trabalhadores e comerciantes atraídos pelas obras de construção de batalhões especiais de fronteiras nos anos 1970 e 80, ver Santilli, 2001:170ss.

nistrativos -, abria à contestação dos afetados todas as terras indígenas no país, cujo processo de regularização fundiária não havia sido ainda encerrado com o devido registro no Serviço de Patrimônio da União.

De fato, o Decreto 1775/96 sequer se aplicava ao caso da TI Raposa/Serra do Sol, uma vez que, em 1995, o governo de Roraima já havia contestado formalmente a proposta de identificação de 1992, o que motivou seu re-exame por parte da FUNAI; após o re-exame, a FUNAI manifestou-se conclusivamente pelo acerto da proposta de 1992. No entanto, no prazo estipulado, as contestações feitas à demarcação da Raposa/Serra do Sol subiram às centenas, provenientes do setor privado e, em larga maioria, do Governo do Estado de Roraima, que não mediu esforços ou gastos para mobilizar advogados, dentro e fora da região, bem como encomendar três laudos antropológicos favoráveis à sua demanda.

Ao encerramento da temporada aberta a contestações, o Ministério da Justiça fez publicar em 20/12/96 o despacho nº 80, que veio regular a aplicação específica do Decreto 1775/96 à terra indígena Raposa/Serra do Sol. O despacho, embora refutasse, de direito, as dezenas de contestações apresentadas aos procedimentos administrativos cumpridos para a identificação e delimitação da área, anunciava, paradoxalmente, a estipulação de "*alguns pequenos ajustes, ditados pelo interesse público em preservar núcleos populacionais não indígenas, já consolidados*" (Proc. FUNAI/BSB/1932/81). Abria-se, assim, de fato, o flanco para acolher o pleito do governo estadual, com a determinação de que fossem excluídos dos limites do território indígena as áreas ocupadas por núcleos garimpeiros - capciosamente designados por "*vilas*" -, por estradas vicinais e por fazendas tituladas pelo INCRA a partir de 1981 - quando, frise-se, a definição administrativa da terra indígena ainda se encontrava em curso -, bem como aquelas posses anteriores à Constituição de 1934. Esta última determinação, mais do que outras, evidenciava que a ação oficial à época, buscava fazer "tábula rasa" de toda a legislação indigenista anterior e tomar, pragmaticamente, o princípio constitucional. Tais procedimentos articulados constituíram uma cadeia de obstrução ao reconhecimento dos direitos territoriais indígenas em Roraima, até a virada desse século.

O marco temporal

Por um longo hiato, entre 1998 e 2005, o processo administrativo de demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol ficou paralisado, sob efetiva pressão do agronegócio e sua bancada legislativa. Além disso, a Portaria MJ 820/98, que declarava a terra indígena, encontrava-se *sub-judice*,

sem resolução à vista. A postergação da regularização fundiária, como é previsível, fomentava uma escalada de violência contra os povos indígenas na área. Em contrapartida, a irresolução da demarcação de um dos últimos territórios indígenas de grande extensão contínua no norte-amazônico, cuja população encontrava-se constantemente ameaçada, mobilizou diversos movimentos sociais, no país e no exterior, sob a demanda uníssona pela Terra Indígena Raposa/Serra do Sol.

Comprometido com a demarcação desde a campanha eleitoral e também mais suscetível à pressão dos movimentos sociais, o governo federal, sob o Partido dos Trabalhadores, não ignorou a demanda, embora a pressão dos interesses contrariados tenha adiado a decisão para os últimos dias do primeiro mandato presidencial (2003-2006). Em 13 de abril de 2005, foi baixada a Portaria declaratória nº 534, pelo Ministério da Justiça que, substituindo a anterior (MJ nº 820), tornou desprovidas de objeto as muitas ações contestatórias de que era alvo esta última e, deste modo, viabilizou a conclusão do processo jurídico-administrativo, com a assinatura do decreto presidencial de homologação da demarcação, no período imediatamente subsequente à declaração. Ato contínuo, os dois senadores pelo estado de Roraima abriram ação judicial, demandando a suspensão liminar do decreto presidencial que, mais tarde, chegaria à decisão do STF. Voltaremos ao ponto adiante.

Deve-se observar que o decreto presidencial parecia, ele também, fadado à inoperância. Em 2008, uma década após a promulgação da Constituição e três anos após o decreto, a demarcação física da TI Raposa Serra do Sol, estabelecida pela Portaria nº 820, tinha ainda seu cumprimento impedido, por força de manobras políticas e ações judiciais sucessivas movidas por contestantes. Tratava-se, em sua maioria, dos mesmos que já haviam litigado o procedimento declaratório de posse indígena no âmbito administrativo, com alegações julgadas improcedentes, como também, em menor número, mas de modo não menos afrontoso, rizicultores de sequeiro recém instalados na área. Estes últimos foram responsáveis por ações que proliferaram por inúmeras instâncias judiciárias, postergando – ao que parecia, àquela altura, indefinidamente - a definição da terra indígena. Todas as ações abertas contra a TI Raposa/Serra do Sol foram, pouco depois, enfeixadas sob a petição nº 3388, assinada pelos senadores de Roraima, em sua chegada no STF.

Uma leitura do processo judicial se faz necessária, uma vez que seus efeitos ultrapassam a TI Raposa/Serra do Sol; as assim chamadas condicionantes estabelecidas naquele veredito têm sido, sistematicamente, evocadas,

no âmbito jurídico-administrativo para a regularização das terras indígenas em todo o país.

A ação aberta requeria a nulidade da portaria declaratória e consequente decreto, apontando o que seriam vícios advindos da portaria anterior: excetuando-se pequenos detalhes formais, a petição tinha por alvo o território contínuo declarado e a exclusão de unidades militares e dos municípios de Normandia e Uiramutã, este último criado já na vigência da portaria declaratória. Paradoxalmente, os votos no STF, em sua maioria, rejeitaram as razões aventadas pela petição, mas aceitaram o julgamento do mérito do ato demarcatório. Pode-se dizer que tal entendimento inaugurou o processo de intensa judicialização da demarcação de terras indígenas, que caracterizou a última década no país.

Outro conhecido paradoxo do julgamento de 2008, referente à TI Raposa/Serra do Sol, foi o de que a sentença, embora favorável, estabelecia condições, caracterizando, assim, inédita intervenção do judiciário sobre atos de prerrogativa do poder executivo. Examinemos, rapidamente, as condicionantes.

As condicionantes compareceram no voto de um dos ministros, Menezes de Direito, sob a alegação de que seriam necessárias para "consolidar o entendimento da Suprema Corte sobre o procedimento demarcatório, com repercussão também para o futuro." Tratava-se, intencionalmente, de "explicitar a natureza do usufruto constitucional e seu alcance" (STF, Pet 3388/RR, pp.257-258). Em sua maioria, as condicionantes eram redundantes, uma vez que apenas reiteravam dispositivos constitucionais, tais como a imprescritibilidade da ocupação indígena ou a indisponibilidade destas terras. Há que notar, porém, que parte das condicionantes buscava restringir o usufruto indígena ao solo, mantendo vedada a exploração do subsolo, na forma de mineração ou garimpagem, que passaria a depender de autorização de lavra. Acenava vedar, ainda, a exploração dos recursos hídricos e energéticos pelos povos indígenas, subordinando-a à autorização do Congresso Nacional.

De modo mais grave, uma das condicionantes (xvii) propunha vedar a revisão de limites de terras indígenas demarcadas. Ora, tal implicaria estabelecer que processos injustos ou seriamente enviesados, como o são muitos casos de terras demarcadas durante a ditadura militar, não poderiam se adequar à realidade democrática preconizada pela Constituição de 1988.

O efeito mais nefasto decorrente da sentença relativa à TI Raposa/Serra do Sol provém, entretanto, do voto do relator, Ayres Brito, e concerne à tentativa de delimitar, temporalmente, o reconhecimento oficial de terras

indígenas pelo Estado brasileiro. Trata-se do que o ministro relator designou por "marco temporal", afirmando que a Constituição de 1988 teria estabelecido sua própria promulgação como marco referencial para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas. Para tal interpretação, o ministro apegou-se ao presente do indicativo utilizado na letra do artigo 231 da CF: "São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam." Argumentou o relator que o tempo verbal seria indicação suficiente de que o constituinte pretendeu estabelecer a data da promulgação da Constituição como referência temporal para o reconhecimento de territórios indígenas, por parte do Estado brasileiro. Nada mais controverso, entretanto. Tomando o presente do indicativo em primeira acepção, em detrimento de seu aspecto de permanência e continuidade temporal, o relator termina por distorcer o sentido das noções de "direitos originários" e "ocupação tradicional".

Como bem apontou M.Carneiro da Cunha (1987:78), em estudo imprescindível sobre o indigenismo brasileiro, devemos a definição de direitos originários a João Mendes Jr que, no começo do século XX, referia-se ao reconhecimento do Estado quanto a direitos, cuja existência prévia não dependia, de legitimação pelo pacto constitucional. Em parecer relativo à sentença do STF, quanto à TI Raposa/Serra do Sol, o jurista José Afonso da Silva (2016:8) assim o entende:

"(...) Se são "*reconhecidos*... os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam", é porque já existiam antes da promulgação da Constituição. Se ela [a Constituição] dissesse "são conferidos, etc", então, sim, estaria fixando o momento de sua promulgação como marco temporal desses direitos (...)"

A noção, adverte ainda M.Carneiro da Cunha (1987:58), legada pela legislação colonial portuguesa, faz parte da tradição jurídica brasileira. Por esse motivo, afirma a autora (2014) em entrevista recente, a Constituição de 1988 terá inovado nem tanto por reiterar a declaração de reconhecimento dos direitos originários, quanto pela atenção ao futuro das populações indígenas.

A esta primeira distorção, segue-se, inevitavelmente, a distorção do sentido de "ocupação tradicional" que, em rigor, não se restringe à mera duração linear do tempo, mas, sobretudo visa respeitar temporalidades, territorialidades ou, em suma, socialidades diversas.

Como se pode ver, o argumento do relator tem por efeito o confisco da historicidade de ambas as noções (Pegorari, 2017:249). O entendimento

de um reconhecimento limitado à data da Constituição teria, assim, por primeiro resultado desastroso a negação da dinâmica espaço-temporal das populações indígenas, em particular aquelas de notável mobilidade, como é o caso dos Guarani, circunscritos em áreas exíguas. Maior o descalabro, "quando o relator, ainda que contemplando a violência fundiária e o esbulho histórico de terras indígenas, buscou responsabilizar a população indígena por sua própria defesa, ao exigir resistência documentada ao "esbulho renitente". Populações inteiras, expulsas à mão armada, ficariam, assim, destituídas do reconhecimento oficial de seus territórios. A analogia do ataque presente com a extinção dos aldeamentos no século XIX – processo que deixou desterritorializado número significativo da população indígena –, não é descabida, chegando a ser evocada para justificar o esbulho das terras Guarani, em pleno século XXI (Pegorari, 2017).

Vê-se, assim, que o voto do relator no caso Raposa/Serra do Sol visava apaziguar ou até mesmo capitalizar as muitas vozes anti-indígenas, que contrapunham o reconhecimento dos direitos indígenas ao desenvolvimento econômico. Deve-se notar, entretanto, que os efeitos das condicionantes e do marco temporal não foram, imediatamente, sentidos no âmbito da demarcação da TI. B.Pegorari (2017:253) demonstrou que o debate jurídico havido no STF quanto à Raposa/Serra do Sol começou a se desdobrar, em um efeito dominó, sobre outras decisões judiciais, a partir do caso da TI Guyrároka, dos Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul, em 2014. Com efeito, nesta ação (mandado de segurança 29.087, julgado em 16.09.2014), que contestava portaria declaratória da FUNAI, o ministro Gilmar Mendes - que, por meio de um pedido de vistas, veio a assumir a relatoria – , sem esconder sua predileção pelas terras "altamente produtivas" do Mato Grosso do Sul, fez do voto do relator da TI Raposa/Serra do Sol uma tese genérica, extensiva ao reconhecimento das terras indígenas como um todo.

Frisamos, anteriormente, que, no quadro dos campos e serras de Roraima, a demarcação de um território contínuo veio a ocorrer após a fragmentação do território Wapishana e Makushi na base da cordilheira, como se fosse a prova da força do preceito constitucional, em tempos democráticos. O julgamento favorável à demarcação da TI Raposa/Serra do Sol pelo STF em 2008 criou, certamente, um efeito de cumprimento da Constituição e de justiça social, muito representativos da consolidação democrática brasileira. Além da pacificação da área, antes afamada pela violência endêmica, a efetivação dos procedimentos para o seu ordenamento fundiário, possibilitou, desde a retirada dos posseiros, o revigoramento da dinâmica espacial da população indígena, que se verifica na disseminação de aldeias, além da extensão das áreas cultivadas.

Porém, é politicamente relevante o fato de que, no âmbito da demarcação da TI Raposa/Serra do Sol, o poder judiciário toma a si a prerrogativa do poder executivo, estabelecendo, de forma controversa, critérios para o reconhecimento oficial das terras indígenas.

Muito se tem dito que a demarcação da Raposa/Serra do Sol é caso paradigmático. Sua evocação posterior em juízo – nos tribunais de piso até o STF - evidencia que o alvo último da interpretação restrita do artigo 231, pelo tribunal encarregado de defendê-lo, encontrava-se, além dos últimos territórios contínuos no norte-amazônico, nos territórios ameaçados que constituem os 2% das terras indígenas ao sul da Amazônia Legal, onde vivem mais de 40% da população indígena no Brasil. Não é fortuito, assim, que a aplicação do marco temporal tenha atingido, brutalmente, a população Guarani e Terena no MS, em casos julgados no ano de 2014. Não parece fortuito, também, que a data para tanto tenha sido 2014, pois a judicialização se tornou mais intensa, quando as garantias constitucionais começaram a se estiolar para todas as categorias sociais no país. Em vista disso, poder-se-ia dizer que a demarcação da TI Raposa/Serra do Sol, longe de constituir um caso paradigmático da redemocratização, terá sido caso excepcional, diante de um padrão de demarcação em "ilha" – impulsionado pelos interesses do agronegócio e da mineração.

É bem verdade, como argumentou M.Carneiro da Cunha, que a Constituição cidadã de 1988 contemplou o futuro dos povos indígenas. Não é menos verdadeiro, hoje, que a defesa dessa Constituição aviltada é a defesa dos direitos dos povos indígenas, do meio-ambiente e de todas os demais segmentos sociais, cujos direitos vêm sendo atacados, desde o golpe de Estado de 2016.

A subsequente ascensão da extrema-direita ao governo federal, eleita pelo voto - pelo voto majoritário do estado de Roraima, inclusive – constitui a baliza temporal do balanço, que aqui empreendemos, restringindo-o, em particular, ao curto período democrático que o país experimentou, de 1988 até 2016. Isto vale dizer que a extrema-direita agrava ainda mais o quadro, que vimos descrevendo, na medida em que anuncia retomar, e mesmo radicalizar, o projeto de colonização agro-mineradora da Amazônia, ao arrepio da Constituição de 1988. Tal projeto, que pressupõe o esbulho dos direitos territoriais e políticos dos povos indígenas, a destruição do meio-ambiente e da biodiversidade, é tanto mais anacrônico diante do colapso ambiental do planeta, que exige a abolição de práticas predatórias, como a pecuária e a mineração, a proteção dos ecossistemas, das espécies vegetais e das demais espécies animais, entre outras medidas. Mais uma vez,

será preciso dizer que a possibilidade de futuro depende, basicamente, da capacidade de resistência e organização dos movimentos sociais, em escala nacional e internacional.

Referências bibliográficas

Documentos consultados

Arquivo da Fundação Nacional do Índio, RJ.

Processo FUNAI/BSB/4299/75

Processo FUNAI/BSB/3233/77

Processo FUNAI/BSB/0550/77

Processo FUNAI/BSB/4342/79

Processo FUNAI/BSB/1932/81

Justiça Federal - Seção Judiciária de Roraima

Processo nº 92.0001711 - 8

Processo nº 92.0001637 - 5

Processo nº 92.0001634 - 0

Justiça Federal - 17ª vara da Seção Judiciária do Distrito Federal e Territórios

Processo nº 91.13363 - 9

SILVA, José Afonso 2016 *Parecer*. (http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs_artigos/jose-afonso-da-silva-parecer-maio-2016-1.pdf)

SupremoTribunal Federal

Pet. 3.388. voto Min. Rel. Carlos Ayres Brito. Julgado em 24.09.2009. (STF, Pet 3388/RR, pp.257-258 (http://stf.jus.br/portal/diarioJustica/listarDiarioJustica.asp?tipoPesquisaDJ=AP&classe=Pet&numero=3388)

Obras gerais

ANDRELLO, Geraldo. 1993 *Os Taurepang: memória e profetismo no século XX*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/IFCH, Universidade Estadual de Campinas.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio 2010 (org) *Roraima: homem, ambiente e ecologia*. Boa Vista: FEMACT.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio; MELO, Valdinar Ferreira (orgs) 1997 *Homem, ambiente e ecologia no Estado de Roraima*. Manaus, Instituo Nacional de Pesquisas da Amazônia.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987 *Os Direitos do Índio: Ensaios e Documentos*. São Paulo, Brasiliense.

____ 2014 “O STF e os índios”. *Folha de São Paulo*, 20 nov. 2014. (http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/196246-o-stf-e-os-indios.shtml)

____ 2013 Índios no Brasil - História, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, coleção Agenda brasileira.

FARAGE, Nadia 1997 As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana. Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo.

____ 2003 Rebellious Memories: The Wapishana in the Rupununi Uprising, Guyana, 1969. In: WHITEHEAD, N.L.. (ed.). *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln / London: University of Nebraska Press, p. 107-120.

FARAGE, Nadia; SANTILLI, Paulo. 1992 “Estado de Sítio: uma outra crônica”. In: Manuela Carneiro da Cunha. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras. p. 267-278.

FARAGE, Nadia; SANTILLI, Paulo. 2009 “TI Raposa/Serra do Sol: fundamentos históricos”. In: Julia Trujillo Miras; Majoí Fávero Gongora; Renato Martins; Rogério Duarte do Pateo. (Org.). *Makunaima grita: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 21-30.

FARAGE, N. & SANTILLI, P. 2018. *Indigenous History and Land Rights in the Rio Branco Valley*, Northern Brazil: an Assessment”. History of Anthropology Newsletter 42 (2018), n.p. https://histanthro.org/notes/history-and-land-rights-rio-branco-valley/

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco 1998 “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77.

PEGORARI, Bruno. 2017 “A tese do ‘marco temporal da ocupação’ como interpretação restritiva do direito à terra dos povos indígenas no Brasil: um olhar sob a perspectiva da Corte Interamericana de Direitos Humanos”. In: *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, (4:5) pp. 242-262.

SANTILLI, Paulo. 2001 *Pemongon Patá: Território Makushi, rotas de conflito*. São Paulo, Unesp.

____ 2002 “Trabalhos Escravos e Os Brancos Canibais”. In: Bruce Albert; Alcida Ramos. (Org.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Unesp/ Imprensa Oficial, p. 487-506.

____ 2016 “In the Company of Humans”. In: Anja Höing; Arieahn Matamonasa Bennett. (Org.). *Humans and Animals: Intersecting Lives and Worlds*. Oxford, Inter-Disciplinary Press. p. 85-92.

Territorialização e agência indígena na Amazônia ocidental brasileira

José Pimenta
(Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília)

Introdução

A incorporação dos povos indígenas ao Estado-nação pode ser pensada a partir da noção de "territorialização", ou seja, o processo de reorganização social decorrente da atribuição de um território fixo e delimitado a um grupo indígena pelo Estado (Oliveira 1999: 23). Políticas de territorialização dos povos indígenas marcaram a história do Brasil tanto no período colonial com, por exemplo, o agrupamento dos índios em missões, como no Brasil republicano com a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, da FUNAI. Como mostrou Oliveira (2002) a partir do caso dos Ticuna, o processo que leva à territorialização de um povo indígena é um fenômeno complexo que apresenta múltiplas facetas e não deve ser simplesmente reduzido a uma imposição exógena e hegemônica do Estado sobre esses coletivos.

A demarcação de uma terra indígena, direito constitucional fundamental desses povos, apresenta-se como um momento privilegiado pera o estudo do processo de territorialização na medida em que se caracteriza pela intervenção do indigenismo oficial na vida dessas populações. A intensidade e as consequências dessa intervenção dos agentes do Estado são extremamente variáveis, mas não devem ser consideradas somente como um fenômeno unilateral. Apesar de seus dispositivos de dominação e de seu poder de transformação da vida social nativa, o processo de territorialização deve considerar as estruturas sociais indígenas e a maneira pela qual esses povos interpretam e se reproporiam de instituições e discursos externos, atribuindo-lhes significados específicos.

Este trabalho analisa o processo de territorialização ocorrido entre os Ashaninka do rio Amônia a partir de meados da década de 1980 que resultou na criação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia em 1992. Procu-

ro mostrar o papel desempenhado pela FUNAI na reorganização social e territorial desse coletivo indígena que mudou seu padrão de assentamento e seus modos de representação política, mas também, e sobretudo, a agência indígena durante esse processo. Num contexto de conflitos interétnicos com madeireiros, os grupos familiares ashaninka, que viviam dispersos ao longo do rio, se organizaram para defender seu território e passaram a viver em uma comunidade, sob a liderança de um "chefe".[1] Aos poucos, na comunidade, novos líderes surgiram e passaram a representar os Ashaninka nas relações com os brancos, dando a esse coletivo uma notável visibilidade política no campo do indigenismo. Meu objetivo é mostrar que o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia não deve ser considerado como uma mera imposição do órgão indigenista oficial. Apresenta-se, na realidade, como o produto de articulações complexas entre estruturas nativas e uma história local muito peculiar. Embora imposto por circunstâncias exógenas, com influência importante do indigenismo oficial, o processo foi reapropriado e reinterpretado pelos índios em seus próprios termos, revelando a dinâmica e a criatividade da própria sociedade ashaninka. Ao se organizarem em comunidade, liderada por um "chefe", os Ashaninka garantiram a demarcação do seu território, mas também passaram a enfrentar novos desafios provenientes do mundo dos brancos.[2]

O "rio da madeira": conflitos interétnicos e luta pela terra no rio Amônia

Historiadores do Acre e antropólogos datam geralmente a presença dos Ashaninka na região do Alto Juruá, atualmente parte do território brasileiro, do final do século XIX e início do século XX. O primeiro documento a mencionar esse povo indígena nessa região de fronteira com o Peru é de autoria do padre francês Jean Baptiste Perrisier que, em viagem apostólica ao Alto Juruá em 1897 e 1898, referiu-se erroneamente aos Ashaninka como "os antigos Incas do Peru" (Perrissier 2009 [1898]: 56).

1 Justificarei adiante o uso de aspas para a palavra chefe.

2 Os Ashaninka fazem parte da família etnolinguistica dos Arawak subandinos. Em termos demográficos são um dos maiores povos indígenas da Amazônia com mais de cem mil membros. A grande maioria vive na região peruana conhecida como Selva Central, situada a leste da parte central da cordilheira andina. No Brasil, os Ashaninka habitam sete terras indígenas, todas situadas na região acreana do Alto Juruá. A população ashaninka no Brasil soma cerca de duas mil pessoas, sendo a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, com uns 800 indígenas, a mais populosa. O rio Amônia nasce no Peru e é um afluente de margem esquerda do rio Juruá. Este texto é uma síntese e atualização de ideias expostas em outros trabalhos (ver Pimenta 2006, 2008, 2015, 2017).

Os grupos familiares ashaninka hoje localizados no curso médio do rio Amônia, reunidos na comunidade Apiwtxa, provêm de diferentes lugares e vivenciaram processos migratórios dinâmicos e variados. Essa mobilidade resulta de diversos fatores que remetem tanto a causas exógenas quanto a aspectos de sua própria sociedade. Os Ashaninka apresentam diversas razões para explicar suas migrações e instalação paulatina na região do rio Amônia a partir do final do século XIX: agrupamentos familiares, escassez de recursos naturais, trocas e comércio, alianças políticas, disputas internas, mortes de parentes, busca por um "bom patrão" ou, simplesmente, o desejo de se afastar dos brancos ou de conhecer outros lugares. Assim, a sua presença no rio Amônia não deve ser vista apenas como consequência da ação dos brancos e da pressão colonial sobre seus territórios, como expõe geralmente a historiografia da região que os apresenta como "índios peruanos" trazidos para o Brasil por patrões caucheiros do país vizinho. Se os povos indígenas tiveram suas trajetórias modeladas por diferentes processos históricos, antes e depois da chegada dos brancos, também imprimiram suas marcas nesses processos e atuaram como atores de sua própria história. Sem negligenciar as forças socioeconômicas do período da borracha que transformaram profundamente a história e a demografia do Alto Juruá a partir do final do século XIX, é necessário reconhecer a agência indígena e evitar anacronismos, lembrando, por exemplo, que essa região só passou a integrar o território brasileiro no início do século XX. Como gostam de repetir suas lideranças, os Ashaninka do rio Amônia não vieram para o Brasil, foi o Brasil que chegou até eles.

No auge da economia da borracha, o contato desse povo indígena com os seringueiros no Alto Juruá foi muito particular. Embora tenham participado da exploração itinerante do caucho na Amazônia peruana, os Ashaninka, diferentemente da maioria dos outros povos indígenas da região, raramente se sedentarizaram nos seringais para trabalhar como mão de obra servil na extração de borracha no regime de aviamento, bem conhecido da literatura antropológica. Cobiçados pelos brancos por suas qualidades guerreiras e por serem hábeis comerciantes, atuaram, sobretudo, para garantir a segurança dos seringais e como parceiros de troca privilegiados dos seringueiros. Após participarem da dizimação dos "índios brabos" da região que ameaçavam a economia gomífera,[3] os Ashaninka se instalaram

3 Principalmente os Amahuaca, um povo pano presente hoje na Amazônia peruana e que também habitou o Alto Juruá brasileiro antes de ser paulatinamente expulso pelos Ashaninka nas primeiras décadas do século XX. Para os Ashaninka do Amônia, a palavra "amahuaca" é uma categoria genérica. Ela inclui os Amahuaca propriamente ditos, mas também outros povos que eles consideram "brabos" ou "selvagens", por exemplo, todos aqueles que praticam

estrategicamente no curso médio e alto do rio Amônia, em uma área com baixa densidade de seringueiras e, portanto, pouco cobiçada pelos colonos. Durante décadas, viveram em paz, suficientemente distantes dos brancos para não sofrerem as adversidades coloniais e relativamente próximos para com eles poder trocar periodicamente produtos florestais e carne de caça por bens manufaturados dos quais se tornaram progressivamente dependentes. Este comércio intermitente marcou as relações interétnicas dos Ashaninka do rio Amônia com os brancos regionais até a década de 1970, momento em que dezenas de famílias de seringueiros, em busca de melhores condições de vida e atraídos pelo potencial madeireiro da área, começaram a subir o rio e a ocupar o território indígena.

Nessa época, a madeira de lei era abundante na bacia do rio Amônia que recebeu dos moradores regionais o apelido de "rio da madeira". Perto da fronteira com o Peru, o território ashaninka, poupado pela frente de expansão extrativista da borracha, era rico em mogno e cedro, espécies que passaram a ser muito valorizadas no comércio amazônico. A partir de 1970, com a contínua crise da borracha e a falência dos seringais, os brancos regionais, privados de sua principal fonte de renda, se instalaram na área ocupada pelos indígenas para cortar madeira. Os Ashaninka participaram dessa atividade junto com os antigos seringueiros e posseiros da região. Inicialmente, a extração era realizada com métodos artesanais, em pequena escala e com baixo impacto ambiental. No entanto, a partir da década de 1980, a situação mudou radicalmente com a chegada de empresas madeireiras que invadiram o território ashaninka por três vezes, em 1981-82, 1985 e 1987.

A exploração intensiva da madeira em território ashaninka nos anos 1980, com uso de maquinário industrial (tratores de esteira, etc) e cortes em grande escala, teve consequências ecológicas e socioculturais desastrosas para os indígenas. Estima-se que mais de um quarto da atual terra indígena tenha sido afetada diretamente pelos danos causados pelas madeireiras que abriram cerca de 80 quilômetros de caminhos na floresta. Ao longo dessas estradas, milhares de árvores foram derrubadas. As toras eram juntadas nas margens dos igarapés e encaminhadas pelos rios Amônia e Juruá para serem processadas nas serrarias de Cruzeiro do Sul. A tábuas seguiam então para Manaus e Belém com destino à exportação.

Os Ashaninka destacam que não só milhares de toras, principalmente cedro e mogno, foram cortadas, como outras espécies de árvores e plantas nativas sofreram com as derrubadas e a abertura de estradas e ramais, em-

canibalismo ou que vivem "nus".

pobrecendo significativamente a diversidade ecológica da área. Além das madeiras, indispensáveis ao modo de vida nativo,[4] terem se tornado rapidamente escassas, o barulho causado pelos motosserras e veículos, com equipes trabalhando, às vezes, dia e noite, afugentou muitos animais da área. O óleo diesel derramado nos igarapés poluiu as águas causando a rarefação dos peixes. A chegada maciça dos brancos também ocasionou pescarias predatórias e caçadas comerciais com uso de cachorros, o que contribuiu para que muitos animais migrassem para regiões mais calmas. Os Ashaninka dizem que algumas espécies como o tracajá e o macaco-prego desapareceram da região durante o período de exploração madeira, impactando fortemente a dieta indígena. Referem-se a essa época como um período de penúria e fome, contrastando-o com a situação de fartura que existia na região quando viviam mais isolados dos brancos.

Se as consequências ecológicas afetaram diretamente a dieta e o modo de vida dos Ashaninka, o aumento da presença de brancos em seu território também levou a uma coexistência interétnica forçada, marcada por inúmeros conflitos e atitudes discriminatórias em relação às práticas culturais indígenas. Em meados dos anos 1980, no auge da exploração intensiva de madeira, os Ashaninka dizem que cerca de 400 brancos, de umas 70 famílias, ocupavam seu território; um número muito superior à população indígena da época que era de 256 pessoas, divididas em 49 famílias, de acordo com um levantamento de um funcionário da FUNAI que realizou uma missão ao rio Amônia à época (Espírito Santo 1985). Diante da presença maciça e desordenada dos brancos, a grande maioria empregados das madeireiras, os Ashaninka evitavam praticar seus rituais, falar sua língua e alguns até deixaram de usar sua *kitharentsi*, vestimenta tradicional também conhecida como *kushma*.[5]

Os Ashaninka do Amônia relembram desse período de exploração intensiva de madeira e de relações forçadas com os brancos como uma épo-

4 Os Ashaninka usam não apenas as madeiras, mas também coletam vários tipos de sementes e cascas de árvores que são utilizadas para fazer, por exemplo, corantes. Assim, o mogno é matéria-prima importante para as construções, mas sua casca também é usada no tingimento dos tecidos. O cedro é usado na construção das casas, canoas e instrumentos musicais (tambores).

5 A *kitharentsi* é um importante símbolo identitário do povo Ashaninka. Durante a exploração madeireira, o ritual do *piyarentsi*, no qual os Ashaninka consomem a bebida fermentada de mandioca, conhecida regionalmente como caiçuma (ou *masato* no Peru), era frequentemente invadido pelos posseiros que também são acusados de embriagar os indígenas com cachaça e abusar sexualmente das mulheres ashaninka. Nesse ritual, a música e as danças nativas eram desprezadas pelos brancos que levavam seus gravadores e impunham suas preferências musicais. As cerimônias espirituais do *kamarãpi* (ayahuasca), embora despertassem um interesse menor dos brancos, eram perturbadas e alvo de ironia.

ca de profunda crise ambiental, social e cultural, marcada por conflitos, sofrimentos, doenças e mortes. Durante esse período, as tensões interétnicas atingiram seu ápice. A extração de madeira foi marcada por vários acidentes que causaram sequelas graves e até mortes. O contato intensivo com os brancos também levou à proliferação de epidemias: gripe, pneumonia, hepatite, cólera, etc. Embora não existem estimativas quantitativas dos impactos da exploração madeireira sobre a demografia indígena, os Ashaninka afirmam que as doenças dizimaram famílias inteiras, afetando, principalmente, crianças e idosos, causando, também, a saída de alguns indígenas para o Peru.[6]

Foi nessa situação histórica dolorosa, caracterizada pela exploração intensiva de madeira em seu território e uma "colonização da consciência" indígena, para retomar uma expressão de Jean e John Comaroff (1991), que os Ashaninka do rio Amônia começaram a se mobilizar politicamente para terem os seus direitos, principalmente o direito à terra, reconhecidos. A luta pelo território permitiu aos Ashaninka libertarem-se pouco a pouco da dependência econômica dos patrões, expulsar os brancos, reconquistar sua liberdade e um novo orgulho. Com 87.205 hectares, a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia foi demarcada em junho de 1992 e homologada em novembro do mesmo ano.

Como mostrarei adiante, a luta pela terra contou com a participação ativa de vários atores do indigenismo, particularmente da FUNAI. No entanto, o apoio desses atores externos não deve minimizar as ações dos próprios indígenas do Amônia em defesa de seu território. Como lembrou corretamente Veber (1998) ao analisar as reivindicações dos Ashaninka no Gran Pajonal, na Amazônia peruana, os povos indígenas não devem ser considerados vítimas passivas da colonização ocidental. No sistema do aviamento, caracterizado por relações extremamente assimétricas, vários autores mostraram que os Ashaninka, tanto no Brasil quanto no Peru, interpretaram, por exemplo, suas relações econômicas com os patrões brancos como variações criativas. do *ayompari*, o sistema indígena de trocas (ver Bodley 1973, Killick 2008 e Pimenta 2009). Assim, os Ashaninka do rio Amônia afirmam que não ficaram esperando a boa vontade de seus aliados indigenistas para se mobilizarem contra a exploração predatória de

6 Em 1996, a Associação Ashaninka do Rio Amônia (APIWTXA) entrou na justiça federal contra as madeireiras para exigir reparação pelos dados ambientais e socioculturais causados pelas invasões. Os índios tiveram vitórias em todas as instâncias judiciais, e o processo se alastrou durante anos no Supremo Tribunal Federal (STF). Em abril de 2020, foi assinado um acordo de conciliação com o principal réu que garantiu uma indenização milionária aos Ashaninka.

madeira. Antes mesmo de contarem com o apoio da FUNAI e de outros aliados, começaram a se organizar para pôr fim à exploração madeireira e pensaram em expulsar à força os invasores de seu território. Informados de seus direitos pelos indigenistas e aconselhados pelos seus líderes, optaram finalmente por uma resolução pacífica do conflito no âmbito legal.

Ao longo da década de 1980 e no início dos anos 1990, os Ashaninka do rio Amônia desempenharam um papel ativo na defesa de seus direitos territoriais, realizando uma pressão constante sobre a instituição indigenista oficial para pôr fim ao imobilismo administrativo que paralisava o processo de demarcação de seu território. Assim, é importante ressaltar que a demarcação da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia foi, antes de tudo, o resultado da mobilização política desse povo indígena e de sua capacidade para construir alianças com diversos atores. Não se trata de uma atitude benevolente da FUNAI, mesmo se, como veremos a seguir, o indigenismo oficial desempenhou um papel importante nas transformações sociais e políticas vividas pelos Ashaninka do rio Amônia nesse período.

Organização social e política entre os Ashaninka

Num intervalo de cerca de dez anos, entre meados da década de 1980 e meados dos anos 1990, um período caracterizado pelo acirramento dos conflitos interétnicos, pelas reivindicações indígenas e pela demarcação de seu território, os Ashaninka mudaram profundamente seu modo de organização social e de representação política. Criaram uma comunidade e instituíram uma chefia, uma forma de arranjo social até então desconhecida entre eles. A fixação e concentração da população indígena em uma única comunidade, por um lado, e a criação de uma chefia, por outro, são duas dimensões intimamente relacionadas que caracterizam o processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amónia. Antes de apresentar e discutir essas mudanças, é necessário tecer algumas considerações sobre a organização social e as formas de representação política dessa sociedade amazônica.

A estrutura social é uma das características mais fascinantes da sociedade ashaninka (Varese 2002: 15). Muitas vezes considerada fragmentada ou atomizada, a organização social ashaninka é altamente flexível, possibilitando a separação ou a junção de diferentes grupos em casos de ameaças externas (ver, por exemplo, Hvalkof e Veber 2005: 226; Killick 2007). A família nuclear, constituída por um casal e seus filhos, é a unidade social básica. Diferentes famílias nucleares podem viver isoladas ou se reunir em torno de um ancião para formar o que Bodley (1970: 79) chamou de "grupo doméstico" (*household group*), isto é, pequenos aglomerados de casas

que reúnem famílias nucleares unidas por laços de parentesco, geralmente em torno de um sogro. Os grupos domésticos se caracterizam por uma forte solidariedade política e pela cooperação econômica. Foram considerados as maiores unidades políticas estáveis na sociedade ashaninka (Weiss 1969: 40). Sob a influência de um líder carismático, vários grupos domésticos podem se juntar e formar um assentamento maior que os Ashaninka chamam de *nampitsi*. Segundo Hvalkof e Veber (2005: 160), esse termo refere-se, principalmente, a um espaço social onde vivem várias famílias. O *nampitsi* varia em forma e tamanho. Os grupos domésticos que o compõem podem viver dispersos ao longo das margens dos rios ou agrupados numa aldeia ou comunidade, forma mais comum hoje em dia tanto no Brasil quanto Peru. Um *nampitsi* pode crescer, entrar em declínio ou dividir-se em função de vários fatores: prestígio de um líder, conflitos interfamiliares, casamentos, mortes etc. Circunstâncias específicas também podem levar vários *nampitsi* a se juntar em caso de ameaças externas.

A flexibilidade dessa forma de organização social possibilita assim aos Ashaninka, ao mesmo tempo, preservar valores que eles consideram fundamentais, como liberdade, autonomia e igualitarismo, e, quando necessário, isto é, quando ameaçados por forças externas, acionar um sentimento de solidariedade étnica para defender sua reprodução enquanto grupo (Killick 2007). Embora a presença de chefes ou grandes líderes não seja rara, os Ashaninka procuram evitar o aparecimento de uma estrutura hierárquica e de um poder coercitivo. Das lutas contra os missionários franciscanos no período colonial até os movimentos de resistência contra o Sendero Luminoso no final dos anos 80 e início dos anos 90 no Peru, a história ashaninka está repleta de eventos marcados por alianças políticas temporárias para defender seu território e modo de vida quando as ameaças externas eram mais intensas e por longos períodos de dispersão em momentos de menor pressão.

Por essa razão, os antropólogos chamam frequentemente a atenção para o caráter circunstancial da liderança na sociedade Ashaninka. Quando existe, o líder é geralmente chamado de *pinkatsari* na língua nativa. Em alguns casos, pode ser designado como *curaca*, um termo quíchua amplamente usado na Amazônia peruana.[7] Os termos *pinkatsari* e *curaca* aparecem às vezes como sinônimos na literatura etnográfica (ver, por exemplo, Weiss 1969: 48; Elick 1970:188; Bodley 1970:79–80; Brown e Fernández 1991:12; Mendes 1991:25). Embora essa equivalência possa fazer sentido, ela também é apressada e problemática na medida em que esses termos têm

7 No Brasil, nos relatórios da FUNAI e na literatura etnográfica, a palavra *curaca* é geralmente grafada com "k": *kuraka*. Para padronizar, ao longo deste texto, usarei a grafia *curaca*.

significados distintos e dinâmicos, podendo variar conforme o contexto etnográfico, como já observaram Zolezzi (1994: 225) e Hvalkof e Veber (2005: 170), Veber (2017) e Pimenta (2017).

Na literatura etnográfica, encontramos várias definições para o termo *pinkatsari*. Weiss (1969: 48), por exemplo, traduziu-o como "aquele que é temido", ao passo que Zolezzi (1994: 224-227) preferiu "aquele que é respeitado", esta última expressão sendo mais próxima do que encontrei entre os Ashaninka do rio Amônia. Em um artigo sobre as transformações ocorridas nas formas de liderança indígena na Amazônia peruana, Chaumeil (1990: 106-107) traçou a história do conceito *curaca*, mostrando que o sistema político do *curacazgo* teve sua origem com os missionários nos tempos coloniais. Nas missões, o *curaca* era um chefe indígena nomeado pelos catequizadores espanhóis, mais em razão de sua receptividade aos anseios dos colonizadores do que por qualquer legitimidade política "tradicional". Atuava como intermediário entre os índios e a administração local e seu grau de conhecimento da língua espanhola era determinante para a sua nomeação. Sob administração colonial, os *curacas* adquiriram um poder sem precedentes. Chaumeil lembra, ainda, que após a crise nas missões a partir de meados do século XVIII, os colonos se apropriaram do sistema do *curacazgo*. Assim, no auge da economia da borracha, no final do século XIX e início do século XX, o *curaca* intermediava as relações entre os patrões e os trabalhadores indígenas. Depois desse período, alguns *curacas* resistiram à tentação de impor um poder coercitivo e acabaram aceitos como líderes de seus respectivos grupos (1990: 106-107).

Ao contrário dos Ashaninka da Selva Central que atualmente rejeitam tal termo para se referir aos seus líderes, devido à sua associação com os patrões da borracha (Veber 2017: 93), os Ashaninka do rio Amônia parecem ter dele uma visão menos negativa. A palavra *curaca* foi incorporada ao seu vocabulário das relações interétnicas, embora não seja sinônima de *pinkatsari*. De fato, meus interlocutores traduzem regularmente *curaca* por chefe, mas se mostram mais relutantes com a palavra *pinkatsari*. Embora possam usar ambos os termos de forma intercambiável, quando perguntados sobre a diferença entre eles, muitos afirmam que um *pinkatsari* não é necessariamente um *curaca* ou chefe. Para os Ashaninka do rio Amônia, *pinkatsari* e *curaca* diferem quanto à origem e ao tipo de poder que exercem. Afirmam que um *curaca* pode ter ou não poder coercitivo. Em alguns casos, ele pode até nem ser ashaninka, pois a origem de seu status é sempre externa. Por sua vez, um *pinkatsari* é sempre um ashaninka e, em geral, não exerce poder coercitivo.

Dentro de um *nampitsi*, algumas pessoas podem se diferenciar e adquirir grande prestígio devido às suas qualidades pessoais. Sabedoria, conhecimento da história do grupo, familiaridade com a floresta, habilidades de caçador, coragem, proficiência em oratória e, cada vez mais, a capacidade de adquirir produtos manufaturados graças às relações com os brancos são algumas qualidades que aumentam o prestígio de uma pessoa e atraem seguidores. Por ser respeitado por todos, um *pinkatsari* exerce um papel importante na intermediação dos pequenos conflitos do *nampitsi*: brigas entre vizinhos, adultério, roubos, etc. Em disputas mais sérias, como no caso de uma ameaça externa, o *pinkatsari* também pode se tornar um líder mais poderoso, representando os interesses do grupo. No entanto, os Ashaninka do rio Amônia enfatizam que um *pinkatsari* "não pode obrigar", o que nos lembra a clássica figura do "chefe sem poder" de Clastres (1974).

De fato, na língua ashaninka parece não existir uma palavra para "chefe", se definimos esse termo com um indivíduo com capacidade de exercer poder coercitivo sobre um coletivo; o termo *curaca*, de origem quíchua, parece ser o único com essa conotação. Devido à sua posição de destaque na sociedade nativa, os *pinkatsari* foram facilmente identificados como chefes pelos brancos. No rio Amônia, as pessoas se tratam pelos termos de parentesco, mas os termos *pinkatsari* e *curaca* podem ser intercambiáveis em conversas do cotidiano e nos relatos históricos. Essa equivalência é, sobretudo, usada no contexto interétnico e é bastante compreensível, porque, como veremos, nem sempre é fácil distinguir um do outro.

Como mencionado acima, os Ashaninka se esforçam para evitar o surgimento de relações hierárquicas entre eles, mas às vezes aceitam se submeter à autoridade de líderes poderosos, se as circunstâncias exigirem (Killick 2007). Em certas conjunturas históricas, um *pinkatsari* também pode se tornar um *curaca*. Meus interlocutores certamente acrescentariam que apenas um *pinkatsari* poderia ser um "bom *curaca*". Não devemos esquecer, no entanto, o caráter circunstancial da chefia na sociedade ashaninka. O surgimento de um chefe parece estar relacionado a conjunturas históricas específicas. Assim, os Ashaninka podem, em alguns contextos, ser dirigidos por grandes líderes e, em outras circunstâncias, aparecer como uma sociedade sem chefe, similar aos Achuar e outros povos amazônicos, particularmente na região subandina (Descola 1988: 822). Por fim, vale ressaltar ainda que *pinkatsari* é um conceito extremamente dinâmico, remetendo a significados diferentes em função dos contextos históricos e etnográficos.[8]

8 Hvalkof e Veber (2005: 172-173) relatam, por exemplo, que esse termo foi adotado no Peru para se referir aos líderes das associações indígenas.

Assim, de agora em diante, farei uma distinção entre o líder ashaninka, representado na figura do *pinkatsari*, e um modelo de chefia mais formal e centralizado, influenciado e instituído por atores externos, que se manifesta no termo *curaca*. É importante salientar, no entanto, que este último tipo de líder institucionalizado por agentes exteriores não implica necessariamente o exercício de um poder coercitivo. Como veremos adiante, no caso dos Ashaninka do rio Amônia, o surgimento e a consolidação de um *curaca* ou "chefe" está intimamente relacionado a circunstâncias históricas e inspirado por atores externos. No entanto, entre eles, o *curaca* não possui poder coercitivo e também pode ser considerado um *pinkatsari*. Ou seja, entre os Ashaninka do rio Amônia, o sentido de *curaca* é menos o de um chefe, sendo similar ao que os antropólogos anglófonos chamam de *headman* (Kracke 1978: 236). Diferentemente do *chief*, o *headman* não exerce seu poder pela coerção, mas pelo convencimento. Na falta de uma tradução adequada para *headman* em português, quando me referir à situação de chefia no rio Amônia, onde não há poder coercitivo, usarei a palavra *curaca* ou "chefe" (entre aspas).

A criação da comunidade e sua "indigenização"

O processo de territorialização dos Ashaninka do Amônia iniciou-se no contexto da luta contra a exploração madeireira e pela demarcação da terra indígena. Caracterizou-se por importantes transformações na organização social e política dos indígenas, que mudaram seu padrão de assentamento para se concentrar em uma comunidade sob a liderança de um "chefe", figura até então inexistente. Como já foi apontado anteriormente, a concentração da população em uma única comunidade e a emergência de uma chefia são dois fenômenos estreitamente relacionados. Ambos foram motivados pelo órgão indigenista oficial que, pressionado pelos indígenas e diante da intensificação dos conflitos interétnicos, começou realmente a atuar na área a partir de meados dos anos 1980.

Nos relatos ashaninka, a ideia de unir as famílias numa comunidade em torno de um "chefe" foi apresentada como uma demanda explícita dos indigenistas da FUNAI.[9] Reconhecer a influência do órgão indigenista não

9 Ao longo da década de 1980 e no início dos anos 1990, os Ashaninka tiveram contatos com vários representantes do órgão indigenista. Ao se referir ao apoio recebido pela FUNAI, a maioria dos índios do Amônia evoca, principalmente, a atuação de dois homens: o antropólogo Terri Valle de Aquino e o indigenista Antônio Batista de Macêdo. Conhecidos por seu engajamento incondicional na defesa dos direitos dos povos indígenas do Acre, ambos também foram fundadores da Comissão Pro-Índio do Acre (CPI-Acre), mas tiveram uma relação

significa, no entanto, que os Ashaninka tenham sido passivos ao longo de todo esse processo. Pretendo demostrar que a criação da comunidade e a emergência de uma chefia não são meras imposições externas e revelam, também, a capacidade de tomar decisões e a inventividade indígena. Apesar de intrinsecamente relacionados e concomitantes, esses dois fenômenos serão aqui tratados separadamente buscando uma maior clareza na exposição. Começarei pela criação da comunidade.

Até o início da década de 1980, os Ashaninka do rio Amônia viviam dispersos ao longo do rio, num território que foi posteriormente demarcado como Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. A maioria da população nativa estava ligada a três assentamentos (*nampitsi*), liderados por três homens influentes: Samuel Piyãko, Kishare e Thaumaturgo. Pressionada pelos índios, a FUNAI começou realmente a atuar nessa região em 1985. Samuel morreu no ano seguinte e seu filho, Antônio Piyãko, passou a liderar os membros deste grupo familiar. Aos poucos, também atraiu em torno de si outras famílias e seu *nampitsi* transformou-se lentamente em comunidade. Na próxima sessão, veremos as razões dessa atração e como Antônio Piyãko se consolidou como "chefe" dos Ashaninka do rio Amônia. Por enquanto, cabe notar que a comunidade é uma ideia externa. Assim como a chefia, a ideia de "comunidade" é oriunda do mundo dos brancos. Os grupos familiares que compõem um *nampitsi* mantém geralmente um padrão de assentamento disperso. A socialização acontece, sobretudo, por meio do ritual do *piyarentsi*, mas cada grupo familiar ocupa seu trecho de rio e goza de total autonomia em suas atividades cotidianas. Viver "todos juntos", como dizem, numa aldeia ou comunidade, era incialmente visto pelos indígenas como uma concessão à ideia de liberdade e autonomia, um sacrifício que muitas famílias julgavam inaceitável. Assim, em suas falas, os Ashaninka afirmam que a criação de uma comunidade é a concretização de uma demanda explícita dos indigenistas da FUNAI, que pediram para eles se agruparem em uma "comunidade organizada", sob a autoridade de um chefe, para lutar contra a exploração madeireira e garantir a demarcação da terra indígena. Criar uma "comunidade organizada" era, portanto, uma etapa necessária para viabilizar a demarcação da terra indígena.

Assim, no final da década de 1980, uma pequena aldeia formou-se na boca do igarapé Amoninha, um afluente do rio Amônia, nas proximidades da fronteira com o Peru. Naquele momento, apesar de o padrão espacial de

conturbada com a FUNAI, sendo demitidos e reintegrados no órgão indigenista durante o período aqui analisado. Mesmo fora da FUNAI, eles nunca deixaram de atuar na defesa dos Ashaninka e dos povos indígenas do Acre de modo mais geral.

assentamento ainda revelar uma relativa distância entre as casas, o agrupamento da maioria das famílias ashaninka em torno de Antônio Piyãko já era visível. A comunidade recebeu o nome "*apiwtxa*", termo que pode ser traduzido em português por "todos juntos" ou "todos unidos".[10] Em meados da década de 1990, os Ashaninka decidiram transferir sua comunidade para um novo local, rio abaixo. Essa mudança foi uma estratégia política dos indígenas e nada deveu à intervenção do órgão indigenista. O rio Amônia é a única via navegável de acesso à terra indígena. Após a demarcação do território, em 1992, os Ashaninka continuaram lutando para garantir a inviolabilidade da área que continuava sendo periodicamente invadida por brancos em busca de madeira ou carne de caça. Entre 1994 e 1996, orientados por Antônio Piyãko, as famílias indígenas desceram o rio Amônia para reconstruir suas casas e fundar a nova comunidade na entrada da terra indígena e prevenir essas invasões. A mudança foi gradativa e envolveu mais de 250 pessoas.

O papel do indigenismo oficial na reconfiguração da organização social dos povos indígenas não é nenhuma novidade. A inclinação para reunir povos nativos em grandes aldeias governadas por chefes, tão comum nos tempos coloniais, ainda continua no presente. A intervenção da FUNAI no rio Amônia é mais um exemplo da continuidade desse processo histórico. A literatura etnográfica contemporânea sobre a Amazônia está repleta de casos de sedentarização, de agrupamento de povos indígenas em comunidades e de designação de líderes nativos por agentes do Estado ou por um indigenismo privado. Oficiais ou não, são práticas indigenistas comuns. As etnografias de Oliveira (1988) entre os Tikuna ou de Baines (1991) entre os Waimiri-Atroari são apenas dois exemplos que mostram como a intervenção do órgão indigenista oficial levou a profundas mudanças no modo de vida desses dois povos indígenas e em suas formas de representação política. No Alto Juruá brasileiro, sabe-se que a FUNAI também exerceu uma influência fundamental na reorganização social e espacial dos Ashaninka do rio Envira. Como mostrou Ioris (1996), ao iniciar o processo de demarcação dessa terra indígena, o órgão indigenista incentivou a concentração populacional em aldeias e instituiu um chefe em um povo que não dispunha de representação política centralizada. Essas práticas também não constituem uma exclusividade brasileira. No Peru, onde vivem a maioria dos Ashaninka, a Lei de Comunidades Nativas, implementada em 1974, durante o governo Velasco, estabeleceu uma importante mudança no sistema

10 A palavra é composta pelo prefixo "*a*" ("nós") e "*piwtxa*" ("juntos", "unidos"). Em 1993, os Ashaninka do rio Amônia também criaram uma associação que recebeu o mesmo nome.

indigenista do país. Pela primeira vez em sua história, o Estado peruano reconheceu a existência legal de "comunidades indígenas" na Amazônia e garantiu seus direitos territoriais (Chaumeil 1990: 98; Morin 1992: 76; Veber 1998: 394). No entanto, esse novo estatuto jurídico-administrativo também estabeleceu novos modelos para a organização social e política dos indígenas. Para que o Estado reconheça seus direitos, os povos indígenas tiveram que formar comunidades cada uma com chefe, um secretário e um tesoureiro eleitos pelos seus membros. Estranha às sociedades indígenas amazônicas, essa nova forma de organização imposta pelo Estado acabou reformulando as estruturas sociais nativas de maneiras muito diversas. Essas mudanças, no entanto, não foram simplesmente impostas aos índios, nem atenderam apenas às necessidades externas. Em sua análise do ativismo indígena na região Gran Pajonal da Amazônia peruana, Veber mostrou que, embora representem uma forma de organização social alógena, a criação da figura jurídica "comunidade nativa" não afetou em profundidade as estruturas sociais e políticas indígenas na medida em que antigos chefes passaram a assumir o papel de "chefe da comunidade", enquanto aliados ocuparam cargos como os de tesoureiro e secretário (Veber 1998: 401). De modo semelhante, as mudanças sociais e políticas que ocorreram entre os Ashaninka do rio Amônia durante o processo de territorialização não foram simplesmente imposições externas. Testemunham, sobretudo, a agência e criatividade indígenas.

Primeiro, os Ashaninka do Amônia afirmam que não esperaram pela boa vontade dos indigenistas para lutar contra as consequências desastrosas da extração predatória de madeira em seus territórios. Assim, dizem que antes da chegada da FUNAI na área, eles já estavam se organizando com seus próprios meios para combater o poder dos patrões. Os Ashaninka asseguram que, em meados da década de 1980, as tensões interétnicas eram tão insuportáveis que eles iniciaram um movimento para juntar algumas famílias. A ideia era expulsar os madeireiros à força. Temendo a iminência de um conflito armado, a FUNAI entrou em cena somente após muita pressão dos indígenas, apoiados também por ONGs, principalmente pela Comissão Pro-Índio do Acre (CPI-Acre). Instruídos sobre seus direitos pelos indigenistas, os Ashaninka dizem ter optado por uma resolução pacífica e legal do conflito territorial. No entanto, durante esse período, sempre ficaram vigilantes e nunca abandonaram completamente a ideia de uma solução armada em caso de fracasso das negociações com a FUNAI.

Em razão de uma situação histórica peculiar que ameaçava a reprodução de sua sociedade, os Ashaninka do rio Amônia tiveram que mudar

seu padrão de assentamento e criaram uma comunidade com o incentivo e apoio da FUNAI. A reorganização espacial, porém, não ocorreu de modo arbitrário e não rompeu totalmente com o modelo anterior de organização social. Com a criação da comunidade Apiwtxa, a grande maioria dos Ashaninka deixou de viver de forma dispersa ao longo do rio, organizados em famílias nucleares ou pequenos grupos domésticos, para se juntar em torno de um "chefe" e viver em comunidade. No entanto, a comunidade não se construiu aleatoriamente. Não se trata de um modelo inteiramente novo. Na realidade, ela é uma reformulação do *nampitsi*, o território político ashaninka, numa nova situação histórica que os Ashaninka chamam, às vezes, de "tempo dos direitos" (Pimenta 2015).

Assim, no ano 2000, quando realizei o trabalho de campo para minha pesquisa de doutorado, uma análise cuidadosa da distribuição espacial das diferentes famílias indígenas no espaço físico da aldeia Apiwtxa revelou que, no seio da comunidade, os Ashaninka permaneciam organizados em pequenos grupos familiares. A concentração populacional apresentava-se, sobretudo, como uma reunião de diferentes grupos familiares justapostos. Embora mais concentrados, eles evitavam misturar-se.

Vinte anos depois dessa minha primeira ida a campo, a população Ashaninka do rio Amônia quase que dobrou, passando de 450 habitantes no ano 2000 a mais de 800 atualmente. Cerca de 90% da população vive na aldeia Apiwtxa e nos seus arredores imediatos. O forte crescimento populacional aumentou consideravelmente a pressão sobre os recursos naturais nas proximidades da comunidade, levando os indígenas a repensaram mais uma vez sua forma de ocupar o território. Embora a separação por grupos familiares ainda seja visível, existe atualmente uma tendência em privilegiar novamente uma ocupação mais dispersa. A regra de residência uxorilocal continua funcionando, mas são comuns casos de neolocalidade, o que faz com que um mesmo grupo familiar ocupe áreas separadas, dificultando o estabelecimento de uma relação clara entre um grupo familiar e uma determinada área. A criação de uma ou duas aldeias menores, mais afastadas da Apiwtxa, também é um tema que vem sendo discutido periodicamente para aliviar a pressão demográfica.

A escolha do nome *apiwtxa* ("todos juntos") para nomear comunidade não se deve ao acaso. Embora imposta pela situação histórica, a vida na aldeia passou a ser valorizada pelos seus moradores que se orgulham de ter construído sua comunidade. O nome expressa uma nova solidariedade que passou a unir as famílias ashaninka do rio Amônia. Essa solidariedade está

inscrita não só no próprio nome, mas também na história de criação da nova Apiwtxa; uma história conhecida de todos.

Os índios contam que, em meados da década de 1990, a transferência da aldeia, da boca do igarapé Amoninha para sua localização atual na entrada da terra indígena, foi um processo longo e custoso. A mudança demorou cerca de dois anos, entre 1994 e 1996. No início de 1997, recém-instalados no novo local, os Ashaninka enfrentaram o desafio de reconstruir sua cooperativa.[11] Parada, sem mercadorias e sem recursos, ela começou novamente a funcionar graças ao esforço solidário das famílias ashaninka. Para tanto, cada família ofereceu uma ou duas galinhas, que foram vendidas na cidade de Marechal Thaumaturgo. Com o dinheiro arrecadado, compraram sal para abastecer a cooperativa. Posteriormente, o sal era trocado por peças de artesanato indígena, permitindo à cooperativa reiniciar suas atividades.[12]

A solidariedade interfamiliar dos Ashaninka, hoje materializada na vida em comunidade e expressa no nome *apiwtxa*, também é visível na política interétnica. Os índios do rio Amônia apropriaram-se de tal modo da ideia de comunidade que passaram a utilizá-la com frequência para ressaltar seu protagonismo político e suas diferenças em relação aos outros povos indígenas da região, ashaninka ou não. Para eles, a sua comunidade simboliza a união de todos, a superação dos egoísmos individuais ou familiares em benefício do interesse coletivo. Enfatizam, assim, sua condição de "índios organizados" e sua posição de destaque no contexto indigenista regional. Embora saibam que outros povos indígenas do Acre, como os Kaxinawá (Huni Kuin) ou os Yawanawá, também moram em comunidades, muitos dos meus interlocutores do Amônia consideram que esses povos são desorganizados, convivem com rivalidades e conflitos internos desnecessários, criando divisões entre eles que dificultam a defesa dos interesses coletivos. A mesma avaliação é feita em relação a outras comunidades ashaninkas do Brasil e do Peru.

A exaltação da vida em comunidade e a primazia dada à coletividade em detrimento dos interesses pessoais ou familiares são, obviamente, frequentes nas falas dos atuais líderes dos Ashaninka do rio Amônia, que afir-

11 Falarei adiante da cooperativa que está intimamente ligada à afirmação da chefia.

12 Este episódio da venda de galinhas por sal tem um simbolismo histórico e cultural muito forte para os Ashaninka. Na região da Selva Central, o sal era o principal produto nas redes de comércio amazônico no período pré-colombiano até os primeiros séculos da colonização. Controladores das minas salinas do Cerro de la Sal, os Arawak subandinos, principalmente os Ashaninka, desempenhavam um papel fundamental nesse comércio (ver, por exemplo, Renard-Casevitz 1993).

mam recorrentemente "trabalhar em defesa de seu povo". No entanto, não se trata apenas de uma retórica discursiva de uma elite nativa influenciada por diferentes atores do indigenismo (FUNAI, antropólogos, ONGs, ambientalistas, movimento indígena, etc.). Não é somente um discurso político "para fora" destinado aos brancos, um discurso em que os conflitos internos seriam conscientemente encobertos em prol de uma harmonia artificial, estrategicamente construída no campo interétnico. Essa visão valorativa da comunidade está presente nas falas da grande maioria dos indígenas. Em seus depoimentos, os Ashaninka do Amônia garantem que reconstruíram sua dignidade e reconquistaram o respeito dos brancos regionais justamente por estarem unidos numa comunidade e "falarem uma só voz". De modo geral, todos os moradores da aldeia Apiwtxa valorizam a vida em comunidade e salientam os benefícios de "morarem juntos".

Amplamente difundida, socialmente compartilhada, progressivamente interiorizada, raramente questionada, a retórica do "todos unidos" (*apiwtxa*) e seus derivados, tais como "o orgulho da comunidade", "o elogio à força do coletivo", "a idealização da solidariedade interfamiliar" acabam configurando um mote ideológico tão naturalizado que se assemelha ao que Comaroff e Comaroff (1991:23-25), retomando a ideia de Gramsci, chamaram de "hegemonia". Esta narrativa mestra, ou hegemônica, está em processo contínuo de construção. A comunidade tornou-se um novo *nampitsi*. Sua idealização expressa-se, por exemplo, no ritual do *piyarentsi*. Assim, fazer *piyarentsi* é celebrar a amizade, a união dos Ashaninka do rio Amônia, uma forma de homenagear e fortalecer uma história comum. A criação da comunidade também originou novos rituais que são produtos e produtores de novas formas de solidariedade comunitária: assembleias ou reuniões coletivas, mutirões periódicos, partidas de futebol etc.

Embora a idealização da comunidade seja uma retórica praticamente unânime entre os Ashaninka de Apiwtxa que enaltecem as vantagens do "viver juntos", veremos, na conclusão deste trabalho, que nas entrelinhas dos discursos, desvelam-se outras dimensões, menos elogiosas e mais problemáticas, da vida comunitária.

O sucesso de um "chefe"

Outra característica do processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia foi o surgimento de uma chefia indígena. Como no caso da criação da comunidade, a FUNAI também teve uma contribuição importante na instituição de uma representação política permanente entre os índios do Amônia. Como já foi dito, até meados da década de 1980, a maior par-

te dos Ashaninka vivia dispersa ao longo do rio. Eles se organizavam em três *nampitsi*, cada um deles liderado por um *pinkatsari*. Samuel Piyãko (e depois Antônio), Kishare e Thaumaturgo eram os representantes dos três principais grupos familiares que viviam na região e também exerciam influência sobre outras famílias. Em 1985, em plena luta pela terra, o indigenista Marco Antônio do Espírito Santo, após uma viagem ao rio Amônia a serviço da FUNAI, escreveu em seu relatório que Samuel Piyãko, apesar de seus atributos de *pinkatsari* e de ser considerado *curaca* pelos brancos regionais e até por alguns indígenas, não se definia como chefe. Segundo o indigenista, Samuel afirmava que não podia reunir em torno de si homens para trabalhar em razão do difícil abastecimento de bens industrializados em quantidades necessárias para manter seus seguidores, o que dificultava o estabelecimento de um *curaca* entre os Ashaninka do rio Amônia (Espírito Santo 1985: 12– 15). Mesmo não se reconhecendo como "chefe", Samuel é hoje considerado pelos Ashaninka do rio Amônia como o primeiro a exercer essa função, criada e legitimada pelo órgão indigenista. Após seu falecimento, em 1986, seu filho Antônio, também designado pela FUNAI, assumiu explicitamente o cargo de *curaca*. Os Ashaninka são unânimes em afirmar que não tinham "chefe" ou *curaca* antes da chegada da FUNAI. Disseram que Samuel foi escolhido pelos representantes do órgão indigenista como "chefe" para "organizar o povo". Até então inexistente no rio Amônia, a figura do *curaca* foi institucionalizada e o termo passou a ser usado por indigenistas, mas também pelos índios no contexto das relações interétnicas. O que motivou essa escolha? Por que Samuel e, posteriormente, Antônio passaram a assumir essa função e não Kishare ou Thaumaturgo Kampa?

As razões que levaram à afirmação política de Samuel Piyãko e, um ano depois, de seu filho Antônio como *curaca* dos Ashaninka do rio Amônia não se explicam por uma causa única. Se a FUNAI teve um papel importante, o advento da chefia não foi apenas uma escolha e muito menos uma imposição do órgão indigenista. Procuro mostrar, a seguir, que a opção dos representantes da FUNAI acabou se encontrando com valores da sociedade indígena, o que deu ao "chefe" uma legitimidade necessária para garantir sua aceitação pelos indígenas e sua continuidade no tempo. Assim, no Amônia, a categoria exógena *curaca* se articulou com a figura nativa do *pinkatsari* e este aspecto foi fundamental para sua continuidade e sucesso.

Durante o período decisivo de luta pela terra, Samuel e Antônio desempenharam um papel de destaque no campo interétnico. Ambos, no entanto, já acumulavam prestígio entre os Ashaninka e se sobressaiam dentro da

sociedade indígena. Com a intervenção da FUNAI, tornaram-se interlocutores privilegiados do órgão indigenista, o que reforçou esse status já diferenciado. De *pinkatsari*, Samuel e, depois, Antônio passaram também a serem vistos como *curaca*, uma função até então inédita.[13]

Originário do rio Ucayali, Samuel estabeleceu residência permanente nas margens do rio Amônia no final da década de 1930. Poderoso xamã e conhecedor do *kamarãpi* (ayahuasca), seu prestígio e influência estendiam-se além de sua grande parentela. Era um *pinkatsari* respeitado e intermediava o comércio interétnico entre os membros de sua família e os brancos regionais. Demonstrava grandes habilidades de negociador e adquiriu respeito e admiração entre seus seguidores. Ou seja, bem antes da atuação do órgão indigenista na área, Samuel já era encarregado das negociações com os patrões brancos da região. Quando faleceu, foi substituído nessa função pelo seu filho Antônio que, como o pai, também não deve ser visto simplesmente como um chefe imposto pelo órgão indigenista. Na década de 1980, Antônio já era um homem maduro com grande experiência da política interétnica. Suas qualidades individuais e o contexto local também conferiam-lhe um status diferenciado entre os Ashaninka. Antônio é considerado um excelente caçador, um grande conhecedor dos mistérios da floresta e um contador das histórias do seu povo. Paulatinamente, ele se firmou como um homem sábio, um *pinkatsari* respeitado pelos índios. Além disso, na década de 1960, casou-se com Francisca Oliveira da Silva, uma mulher branca regional, filha de seringueiros, mais conhecida como Pití, que passou a morar entre os Ashaninka. Não me aprofundarei sobre as peculiaridades desse matrimônio que já foi objeto de outro trabalho (Pimenta 2018). No entanto, é necessário salientar que esse casamento foi um fator essencial para a afirmação política de Antônio Piyãko. Com efeito, propiciou-lhe uma maior fluência na língua portuguesa, facilitando enormemente seu trânsito no mundo dos brancos e sua interlocução com a FUNAI e outros setores do indigenismo. Como mostrarei adiante, a familiaridade de Antônio com o mundo dos brancos garantiu seu êxito no gerenciamento de uma cooperativa, o que foi um feito decisivo para atrair outras famílias ashaninka para o seu *nampitsi*.

13 Note-se que a situação no rio Amônia contrasta com a realidade observada por Ioris (1996) nos Ashaninka do rio Envira, onde a FUNAI praticamente nomeou uma liderança jovem, muito distante da figura do *pinkatsari*, para exercer a função de *curaca*. Talvez esse fato explique seu fracasso político e as dificuldades que os Ashaninka do Envira encontram, até hoje, para se organizar politicamente com uma representação coletiva e defender seus direitos no campo interétnico.

Com a morte de Samuel, Antônio passou a liderar seu *nampitsi*, mas ainda existiam dois outros territórios políticos com seus respectivos *pinkatsari*: Thaumaturgo Kampa e Kishare. Embora contasse com uma presença antiga na região,[14] Thaumaturgo Kampa era uma pessoa contestada. Segundo os Ashaninka do Amônia, o *nampitsi* de Thaumaturgo caracterizava-se por uma grande miscigenação étnica. Era formado por índios de várias etnias, pejorativamente qualificados como "índios misturados" ou "caboclos".[15] Na época, segundo os meus interlocutores, muitas das famílias que integravam o território político de Thaumaturgo Kampa não se afirmavam como indígenas. Além disso, tinham concepções políticas diferentes sobre o futuro do território e o uso de seus recursos naturais. Enquanto os grupos de Kishare e de Antônio lutavam pela demarcação da área, Thaumaturgo e seus seguidores faziam alianças com os patrões e os posseiros brancos, apoiando a exploração predatória da madeireira. Essa postura política era incompatível com as reivindicações da grande maioria dos Ashaninka. Assim, o grupo de Thaumaturgo Kampa nunca recebeu apoio da FUNAI ou de ONGs e, a medida que a luta pela terra se consolidava, foi perdendo influência política. Com a demarcação do território, o *nampitsi* de Thaumaturgo desintegrou-se. Seus membros deixaram o território para se estabelecerem no baixo rio Amônia ou nas margens do rio Juruá.[16]

As relações do grupo de Antônio com o *nampitsi* de Kishare foram menos conflituosas. Ambos eram aliados na luta pela demarcação do território. A presença de Kishare no rio Amônia era recente, mas ele possuía uma parentela importante e os atributos de um grande *pinkatsari*.[17] Seu prestigio

14 Segundo Espírito Santo (1985: 3), Thaumaturgo teria nascido em 1929 no rio Amônia. Seu pai foi provavelmente um dos primeiros ashaninka a estabelecer residência no rio Amônia.

15 Aqui, o termo "caboclo" é utilizado de forma pejorativa pelos Ashaninka para designar os índios que, segundo dizem, "perderam a cultura", "não querem ser mais índios", mas sim brancos etc. As famílias que formavam o *nampitsi* de Thaumaturgo eram produto de casamentos entre brancos, ashaninka e outros grupos indígenas, remanescentes de povos que ocuparam o rio Amônia no início do século XX ou vindos, posteriormente, do Juruá ou da região peruana do Ucayali: Amahuaka, Shama, Santa Rosa, Kaxinawá, Jaminawá, Arara, etc. O próprio Thaumaturgo Kampa era filho de pai ashaninka e de mãe amahuaka.

16 No início dos anos 2000, alguns membros desse grupo passaram a se identificar como Arara e acionaram a FUNAI para reivindicar a criação de uma terra indígena no baixo rio Amônia. As reivindicações deste grupo foram atendidas e foi criada a Terra Indígena Arara do Rio Amônia que ainda aguarda homologação.

17 Originário do Peru, Kishare estabeleceu-se na região apenas no início da década de 1980. Recém-chegado, construiu uma parentela importante e atraiu outras famílias indígenas, formando um *nampitsi*. Os Ashaninka de Apiwtxa dizem que Kishare era um grande conhecedor da cultura ashaninka, que ele bebia *kamarãpi* e era um *sheripiari* (xamã) muito respeitado.

era reconhecido pelos indigenistas da FUNAI que não só o consideravam como *curaca*, mas também como o "chefe mais tradicional". A afirmação política de Antônio Piyãko em detrimento de Kishare se deu em razão de sua maior eficiência na gestão de uma cooperativa.

Com orientação e apoio da FUNAI, de ONGs indigenistas e ambientalistas, os Ashaninka do rio Amônia, com exceção dos seguidores de Thaumaturgo, começaram a buscar alternativas econômicas à exploração predatória de madeira e se lançaram na criação de uma cooperativa indígena. O processo de criação da cooperativa foi lento, mas decisivo na história recente dos Ashaninka do rio Amônia. Os acontecimentos que marcaram o início desse empreendimento determinaram a trajetória política de Antônio Piyãko e Kishare, garantindo o sucesso do primeiro como único *curaca* dos índios e causando os infortúnios do segundo.

Em 1987, Antônio e Kishare dividiram um pequeno recurso financeiro oferecido pela FUNAI para iniciar a implantação de duas cooperativas indígenas, uma para cada território político. A quantia foi usada na compra de mercadorias que deviam ser entregues aos Ashaninka em contrapartida de produtos agrícolas, principalmente arroz, feijão e milho. Kishare, no entanto, procedeu à repartição dos bens entre os membros de seu *nampitsi* sem exigir qualquer contrapartida. Essa atitude condenou seu futuro político como *curaca*. Por não entender e cumprir os princípios básicos do sistema cooperativo, deixou de receber apoio externo e perdeu o acesso aos bens industrializados, causando a dispersão dos membros do seu *nampitsi*.

Os Ashaninka contam que Kishare, numa tentativa desesperada para manter seu prestígio, foi a remo a Cruzeiro do Sul em busca de novos manufaturados, mas a tentativa fracassou e, quando voltou ao Amônia, encontrou vazias as casas de seus seguidores. Durante sua ausência, seu *nampitsi* se desintegrara. Cansados das promessas não cumpridas, seus seguidores perderam a confiança em seu líder e o abandonaram. Alguns de seus parentes voltaram para o Peru; outros se juntaram ao *nampitsi* de Antônio. Depois do fracasso, os Ashaninka do rio Amônia afirmam que Kishare se isolou do convívio social. Dizem que ele se refugiou na floresta onde passava os dias, sozinho, conversando com animais. Abandonado por seus seguidores, demasiadamente orgulhoso para aceitar o convite de Antônio Pianko para se juntar ao seu *nampitsi*, Kishare perdeu a vontade de viver, parou de alimentar-se, adoeceu e morreu.

Antônio Piyãko, por sua vez, iniciou lentamente o sistema cooperativo, redistribuindo as mercadorias em troca de excedentes agrícolas que eram posteriormente vendidos nas cidades mais próximas (Marechal Thauma-

turgo e Cruzeiro do Sul). Por diversas razões,[18] a experiência com a agricultura não foi muito bem-sucedida e os Ashaninka optaram, rapidamente, por comercializar artesanato nativo. Após o primeiro apoio da FUNAI, Antônio contou com a ajuda de ONGs e com a determinação de indigenistas e antropólogos e sua cooperativa cresceu. O abastecimento regular da cooperativa em mercadorias aumentou consideravelmente seu prestígio político.

Nessas duas trajetórias contrastantes, não devemos simplesmente opor a infelicidade e o despreparo de Kishare à perspicácia e habilidade política de Antônio Piyãko. A capacidade diferenciada no acesso aos bens industriais, hoje principal indicadora de fonte de prestígio para os Ashaninka, acabou determinando o futuro político dos dois homens. O êxito de Antônio deu-se, sobretudo, em razão de sua maior articulação com os diferentes atores do indigenismo, do seu melhor entendimento do mundo dos brancos e dos princípios de funcionamento de uma cooperativa. Em todos esses aspectos, seu casamento com uma mulher branca regional foi fundamental. Como mostrei alhures (Pimenta 2006), enquanto Kishare seguia uma lógica da dádiva (*gift*) num sistema de mercadoria (*commodity*) e levava seu empreendimento ao fracasso, Antônio conseguiu entender as bases de funcionamento do sistema cooperativo. Ao distribuir mercadorias aos membros do seu *nampitsi* sem exigir contrapartida, Kishare procurava manter seu prestígio demonstrando sua generosidade, obrigação de todo *pinkatsari*. Sua atitude insere-se numa lógica da dádiva e está em sintonia com o sistema de valores da sociedade ashaninka que condena a acumulação de bens, conduta considerada egoísta, antissocial e moralmente reprovada. No entanto, não exigindo contrapartida dos membros de seu *nampitsi*, Kishare também causou, para usar uma expressão de Godbout (2002: 77), uma "incerteza estrutural". Sua lógica era compreensível e adequada numa economia de *gift*, mas inviável no sistema cooperativista, orientado por uma economia de *commodity*. Como *pinkatsari,* Antônio Pianko também não era alheio à lógica do *gift* e sabia da importância da generosidade para manter sua posição social. Sem romper com os valores da sociedade ashaninka, sua posição estrutural propiciou-lhe, no entanto, um melhor entendimento do mundo dos brancos e de suas demandas. Enquanto Kishare perdia a

18 Além da falta de sementes e de um meio de transporte adequado, a venda da produção agrícola indígena foi boicotada pelos comerciantes locais ligados aos patrões madeireiros que também controlavam o comércio na região do Alto Juruá. Os Ashaninka contam que a agricultura foi uma primeira experiência para tentar livrar-se do domínio dos brancos e encontrar uma alternativa à exploração madeireira, mas não foi satisfatória porque também exigia o desmatamento de áreas importantes de floresta e causava danos ao meio-ambiente.

confiança do órgão indigenista após seu gesto, que foi interpretado pelos brancos como um "desperdício de dinheiro", Antônio, apoiado por seus filhos mais velhos, jovens adultos na época mas alfabetizados e com entendimento básico das operações aritméticas, utilizava seu conhecimento da sociedade ocidental para fazer alianças com vários setores do indigenismo (FUNAI e ONGs) e usava estrategicamente a cooperativa para satisfazer, ao mesmo tempo, o desejo dos indígenas por mercadorias e as expectativas de seus novos parceiros brancos. Ao entregar as mercadorias somente contra remessas de produtos agrícolas e, posteriormente, de artesanato, Antônio, contrariamente a Kishare, garantiu a reciprocidade da relação de troca e a perenidade do seu empreendimento (Pimenta 2006). Assim, a afirmação e consolidação política de Antônio Piyãko como chefe ou *kuraka* dos índios do rio Amônia se deve tanto ao seu status de *pinkatsari* na sociedade ashaninka, como ao seu entendimento privilegiado do mundo dos brancos que garantiu o sucesso de sua cooperativa.

Os novos líderes

Antônio Pianko é hoje considerado *curaca* ou "chefe tradicional" dos Ashaninka do rio Amônia pelos diferentes atores do indigenismo (representantes da FUNAI, ONGs etc.). Os Ashaninka referem-se a ele pelos termos de parentesco, embora também possam usar o termo *curaca* em conversas com não indígenas. O prestigio de Antônio entre os Ashaninka não diminuiu. Sua casa continua sendo o principal ponto de referência da comunidade Apiwtxa, tanto para os brancos, como para os índios. Com quase 70 anos de idade, Antônio não deixou de ser visto como *pinkatsari*, mas suas atribuições "políticas" concentram-se mais em assuntos internos à comunidade. Os Ashaninka vêm pedir-lhe opinião e conselhos sobre a construção de uma casa, a preparação de um novo roçado, a realização de uma viagem ou casamento. Ele pode atuar como conselheiro em disputas entre famílias: rivalidades diversas, roubos, traições conjugais, etc. Como mediador, procura conversar com as partes envolvidas em um litígio e recriar o clima cordial e a convivência pacífica que a vida em comunidade demanda. Embora sua opinião seja sempre muito respeitada e ele continue mantendo relações ocasionais com setores da sociedade nacional, seu papel na política interétnica diminuiu drasticamente nos últimos vinte anos. Esses assuntos tornaram-se prerrogativa de seus filhos.

Casados há mais de meio século, Antônio e Pití tiveram sete filhos, cinco homens e duas mulheres. Como muitos novos líderes indígenas contemporâneos, os filhos do casal são o resultado de uma mistura de dois

mundos. Nascidos de um casamento interétnico, viveram a ambivalência de pertencer à sociedade dos brancos, representada pela família materna, e ao mundo ashaninka do lado paterno. Souberam trabalhar essa peculiaridade a seu favor e a favor de sua comunidade. Socializados entre os Ashaninka, eles nunca deixaram de ter contato com seus parentes maternos, que sempre moraram nos arredores. Informados pelo modo de ser branco, passaram a afirmar com orgulho sua identidade ashaninka. Alfabetizados em português pela mãe, também tiveram uma educação escolar mínima, mas privilegiada se comparada aos outros ashaninka do rio Amônia. Falam a língua indígena e são fluentes em português. Aprenderam a escrever, ler e contar.

Na Amazônia, as formas de representação política dos povos indígenas mudaram profundamente nas últimas décadas com a intensificação do contato interétnico e a influência de novos atores do indigenismo e do ambientalismo (ver, por exemplo, Chaumeil 1990, Brown 1993 ou Veber e Virtanen 2017). Uma educação bilíngue e o conhecimento do mundo dos brancos tornaram-se fatores cada vez mais importantes para a ascensão política de novos líderes. Se o conhecimento do mundo ocidental já foi um fator crucial para a afirmação política de Antônio Piyãko como *curaca* no final dos anos 1980, esse conhecimento tornou-se hoje indispensável. Assim, nas últimas duas décadas, a política interétnica dos Ashaninka do Amônia passou paulatinamente a ser articulada pelos filhos e filhas de Antônio e Pití. Eles dirigem a associação da terra indígena e controlam a cooperativa. Muitos também exercem funções de destaque na comunidade, como professores, agentes de saúde ou agentes agroflorestais. Além disso, alguns não hesitaram a adentrar a política dos brancos.

Francisco e Moisés Piyãko[19] são os filhos mais velhos de Antônio e Pití e dois líderes importantes dos Ashaninka do rio Amônia. Sua história de vida é marcada pela defesa dos direitos dos índios de Apiwtxa. Em meados da década de 1980, ainda adolescentes, foram solicitados pelo pai a apoiá-lo na luta em defesa do território. Participavam das conversas com a FUNAI e tiveram um papel fundamental no sucesso da cooperativa, pois, na época, eram os únicos ashaninka a dominar o português e a conhecer os rudimentos básicos da escrita, leitura e aritmética. Na década de 1990, jovens adultos, se firmaram como figuras importantes do movimento indíge-

19 A maioria dos filhos e filhas de Antônio e Pití foram registrados no cartório com o sobrenome Pinhanta e não Piyãko. É o caso de Francisco, Isaac, Wewito e Alexandrina. Eles dizem que o sobrenome Pinhanta decorre de um erro de registro do funcionário do cartório que nunca foi corrigido. Procurando uniformizar as grafias e respeitando a vontade deles, usarei aqui somente o sobrenome Piyãko.

na regional. Participaram, por exemplo, da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em junho de 1992, mais conhecida como Eco-1992, e da Aliança dos Povos da Floresta que foi particularmente ativa na região do Alto Juruá.[20] Moisés Piyãko, além de uma atuação permanente na Associação dos Ashaninka do Rio Amônia (APIWTXA) que ele presidiu várias vezes, foi coordenador, em 1993 e 1994, do Movimento Indígena do Vale do Juruá (MIVJ). Francisco Piyãko, por sua vez, que durante os anos 1990 atuava, sobretudo, na organização interna da cooperativa e da comunidade, também tornou-se um líder importante no indigenismo regional. Assim, de 2003 a 2006, convidado pelo então governador Jorge Viana, dirigiu a inédita Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Estado do Acre (SEPI), antes de se tornar assessor do governador Binho Marques para assuntos indígenas de 2007 a 2010. Francisco Piyãko também foi assessor da presidência da FUNAI em Brasília de março de 2011 a agosto de 2013. Foi, ainda, candidato a deputado federal nas eleições de outubro de 2017 e é atualmente coordenador da Organização dos Povos indígenas do Alto Juruá (OPIRJ), sucessora do MIVJ. Ambos podem ser considerados como *brokers* ou *middlemen* encarregados de estabelecer uma ponte entre o mundo ashaninka e os brancos.

A partir de meados da década de 1990, os outros filhos de Antônio e Pití também começaram a se sobressair e a desempenhar um papel crescente como representantes dos Ashaninka do rio Amônia. É o caso de Benki e Isaac Piyãko. Hoje, agente agroflorestal Benki Piyãko é, sem dúvida, o líder ashaninka mais carismático e com mais projeção a nível nacional e internacional. Vencedor do Prêmio Nacional de Direitos Humanos em 2005, Benki tornou-se conhecido por suas ações em prol ao reflorestamento de áreas desmatadas do Alto Juruá e por seus conhecimentos xamânicos e medicinais. Líder carismático, construiu, ao longo dos anos, uma ampla rede de amigos e parceiros, entre eles empresários bem-sucedidos e artistas famosos. Graças a esses parceiros, os Ashaninka construírem, em 2007, o Centro Yorenka Ãtame (Saberes da Floresta) – CYA, que procura levar os conhecimentos e as experiências dos Ashaninka com projetos de "desen-

20 Criada em março de 1989, alguns meses após o assassinado de Chico Mendes, a Aliança dos Povos da Floresta uniu indígenas e seringueiros, apoiados pelo movimento ambientalista, numa plataforma de reivindicações comuns para a criação de reservas extrativistas, terras indígenas e parques nacionais. Ela foi particularmente eficiente na região do Alto Juruá no início da década de 1990, com a criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá (primeira reserva extrativista do Brasil), a criação do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD) e a demarcação de terras indígenas, entre elas a Terra Indígena Kampa do Rio Amônia em 1992. Sobre a Aliança dos Povos da Floresta, ver, por exemplo, Pimenta (2007).

volvimento sustentável" além dos limites da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia.[21] Em 2019, Benki também inaugurou o Centro Yorenka Tasorentsi (Saberes do Criador) destinado à promoção dos conhecimentos xamânicos e medicinais dos Ashaninka. Em outubro de 2016, o professor ashaninka Isaac Piyãko, desafiando todos os prognósticos, foi eleito para a prefeitura de Marechal Thaumaturgo. Num município onde o preconceito contra os povos indígenas ainda é extremamente forte, a eleição de Isaac para dirigir o executivo local tem um poder simbólico importante. Ele não só se tornou o primeiro prefeito indígena na história do Acre, como sua eleição pode representar um ponto de inflexão na história das relações dos Ashaninka do rio Amônia com os brancos regionais.

Caberia, ainda, mencionar o professor Wewito Piyãko, atual presidente da Associação dos Ashaninka do Rio Amônia (APIWTXA). Formado pelo projeto Vídeo nas Aldeias de Vincent Carelli, Wewito tornou-se um cineasta reconhecido, autor de vários filmes e vencedor de prêmios nacionais e internacionais. Embora tenham uma atuação mais discreta na arena interétnica, as filhas de Antônio e Pití também exercem um papel relevante. Dora, a mais velha, é agente de saúde e atual presidente da cooperativa ashaninka. Alexandrina, a caçula, foi professora na aldeia e, em dezembro de 2019, obteve seu diploma no Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais da Universidade de Brasília (MESPT/UnB), com uma dissertação sobre a tecelagem das mulheres ashaninka (Pinhanta 2019).

No rio Amônia, de modo semelhante à instituição da chefia, a afirmação política desses novos líderes no campo interétnico não deve ser simplesmente vista como decorrente de seu acesso privilegiado ao mundo dos brancos. Embora este aspecto seja, sem dúvida, fundamental e talvez tenha se tornado determinante nos últimos anos, cabe sinalizar que esses líderes também demostram qualidades distintas, mas complementares, que lembram muitos valores da sociedade ashaninka, tais como: generosidade, coragem, oratória, altruísmo etc. Esses atributos continuam sendo impor-

21 Os Ashaninka buscam implementar, a médio e longo prazo, uma ampla política de gestão ambiental sustentável para toda a bacia do Alto Juruá. Instalado na margem direita do rio Juruá, em frente à sede do município de Marechal Thaumaturgo, no terreno de uma antiga fazenda, o CYA é administrado por Benki Piyãko e é considerado o principal instrumento para concretizar esse ideal. O espaço conta com salas de aula, cozinha, refeitório, biblioteca, sala de informática, sala de administração, alojamento, lavanderia, banheiros, etc. Funciona como um centro de formação de jovens e adultos, indígenas e não indígenas, do município de Marechal Thaumaturgo e das comunidades do entorno aos conceitos e práticas do "desenvolvimento sustentável". É descrito, ainda, como um espaço educativo, cultural e ambiental destinado a promover a troca de saberes e o diálogo intercultural.

tantes fontes de prestígio entre os Ashaninka do rio Amônia. Assim, sem me alongar na história de vida e na personalidade desses novos líderes, é importante frisar que traços de sua personalidade também são muito apreciados pelos índios. Embora não sejam vistos como *curaca* ou *pinkatsari*, a aceitação deles como representantes da comunidade Apiwtxa e como mediadores interétnicos também se deve a esses atributos muito valorizados pelos Ashaninka. Para ilustrar este ponto, darei apenas o exemplo de Francisco e Moisés Piyãko, os filhos mais velhos de Antônio e Pití.

Os Ashaninka do Amônia dizem que as principais qualidades de Francisco Piyãko são seus talentos de orador, a serenidade, a paciência, a tranquilidade, a resolução pacífica dos conflitos, a habilidade no estabelecimento de alianças, etc. Francisco é considerado um líder ponderado, uma pessoa que sabe das coisas (ãtarite). Moisés, por sua vez, teve uma atuação muito firme na luta pela terra, é visto com atributos que o assemelham aos antigos guerreiros (*owayiri*): valente, forte, corajoso etc. Cientes de que a generosidade constitui uma importante fonte de prestígio, esses dois líderes também sabem se mostrar bondosos. Graças a sua facilidade de circulação no mundo dos brancos, eles se empenham no "mercado de projeto" (Albert 2000).

Esses novos líderes são os principais responsáveis pela visibilidade conquistada pelos Ashaninka do rio Amônia nas últimas duas décadas. Após a demarcação da terra indígena, eles buscaram alternativas econômicas à exploração predatória de madeira. No novo contexto do indigenismo amazônico, marcado pela sua interface crescente com o ambientalismo, se lançaram numa ambiciosa política de proteção e recuperação ambiental de seu território, procurando tirar benefícios de alguns de seus recursos naturais, produzidos de maneira sustentável. Com muita habilidade política, estabeleceram alianças com uma grande variedade de parceiros em nível regional, nacional e internacional. Além da produção e comercialização de artesanato indígena que constitui, desde o início da década de 1990, a principal fonte de renda da comunidade, os Ashaninka elaboraram uma série de projetos dentro do paradigma do "desenvolvimento sustentável".[22] Essas experiências pioneiras e em geral bem sucedidas deram à associação APIWTXA uma notável visibilidade política e um lugar de destaque no indigenismo regional.[23] Considerados um arquétipo de "índio ecológico",

22 Entre esses projetos podemos citar: comercialização de sementes, óleos e essências florestais, apicultura, recuperação de áreas degradadas, criação de sistemas agroflorestais (SAFs), planos de manejo da caça e da pesca, criação de quelônios, ecoturismo, etnomapeamento, etc.

23 A APIWTXA tem recebido reconhecimento nacional e internacional por suas ações em defesa do meio ambiente. Em setembro de 2017, por exemplo, Moisés e Benki Piyãko, representando a associação ashaninka, receberam em Nova Iorque o Prêmio Equatorial do Progra-

os Ashaninka do rio Amônia aparecem hoje como os herdeiros dos ideais da Aliança dos Povos da Floresta e os principais promotores da ideologia do "desenvolvimento sustentável" no Alto Juruá.

Para concluir: novos tempos, novos desafios

A criação da comunidade e a afirmação de Antônio Piyãko como *curaca* foi acompanhada pela consolidação política de seus filhos como novos líderes ashaninka, com uma atuação muito marcante no indigenismo. Aos poucos, a escola veio se juntar à cooperativa para formar um dos pilares da comunidade na qual o grupo familiar de Antônio Piyãko ocupa um lugar predominante. Em outras oportunidades, mostrei que os Ashaninka do rio Amônia, embora exaltem as vantagens do "viver juntos", também estão cientes que vida em comunidade trouxe novos problemas e desafios (Pimenta 2006; 2008; 2017). O ideal de harmonia e de solidariedade interfamiliar apresentados como valores fundamentais da vida comunitária não apagou descontentamentos e insatisfações. Apesar de uma grande coesão social, a comunidade dos Ashaninka do rio Amônia, como toda sociedade humana, também é palco de tensões e contradições. A formação da comunidade trouxe seus benefícios (garantia do território, mercadorias, escola, etc.), mas os Ashaninka de Apiwtxa também tiveram que renunciar à um modo mais tranquilo de viver, "sozinhos, com a família, à beira do rio", que muitos ainda lembram com nostalgia. Se a solidariedade é enfatizada, a concentração da população também intensificou a sociabilidade e multiplicou os pequenos conflitos entre famílias. Se ninguém gostaria de reviver o tempo da exploração madeireira, muitos se mostram saudosos de um tempo mais antigo, quando viviam mais afastados não só dos brancos, mas também uns dos outros e desfrutavam de uma vida mais pacata e autônoma.

As mudanças na organização social dos Ashaninka do rio Amônia também levaram a uma concentração inédita do poder político que se traduz pelo aumento paulatino da desigualdade econômica. Em razão de sua posição predominante na nova estrutura social, a família Piyãko, sobretudo os novos líderes, devem hoje lidar com esse desafio que se tornou a principal ameaça à coesão social. Com a cooperativa e os projetos, os Ashaninka do rio Amônia se livraram da dependência dos patrões madeireiros mas entraram, aos poucos, numa economia de mercado que trouxe em seu bojo uma desigualdade econômica que começa a germinar. Na comunidade, a desigualdade social entre os Piyãko e as outras famílias indígenas já é visí-

ma das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável (PNUD).

vel. Além de ocuparem uma posição de destaque na administração da associação e da cooperativa que gerenciam os projetos, os novos líderes e seus familiares também detém muitos cargos criados pelas políticas indigenistas como professores da escola indígena e agentes de saúde. Essas funções são direta ou indiretamente remuneradas.[24] A concentração de poder e a acumulação progressiva de bens criam inevitavelmente uma diferenciação social e econômica crescente que rompe com os valores de autonomia e igualdade tão caros aos Ashaninka.[25]

Contudo, é importante salientar que a diferenciação social e desigualdade econômica entre a família Piyãko e as demais não resultam de uma política deliberada de privilégios. Como procurei mostrar ao longo deste texto e em outros trabalhos (Pimenta 2015; 2017; 2018), a situação atual decore de uma posição estrutural vantajosa da família Piyãko nas relações com o mundo dos brancos, possibilitada, sobretudo, pelo casamento de Antônio com uma mulher branca da região. São consequência do contexto histórico e político das últimas três décadas. Na nova conjuntura histórica, o conhecimento do mundo dos brancos tornou-se a forma mais valorizada para aquisição e manutenção de prestígio, com todos os benefícios disto decorrentes. Ainda hoje, entre os indígenas do rio Amônia, a família Piyãko é a única capaz de lidar com a cooperativa, os projetos e a economia de mercado. Para a grande maioria dos Ashaninka, a experiência do mundo ocidental se limita às relações com os regionais e a curtas visitas às cidades próximas. Apesar dos progressos da educação escolar, pouquíssimos indígenas dominam a escrita, a leitura e a aritmética. Embora muitos falem português, nenhum, com exceção dos líderes da família Piyãko, tem o co-

24 De modo geral, os projetos negociados com organizações governamentais e não governamentais não constituem vínculos empregatícios, mas são coordenados e executados pelos novos líderes que, geralmente, recebem algum tipo de contribuição financeira por seus trabalhos. Os cargos de professor e agente de saúde são empregos formais com recebimento de salário mensal, mesmo se alguns ashaninka também atuam de forma voluntária.

25 Assim, em relação às outras famílias ashaninka, os Piyãko possuem um painel bem mais variado de bens industriais. Suas casas, embora guardem muitas características indígenas, como teto de palha, abertas nas laterais, tendem a se assemelhar, cada vez mais, ao tipo de moradia regional. São todas construídas com madeira serrada, possuem divisões internas, portas, etc. No interior das residências dos Piyãko, os produtos industrializados são mais abundantes e variados. Por exemplo, com pouquíssimas exceções, Antônio Piyãko e seus filhos são os únicos que possuem fogão a gás, televisão, geradores etc. Enquanto isso, muitas famílias ashaninka cozinham em fogueiras a lenha. Até o início dos anos 2000, os Piyãko também eram os únicos a possuir canoas motorizadas. A universalização das políticas sociais como a aposentadoria rural e o Programa Bolsa Família mudaram paulatinamente esse quadro. Hoje, muitas famílias têm, no mínimo, um membro que recebe aposentadoria e a maioria dos grupos familiares tem pelo menos uma canoa com motor.

nhecimento necessário para transitar no campo indigenista e negociar de modo eficiente com seus diversos atores.

Lidar com essas desigualdades econômicas crescentes constitui hoje um dos maiores desafios para os Ashaninka do rio Amônia. Alguns líderes estão conscientes do avanço dessa desigualdade e de seus efeitos negativos sobre a coesão social. Procuram minimizá-la, esforçando-se, por exemplo, para delegar responsabilidades a outros indivíduos, membros de outras famílias. Veem a escola como o principal instrumento capaz de formar novos líderes para atuarem como intermediários entre o mundo dos brancos e o mundo nativo e reduzir essas disparidades. A empreitada, no entanto, é complexa e seus resultados imprevisíveis. Com exceção de alguns membros da família Piyãko, poucos ashaninka demostram interesse em adquirir uma educação formal ou simplesmente em ter um engajamento mais ativo na política interétnica da associação APIWTXA ou na cooperativa.

Apesar do desejo dos Ashaninka em lutar contra o crescimento das desigualdades econômicas, eles parecem muitas vezes impotentes diante da lógica e das consequências da economia de mercado da qual eles também acabam participando. A desigualdade econômica e social está intimamente ligada à economia de mercado como uma fatalidade estrutural. Quando essa lógica ocidental chega à comunidade ashaninka, ela se traduz por múltiplos paradoxos com os quais os índios, perplexos, devem lidar. Assim, se os Ashaninka sabem que nem todos os brancos são inimigos, muitos têm dificuldades, por exemplo, para entender porque alguns de seus parceiros, que trazem projetos e afirmam querer valorizar a sua "cultura", não garantem a todos condições iguais. De forma semelhante, numa educação indígena que se diz "diferenciada" e afirma reconhecer a importância dos conhecimentos nativos, por que apenas os jovens professores bilíngues recebem salários mensais e não os outros mestres, como os anciões, que são os verdadeiros detentores da história do povo e de seus conhecimentos culturais? Por que um velho xamã, que presta seus serviços à comunidade, não recebe o reconhecimento financeiro de um jovem agente de saúde que desconhece os remédios da floresta e as práticas de cura xamânica? Perguntam-se, ainda, como os brancos, que destruíram a floresta e poluíram os rios, pretendem hoje ensinar os índios a pescar e a caçar respeitando o meio ambiente com seus projetos de "desenvolvimento sustentável"?

Para se livrar da dependência econômica dos patrões madeireiros, defender seu território e garantir a reprodução de sua sociedade, os Ashaninka do rio Amônia tiveram que aprender a lidar com uma lógica alheia e mudar sua forma de organização social e política. Juntaram-se para formar

uma comunidade, dotaram-na de um "chefe" e de novos líderes, criaram uma cooperativa, uma escola e embarcaram progressivamente numa economia de mercado. Oriundos do mundo dos brancos, esses instrumentos, como procurei mostrar, não foram simplesmente imposições ocidentais. Todos exemplificam processos complexos e criativos de "indigenização da modernidade" (Sahlins 1997: 53) e carregam as marcas da agencialidade ashaninka. Foram apropriados, reinterpretados e se mostraram, em grande medida, exitosos no sentido em que melhoraram consideravelmente as condições de vida dessa sociedade indígena que também conquistou uma notável visibilidade política no campo do indigenismo. No entanto, todas essas mudanças também levaram a novos paradoxos e desafios que eles procuram enfrentar num contexto histórico que se tornou mais adverso. Se, no plano nacional, o indigenismo oficial do atual governo Bolsonaro vem se caracterizando por ataques sistemáticos aos direitos indígenas, a situação, a nível regional, também preocupa. Depois de cerca de vinte anos de uma política inovadora, pautada na ideologia do "desenvolvimento sustentável", com muitos avanços e também falhas e desilusões, mas que fez o estado do Acre se destacar a nível internacional pelo tratamento dado à questão ambiental e indígena, o novo governo regional parece privilegiar novamente uma política econômica baseada no desenvolvimento da pecuária e na exploração madeireira; modelos implementados na década de 1970 e 1980 com consequências dramáticas para o meio ambiente e povos indígenas. Diante dessas novas ameaças, os Ashaninka do Amônia, no emaranhado da vida social da comunidade Apiwtxa, continuam a enfrentar as vicissitudes do contato interétnico e das políticas indigenistas. Continuarão, sem dúvida, a resistir e a trilhar seu próprio caminho, se reinventando, sem abandonar sua singularidade.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. 2000. "Associações indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia brasileira". In. *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000,* Carlos Alberto Ricardo (Ed.). São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), pp.197-207.

BAINES, Stephen Grant. 1991. *"É a FUNAI que sabe". A frente de atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/SCT/CNPq.

BODLEY, John. 1973. "Deferred Exchange among the Campa Indians". *Antropos*, 68: 589–596.

____1970. *Campa Socio-Economic Adaptation*. Ph.D Dissertation, University of Oregon, Ann Arbor, Michigan. microfilms.

BROWN, Michael F. 1993. “Facing the State, Facing the World: Amazonia’s Native Leaders and the New Politics of Identity”. *L’Homme*, 126-128: 307-326.

BROWN, Michael e FERNÁNDEZ, Eduardo. 1991. *War of Shadows: the Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley: University of California Press.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1990. “ ‘Les nouveaux chefs...’ Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne”. *Problèmes d’Amérique Latine*, 86: 93-113.

CLASTRES, Pierre 1974. *La société contre l’État*. Paris: Les Éditions de Minuit.

COMAROFF, Jean e COMAROFF John. 1991. *Of revelation and revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South-Africa*. vol.1. Chicago and London: University of Chicago Press.

ELICK, John William. 1969. *An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru*. Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles.

ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do. 1985. *Relatório de viagem à área indígena Kampa do rio Amônia*. Brasília: Fundação Nacional do Índio - Funai. mimeo.

DESCOLA, Philippe 1988. “La chefferie amérindienne dans l’anthropologie politique”. *Revue Française de Science Politique*, 38(5): 818–827.

GODBOUT, Jacques. 2002. “Homo donateur versus homo oeconomicus”. In. *A dádiva entre os Modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social*, Paulo Henrique Martins, (org.). Petrópolis: Editora Vozes.

HVALKOF, Søren e VEBER, Hanne. 2005. “Los Asheninka del Gran Pajonal”. In. *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía, volume v, Campa Ribereños, Asheninka*, Fernando Santos and Frederica Barclay (eds.). Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales/ Instituto Francês de Estudios Andinos, pp. 75–279.

IORIS, Edviges. 1996. *A FUNAI entre os Campa e os brabos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFRJ/Museu Nacional, Rio de Janeiro.

KILLICK, Evan. 2008. Godparents and Trading Partners: Social and Economic Relation in Peruvian Amazon. *Journal of Latin American and Caribbean Studies* 40:303–328.

____2007. “Autonomy and Leadership: Political Formations among the Asheninka of Peruvian Amazonia”. *Ethnos*, 72(4): 461–482.

KRACKE, Waud. 1978. *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

MENDES, Margarete. 1991. *Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

MORIN, Françoise 1992. “Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes”. *Cahiers des Amériques Latines*, 13:75–85.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 2002. “Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna”. In. *Pacificando o branco. Cosmo-*

logias do contato no norte-amazônico, Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, pp. 277-309.

____1999. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In. *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 11-36.

____1988. *"O nosso governo". Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

PERRISSER, Jean-Baptiste. 2009 [1898]. "Seis meses no país da borracha, ou excursão apostólica ao rio Juruá, 1898". In: Tastevin, Perrissier. Fontes sobre índios e seringueiros no Alto Juruá, Manuela Carneiro da Cunha (org.). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, pp. 1-60.

PIMENTA, José. 2018. "Amor rebelde: história, casamento e política no Alto Juruá". *Mana* 24 (2): 199-234.

____2017. " 'All toghether': Leadership and Community among the Asháninka (Brazilian Amazon)". In. *Creating dialogues. Indigenous Perceptions and Changing Forms of Lidership in Amazonia*. VEBER, Hanne e VIRTANEN, Pirjo (Eds.). Boulder: University Press of Colorado, pp. 169-196.

____2015. Du "temps des patrons" au "temps des droits". Conflits interéthniques et transformations politiques chez les Ashaninka d'Amazonie brésilienne. Journal de la société des américanistes, 101 (1 e 2), 269-294.

____2009. "Parceiros de troca, parceiros de projetos. O *ayompari* e suas variações entre Ashaninka do Alto Juruá." In. *Faces da Indianidade*, Maria Inês Smiljanic, Stephen G. Baines e José Pimenta (Orgs.). Curitiba: Nexus, pp. 101-126.

____2008. Viver em comunidade. O processo de territorialização dos Asháninka do rio Amônia. *Anuário Antropológico*, 2006: 117–150.

____2007. Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia. *Revista de Antropologia*, 50 (2): 633–681.

____2006. "Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashninka". Série Antropologia, 392.

PINHANTA, Maria Alexandrina. 2019. *Kitharentsi: a arte da tecelagem das mulheres ashaninka*. Dissertação de mestrado, MESPT/ Universidade de Brasília.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. 1993. "Guerriers du sel, saumiers de la paix". *L'Homme*, 126-128: 25-43.

SAHLINS, Marshall. 1997. O "pessimismo sentimental e a experiência etnográfica". Por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte 1)". *Mana*, 3 (1): 41-73.

VARESE, Stefano. 2002. *Salt of the Mountain. Campa Asháninka History and Resistance in the Peruvian Jungle*. Norman: The University of Oklahoma Press.

VEBER, Hanne. 2017. "Variabilities of Indigenous Leadership: Asháninka Notions of Headship in Peru's Selva Central". In. *Creating dialogues. Indigenous Perceptions and Changing*

Forms of Lidership in Amazonia. Hanne Veber e Pirjo Virtannen (Eds.). Boulder: University Press of Colorado, pp. 75-106.

____ 1998. "The salt of the Montaña. Interpreting indigenous activism in the Rain Forest". *Cultural Anthropology*, 13 (3): 382-413.

VEBER, Hanne e Pirjo VIRTANEN (Eds). 2017. *Creating dialogues. Indigenous Perceptions and Changing Forms of Lidership in Amazonia*. Boulder: University Press of Colorado.

WEISS, Gerald. 1969. *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Ph.D Dissertation, University of Michigan. microfilms.

ZOLEZZI, Enrique Rojas. 1994. *Los Ashaninka: Un pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central*. Lima: Pontifícia Universidade Católica del Peru.

O chamado para o não esquecimento: regimes de memória e reelaborações étnicas e culturais no baixo Rio Tapajós

Edviges M Ioris
(Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina)

De Juiz e de Indígenas: diferenciações étnicas e culturais no baixo Tapajós

Atônitos, os indígenas Borary e Arapium ficaram sabendo que no dia 26 de novembro de 2014, o juiz Airton Portela, da Justiça Federal de Santarém, no oeste do estado do Pará, havia sentenciado que o relatório produzido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), identificando e delimitando a Terra Indígena Maró (TI Maró), não teria validade jurídica e que a FUNAI deveria paralisar os procedimentos demarcatórios. Revogava, assim, a Portaria declaratória da FUNAI que reconhecia essa TI como de ocupação tradicional dos indígenas Borary e Arapium, publicada em 2011. A sentença do juiz respondia à Ação movida por representantes de associações comunitárias de grupos camponeses que residem em áreas adjacentes à dos indígenas, e que se diziam contrários aos procedimentos de demarcação que estavam em curso para essa TI. A Ação requeria a nulidade destes procedimentos demarcatórios, argumentando inexistência de vínculos dos indígenas com as respectivas etnias que reivindicavam pertencer.

Assim, acatando a petição dos impetrantes da Ação, a sentença do juiz foi redigida ao longo de 106 laudas, pautando-se em argumentos sobre "*originariedade, permanência e tradicionalidade*", e em farto uso de noções e proposições (do que compreendia ser) antropológicas, especialmente aquelas relacionas aos estudos sobre etnogênese, mestiçagem ou diversidade étnica e cultural. Deste modo, arguindo com alguns estudos antropológicos e seus autores, o juiz declarou a nulidade do processo demarcatório em curso da TI Maró por julgar que não existia *"na área pretendida populações indígenas distintas do restante da sociedade amazônica e brasileira*"; julgou que os seus habitantes não seriam "indígenas", mas tão somente

"populações tradicionais ribeirinhas" (p. 103), portanto não sujeitos do Direito Indígena.

A sentença do juiz gerou forte reação por parte dos indígenas, que protestaram em frente ao Ministério Público Federal (MPF) em Santarém, exigindo que fosse feito recurso. A Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (CAI/ABA) lançou nota de repúdio, assim como outras organizações de apoio aos indígenas, denunciando-a como sendo premeditada para atender interesses das empresas madeireiras que estavam explorando as florestas nas terras dos indígenas, e que, de fato, eram elas que estavam por trás da Ação. O MPF de Santarém recorreu da sentença, e ela acabou sendo anulada por outra que reconheceu os direitos dos indígenas.

A narrativa argumentativa da sentença do juiz Portela oferece questões da maior importância para pensar a relação das instâncias de poder jurídico com os indígenas no Brasil, além de outros temas caros à antropologia, como etnogênese, mestiçagem ou etnicidade, para citar os mais evidentes versados pelo juiz para argumentar contra a identificação étnica dos indígenas. A sua problematização poderia ainda fazer paralelo ao caso dos indígenas Mashpee em suas disputas para provar na suprema corte norte-americana, na década de 1970, a continuidade de suas referências e pertencimentos étnicos, crucial para assegurar o domínio sobre seus territórios (Clifford 1988). Assim como se poderia traçar paralelo aos vários casos que têm ocorrido em outras partes do Brasil, no Centro-Oeste, no Sul ou Nordeste, onde interesses contrários aos indígenas buscam na justiça impedir o reconhecimento das origens e pertencimentos étnicos destes povos (Pacheco de Oliveira; Mura; Silva (Org.) 2015).

Contudo, por ora, importa ressaltar dois pontos. Primeiro, a sentença do juiz não inova ao decretar a inexistência na região do baixo rio Tapajós[1] de *populações indígenas distintas do restante da sociedade amazônica e brasileira*; tal posição pode ser encontrada tanto nas compreensões históricas produzidas sobre a região quanto nas estratégias maiores de poder, que se sucedem no tempo, para invisibilizar e proscrever a existência e os modos diferenciados de organização étnicas e culturais. Apesar das descrições iniciais, que registraram a existência de povos numerosos e etnicamente diversificados ao longo da foz do Tapajós quando as primeiras naus por-

1 A região do baixo rio Tapajós está localizada no sudoeste do estado do Pará, numa área categorizada pelo IBGE como microrregião do Médio Amazonas Paraense, mais comumente conhecida como Baixo Amazonas.

tuguesas a adentraram no século XVII[2], em pouco mais dois séculos de colonização no vale do Tapajós, praticamente, já não havia mais referências sobre povos como os Tupinambá, Tapajó, Arapium, Borary, Corarienses, Comandy, Maytapu, entre outros (Santos 1999; Parker 1985; Menéndez 1992, 1981; Bates 1979[1863]; Ribeiro 1979; Meggers 1972; Nimuendaju 1949).

Desde finais do século XVIII, depois da expulsão dos Jesuítas, que dominaram a região do baixo Tapajós por quase um século (1661-1750), os povos autóctones, quando mencionados, são sistematicamente descritos por genérico "índio" ou "indígena", ou "tapuia", sem referência às suas etnias ou ao pertencimento a um povo. Em seu famoso compêndio que produziu para dar conta, pela primeira vez, do número e classificação racial da população do Estado do Grão-Pará em meados de 1830, o militar luso Antônio Ladislau M. Baena (2004[1839]) oferece um exemplo desse apagamento. Nele, apesar de reconhecer que na região do baixo Tapajós eram "*Os índios, que fazem a maior força numérica da população, e também o único recurso para o trabalho do país*" (p. 221), Baena não identificou nenhuma de suas etnias, não identificou nenhum povo, e eles foram arrolados no cômputo geral como "livres", junto com os "brancos", em oposição aos "escravos". Do mesmo modo os viajantes naturalistas que navegaram ao longo do rio Tapajós no século de XIX, apesar de se referirem aos nativos que encontravam, e com quem trabalharam, como "índios", "tapuyos", não registraram nenhuma nominação étnica, exceto por uma família Munduruku encontrada no rio Cupari, afluente do Tapajós, e adiante no alto Tapajós (Bates 1979[1863]; Barbosa Rodrigues (1875); Coudreau 1977[1897]).

Em maio de 1872, quando Barbosa Rodrigues (1875) em missão científica designada pelo Governo Imperial chegou a Santarém, onde ajudou a fundar uma associação "*litterario-scientifica, com o nome de Sociedade Ethnographica*" (p.18), ele registrou que na cidade se encontravam 2.304 indivíduos, dos quais 2.203 eram "*nacionaes*, *sendo que 730 de côr branca, 567 tapuyos, 659 pardos e 348 pretos*". Enquanto que "*Todo o município tem 8.643 habitantes, sendo brancos 1.098, tapuyos 4.690, de côr 830*" (p.7, ênfase adicionada). No cômputo para o município todo, de 8.643, pouco mais de duas mil pessoas não foram incluídas nessa sua classificação. Todavia, importante destacar que ao se referir aos *tapuyos*, ma-

2 A título de exemplo, em um dos primeiros registros sobre os índios da foz do Tapajós, feito por Maurício de Heriarte, cronista que acompanhava a expedição de Pedro Teixeira pelo Amazonas em 1628, ele computou "60.000 homens de guerra". Para um mapeamento dos diversos povos indígenas na região do baixo Tapajós do século XVI ao XVIII ver Menéndez (1992; 1981).

joritários em seus dados, Barbosa Rodrigues não o faz para identificá-los como pertencentes ao um povo indígena com tal etnônimo, mas ao modo como era comumente atribuído na Amazônia aos indígenas que haviam sido subjugados pelo processo colonizar, e que supostamente teriam perdido os elos com seus povos de origem, com suas referências étnicas; um indígena descaracterizado, que havia saído do domínio das missões religiosas e passado por processos de mestiçagem. E serão esses núcleos domésticos ora chamados de *tapuios* ora de *indígenas*, fortemente impactados pelos efeitos do processo colonizador, que mais tarde, no século XX, passam a ser identificados como parte de um campesinato amazônico e referenciados como "caboclo" ou "ribeirinho", categorias cujas definições, como veremos melhor adiante, tendem a subtrair ainda mais vínculos possíveis em relação aos diferentes pertencimentos étnicos ou territoriais (Ioris 2014).

Assim, o segundo ponto a destacar em relação à sentença do juiz Portela é como essa negação de reconhecimento étnico aos indígenas Borary e Arapium, proscrevendo direitos territoriais, reflete (e compõe) o campo de disputas que tem se configurado desde finais do século passado, com a emergência dos processos de reafirmação étnica e territorial entre várias comunidades indígenas na região do baixo rio Tapajós (Ioris 2014; Bolanõs 2006; Vaz 2010; Mahlen 2015; Fiqueiredo 2017). Esse movimento teve início primeiramente entre os indígenas Munduruku de Taquara, que se encontram na área de domínio da Floresta Nacional do Tapajós (Flona Tapajós), na margem direita do rio Tapajós. Em 1998, representantes de Taquara procuraram a sede da FUNAI em Itaituba, no alto Tapajós, para se informar sobre seus direitos em relação à demarcação de suas terras, já que estas estavam sob o domínio da Flona Tapajós e gerenciadas pelo IBAMA (Ioris 2014). Sendo atendidos pela FUNAI, cujos técnicos reconheceram a legitimidade da demanda e tomaram providências administrativas, os indígenas de Taquara engajaram-se firmemente no propósito de reelaborar seus modos de vida e de organização política, para que estivessem acordados em bases que compreendiam como suas origens e referências indígenas, e afirmam-se como pertencentes ao povo Munduruku. Na área da Flona, também as comunidades de Bragança e Marituba juntaram-se logo em seguida a de Taquara, afirmando-se igualmente como Munduruku.

Influenciados pelo processo que se passava em Taquara, vários outros grupos domésticos de diversas comunidades por toda a região do baixo rio Tapajós e do rio Arapiuns também passaram a reafirmar pertencimentos a povos que a literatura histórica afirmava não mais existir, como Borary, Arapium, Tapajó, Maytapu, Tupayú, Kumaruara ou Tupinambá. Juntos,

estimados em cinco mil pessoas, estas comunidades têm engendrado um processo de reconstrução das suas identidades indígenas e antigas tradições culturais, retomando manifestações rituais, língua, pinturas corporais, além de demandar a demarcação de suas terras e construir formas de organização política assentadas em bases étnicas.

Em duas décadas de mobilização, os indígenas do baixo Tapajós conquistaram o reconhecimento de quatro Terras Indígenas[3], promovendo uma significativa reconfiguração na paisagem sociocultural e espacial, e reinserindo a temática étnica-indígena no âmbito das discussões e relações locais de poder. Neste contexto, estabeleceu-se o que pode ser compreendido como um *campo semântico da etnicidade*, no sentido que Valle (1999) observou entre os Tremembé, por onde se instaura novas formas de discursividades, de peso político desigual, sobre a nova etnicidade que se insurge. No vale do baixo Tapajós, até pouco tempo uma predominante visão idílica dos povos tapajônicos largamente exaltada em suas músicas, danças, literatura, culinária, nas míticas locais, nos sítios arqueológicos ou cacos de sofisticados cerâmicos que abundam nas chamadas "terras pretas de índio[4]", testemunhando longa, intensa e elaborada ocupação indígena assentava-se, todavia, na firme convicção de sua condição pretérita e subsequente desaparecimento, que teria ocorrido em consequência do encontro colonial. A emergência do movimento de reafirmação étnica na virada para o século XXI reconfigurou e trouxe à vida e ao campo das relações sociopolíticas locais a existência de povos indígenas, que passam a se organizar e se empoderar para fazer valer seus direitos. Entretanto, enquanto em vários âmbitos do poder, do municipal ao federal, os indígenas têm sido relativamente exitosos em pautar demandas nas mesas de negociação, também, e por isso, resultam conflitos, disputas, produções de discursividades (pró e contra-indígenas), estratégias de alianças e articulações políticas, reelaborações de compreensões históricas e de pertencimentos.

---

3 Terra Indígena Munduruku-Taquara e Terra Indígena Bragança-Marituba, ambas tiveram estudos de identificação e delimitação em 2003, e portaria declaratória da FUNAI em 2009, e em 2016 do Ministério da Justiça; Terra Indígena Maró, com estudos de identificação e delimitação em 2008, e portaria declaratória da FUNAI em 2011; e Terra Indígena Cobra Grande, com estudos de identificação e delimitação em 2008, e portaria da FUNAI em 2015. Também foram realizados estudos de identificação junto aos Mundukuru que se encontram na margem direita do rio Tapajós, no limite sul da Resex Tapajós-Arapiuns, porém nunca foi publicado o resumo do seu Relatório. Além deste, também foram realizados vários levantamentos entre os indígenas que se encontram no interior da Resex Tapajós-Arapiuns.

4 "Terras pretas de índio" são faixas de solos antropogênicos, resultantes de um longo e intenso processo de ocupação humana, os quais indicam que cada centímetro de profundidade pode significar dez anos de ocupação (Morán 1990; Smith 1980; Nimuendaju 1949).

Retomando discussões preliminares sobre o movimento de reelaboração étnica e cultural entre os indígenas na região do baixo rio Tapajós, que acompanho desde o começo, mais intensamente entre os Munduruku na área da Flona Tapajós, este texto procura pensar, sobretudo, em como esse movimento confere uma contra narrativa aos modos como a historiografia e as instâncias do poder dominante têm, ao longo do tempo, não só omitido como renegado a permanência das diferenciações étnicas e culturais. Aportam com uma contra narrativa a do apagamento, recolocando os indígenas novamente em existência na história do baixo Tapajós, e fazendo valer suas demandas nas mesas de negociação do poder, do local ao nacional. Esse recolocar os indígenas na história pode ser pensado como um processo de construção de um novo *regime de memória*, nos termos que Pacheco de Oliveira (2016) nos apresenta para compreender os modos como os indígenas estão concebendo e arquitetando a memória na contemporaneidade, nos quais eles "são os principais artífices" (p.29) e, assim, contrapor as narrativas oficiais que tem excluído seu protagonismo na formação do Brasil. Nesse novo *regime de memória*, ações culturais e performances rituais constituem modos de retrabalhar a memória e reescrever a história, mas também de empoderamento e de expressão da sua alteridade.

Entre idealizações e apagamentos: os indígenas fora da história

Em discussões anteriores (Ioris 2017, 2011), já destacava como a historiografia havia terminado com a presença de povos etnicamente articulados na região do vale do médio e baixo Tapajós, sem, ao menos, fornecer uma compreensão mínima de como esse processo se sucedeu e, principalmente, de quem eram e o que se passou com aqueles diversos povos indígenas que foram registrados pelos primeiros colonizadores, quando adentraram a foz do rio Tapajós no início do século XVII para impor a sua ocupação e dominação (Santos 1999; Menéndez 1992, 1981; Ribeiro 1979; Meggers 1972; Nimuendaju 1949). Sobre os índios Tapajó que, ao lado dos Tupinambá, dominavam numérica, política e culturalmente a região do baixo Tapajós quando a colonização iniciou, Nimuendajú (1949: 98) lamentava que "*da língua dos Tapajó só conhecemos três nomes próprios: o da tribo, o do chefe Orucurá e o do diabo: Aura*". Betty Meggers (1972), que realizou estudos arqueológicos na região amazônica na década de 1960, afirmava que tudo que se sabia sobre os Tapajós é que "*não eram Tupi*".

Nimuendajú achava que os Tapajó teriam deixado de existir em 1723, quando acompanharam a transferência que os jesuítas fizeram da Missão Tapajó para a região do rio Arapiuns: "*Com isso parece que os Tapajó e*

Urucucú deixaram de existir como tribos" (p. 55). Sobre os Tupinambá, Menéndez (1992: 318), por sua vez, informava que "*trinta anos depois de iniciada a catequese na região, pouco restava da populosa aldeia situada na foz do Tapajós e, neste tempo* [1690], *já não se falava mais dos Tupinambá como etnia*". Fundada em 1661, em quatro anos de existência a Missão Tapajó já era considerada a mais importante da Província do Grão-Pará e Maranhão, reunindo indígenas dos povos Tapajó, Tupinambá, Arapium, Corarienses, Comandy, entre outros. Todavia, em decorrência dos conflitos com colonos pelo controle dos indígenas, essa Missão foi transferida para o rio Arapiuns em 1723.

Barbosa Rodrigues (1875:130), por sua vez, avaliava que "*A época do desapparecimento dos Tapajós começou em 1750, com uma epidemia de cursos de sangue que appareceu e em 1798 elles já não existiam, senão cruzados com outros*." Todavia, embora afirmando que o desaparecimento dos Tapajós havia ocorrido em meados do século XVIII, Barbosa Rodrigues, em 1872, um século depois, ainda teve a "*occasião de estar com uma velha Tapajós, em Santarém, e nella vi pela primeira vez em seu pescoço um grosso muirákitan, que guarda como uma relíquia, e diz ser boa para dores de garganta. Disse-me ella, que certa época do anno, partiam alguns companheiros para o Amazonas, e traziam esse enfeite*".

Na mesma direção, o mesmo desconhecimento sobre os indígenas, e suas formas de organização sociopolítica e cultural, recai sobre os cem anos de dominação das missões jesuíticas no baixo Tapajós[5], entre os séculos XVII e XVIII, as quais foram estabelecidas em cinco distintos sítios ao longo do rio, onde eram estocados índios de várias famílias linguísticas (Menéndez 1992, 1981), e o *Nheengatu* (Língua Geral Amazônica) tornado idioma oficial. As ruínas de suas edificações ainda resplandecem como brasas do tempo, em esforço para manter seus registros e assegurar que sua

5 Em 1661, as margens da foz do rio Tapajós, onde atualmente se encontra a cidade de Santarém, foi fundada a Missão Tapajó. Alastrando a ação missionária ao longo do Tapajós, no período entre 1722 e 1740, os Jesuítas fundaram mais três missões na região: 1) em 1722 foi fundada a de São José dos Maitapu, a mais distante subindo o rio, localizada cerca de 180 quilômetros ao sul de Santarém, na margem esquerda do Tapajós, onde hoje se localiza o povoado de Pinhél, e encontram-se índios que se identificam como Maytapú. 2) Em 1723 foi fundada a Missão de Iburari, ou Borary, atual Alter do Chão, na margem direita do Tapajós. Por algum tempo esta missão foi apenas uma extensão da missão dos Tapajó, mas se tornou independente em 1723, no mesmo ano em que a Missão Tapajós foi transferida para o rio Arapiuns. Atualmente, os indígenas que lá se encontram identificam-se como Borary. 3) Em 1740, a Missão de Santo Inácio ou dos Tupinambaranas, atual Vila de Boim, na margem esquerda do Tapajós. Com a expulsão dos Jesuítas em 1750, estas missões foram extintas e transformadas em "vilas" ou "lugares", as novas unidades administrativas impostas pelas políticas por Pombal.

história não se apague de todo, não obstante a pouca atenção recebida pela historiografia. Do mesmo modo, há um grande desconhecimento sobre a extensão das políticas pombalinas do Diretório dos Índios que as sucederam, em meados do século XVIII, e que foram instituídas pelo governador da Capitania do Grão-Pará, Mendonça Furtado, que navegou o Tapajós em 1758 para demarcação de fronteiras e instalação das "vilas" e "lugares", as novas unidades administrativas impostas em substituição às suprimidas missões jesuíticas. Os nomes de povoados, como Vila Boim, Vila de Alter do Chão ou Vila Franca, rememoram presentemente a instituição desse ato colonial. Porém, a participação e o significado para os indígenas dessa política de Estado, que tinha como meta e estratégia a miscigenação da população nativa, ainda aguarda que estudos e análises cuidadosos sejam conduzidos.

De modo também crítico é o escasso o conhecimento sobre a participação indígena no movimento de revolta da Cabanagem, que ocorreu nos anos de 1835-38, configurando um violento campo de batalhas que assolou a população nativa, nos confrontos ou na repressão subsequente (Bessa Freire 2011; Harris 2010; Mahlen 2008; Parker 1985; Moreira Neto 1988). Santarém, Vila Franca, Alter do Chão e Pinhél, locais onde haviam sido fundadas missões Jesuíticas, constituíram importantes redutos de luta e resistência dos Cabanos, assim como Ecuipiranga, localizada à margem do rio Amazonas com ligação para o Tapajós por terra (Vaz 2010; Harris 2010; Mahlen 2008). Em Pinhél, onde se encontram os indígenas Maytapu, ainda se observam vários espaços cavados no solo, que são atribuídos às trincheiras de combate construídas durante a revolta, assim como se ouvem detalhadas narrativas sobre os confrontos e a participação de seus antepassados neles[6].

Não obstante saibamos que a participação indígena na Revolta da Cabanagem foi significativa no baixo Tapajós, e as narrativas locais são plenas de referências a ela, em termos da historiografia ela tende a aparecer como um genérico "tapuia", comumente desqualificado em termos de pertencimento ou distinção étnica, exceto pelos Munduruku (Menéndez 1992; Harris 2010; Bates1979[1863]). Embora ressaltando a massiva participação dos indígenas na Cabanagem, Menéndez (1992: 22), por exemplo, identifica que os que lutaram ao lado dos cabanos eram "índios já destribalizados, "*descidos" ou descendentes de "descidos", cujas aldeias originais em parte já não existiam mais. É parte desta população "tapuia" internada em pe-*

6 Para narrativas sobre envolvimento de Pinhél na revolta da Cabanagem ver a tese de doutorado de Florêncio de Almeida Vaz (2010).

quenos grupos com seus tuxauas, que se junta aos cabanos" (ênfase no original). Identificando os indígenas participantes na Cabanagem como uma genérica "população tapuia" "destribalizada", no mesmo sentido o autor corrobora com a narrativa construída sobre eles como destituídos de referências étnicas ou culturais, como tendo perdido os elos que os ligavam aos seus povos de origem, não obstante os reconheça como vivendo *internados* sob a liderança de *seus tuxauas*.

Ao não problematizar a atribuição de *tapuia* e os modos como os indígenas estariam vivendo depois de quase três séculos de domínio colonial, Menéndez segue a mesma acepção preconizada por Barbosa Rodrigues em 1872, quando esteve no baixo Tapajós e identificou os núcleos domésticos nativos que encontrou em Santarém e em sua travessia subindo o rio Tapajós como *tapuyos*. A estes, cujos modos de vida lhe pareceram estranhos aos da sociedade nacional, Barbosa Rodrigues (1875: 52) atribuía-lhes uma *"indolência natural"*, pois, compreendia que eles, "*contentes com alguma farinha que lhes dá algumas braças de terra roçada, vivem fóra de toda a sociedade, desconhecendo os principaes deveres de um cidadão*". Além de outros tantos rituais que participou e descreveu, em Alter do Chão, terra do povo Borary e onde foi fundada uma missão jesuítica em 1723, ele também participou do ritual do Çairé, do qual, entretanto, pouco conseguiu desfrutar, pois, "*Sendo uma festa de tapuyos, todo o canto era na lingua geral, o que para mim era mais enfadonho por não comprehender ainda bem a lingua*" (p.45, ênfase adicionada). Embora os descrevendo com formas próprias de organização social, de organização política, ou de domínio de uma língua nativa, *vivendo fóra de toda a sociedade* [brasileira], ambos os autores (com um século de diferença) negam aos *tapuyos* o reconhecimento de que seus diferentes modos de vidas conformavam, de fato, organizações sociopolíticas assentadas em bases étnicas e culturais distintas, e que claramente ainda vigoravam em finais do século XIX.

Importante ressaltar também que esse modo de concebê-los como "tapuias destribalizados" preconiza ainda uma preconceituosa e perversa clivagem entre índios supostamente "*verdadeiros*", e os "*destribalizados*", "*aculturados*": os primeiros como se não tivessem sofrido domínio da sociedade colonial, e os segundos, como produto inexorável de sua subjugação, da qual teria resultado a perda de suas referências étnicas e culturais. Tal postura tem implicações políticas, mas também metodológicas, pois previne compreender como os povos nativos, tão diversos e numerosos como o eram no baixo Tapajós, foram se reelaborando e se reinventando frente ao avanço do poder colonizador, assim como previne compreender

os levantes da Cabanagem também como parte dos conflitos étnicos então existentes na região.

Assim, apesar de identificados como falantes da Língua Geral Amazônica (Bessa Freire 2011) e de viverem politicamente organizados sob o comando de seus tuxauas, os indígenas de modo geral diluem-se indistintamente na categoria de "tapuia", e com isso pouco conhecemos sobre a diversidade étnica e racial e sua respectiva participação na revolta da Cabanagem, embora não faltem referências por toda a etnologia indígena amazônica do envolvimento de diversos povos indígenas (Vaz 2010; Harris 2010; Mahlen 2008; Tassinari 2003; Velthem 2003; Menéndez 1992; Amoroso 1992). A forte repressão militar que se seguiu contra os "cabanos" tem sido tomada como explicação para o embate final que teria aniquilado definitivamente a existência indígena em várias regiões da Amazônia, causando, por onde ela alcançou, como no vale do Tapajós, extermínio e dispersão; embora também pouco se conheça dos modos e direções que essas dispersões/migrações tomaram.

Certamente esta é uma realidade para a maioria dos povos indígenas que de algum modo estiveram envolvidos com a Cabanagem, não obstante alguns esforços notáveis em identificar a sua participação na revolta (Harris 2010; Lima 2008). Para o vale Tapajós, igualmente faltam estudos que nos proporcionem melhor compreensão sobre a participação e a diversidade indígena que se fizeram presente, e os desdobramentos com a falência do movimento e o controle pelas forças reais. Todavia, são expressivas as referências do envolvimento de muitos povos, cujos territórios ainda hoje ostentam marcas evidentes de seus embates e que as pessoas rememoram em suas narrativas com ricos detalhes. Rememoram também com frequências os relatos ouvidos por seus avós sobre as fugas, os temores vividos, pelo que atribuíam como sendo causados pelas "*guerras*"[7]. Seu Orlando, liderança Munduruku da aldeia de Bragança, sentado no chão da varanda de sua casa, ao comentar sobre os deslocamentos e os locais de ocupação de seus antepassados, lembrava-se de como sua "*avó sempre contava que eles lá* [no interior da mata], *viviam assim por causa de que ficavam com medo da guerra, porque era tempo que tinha guerra. Eles tinham medo porque viam que o pessoal chegava e atacavam. Os brancos atacavam, aí ficaram, preferiram fugir e ficar mais escondido por lá, né, pra dentro da mata pra ninguém encontrar eles, pra eles não ser atacado*." Ao ouvir essas narrativas, era-me impossível não questionar a forma como a imagem do *genérico*

7 Não raro as narrativas fazem referência s também à guerra do Paraguai, ocorrida poucos anos depois da Cabanagem, que também teria motivado e reforçado movimentos de fugas.

indígena destribalizado, descido, tapuia falante da língua geral, vítima de inexorável aniquilamento, teria obscurecido uma compreensão melhor do envolvimento dos diferentes povos indígenas no movimento e de seus distintos modos de participação; assim como das estratégias e procedimentos oficiais para com os indígenas nas ações de pacificação e, principalmente, das estratégias de resistência indígenas.

Deste modo, apesar dos grandes eventos que se configuraram na região, desde as missões Jesuítas já em meados do século XVII, do Diretório dos Índios ou da Cabanagem, sucedendo-se ao longo de três séculos, é muito pouco o conhecimento produzido sobre as formas de interação entre os indígenas e o projeto colonizador, e os modos de inserção e resistência em cada uma dessas situações históricas. A presença indígena aparece muito distante; diluindo-se em uma narrativa simplista que desencadeia na compreensão inevitável de que, tão logo o colonizador chegou, os povos nativos sucumbiram imediata e inexoravelmente, sem que tenha sido possível uma compreensão sequer das suas razões. É como se o advento de um se impusesse pela supressão radical do outro.

Flores que fenecem: presença indígena na historiografia brasileira

De encontro a essas preocupações em relação às abordagens que supõem um esvanecimento da presença indígena, que teria sucumbido ao implacável avanço do projeto colonizador, em livro recentemente publicado, João Pacheco de Oliveira (2016) traz uma discussão urgentíssima e necessária sobre a importância de uma revisão do paradigma historiográfico dominante em relação à participação dos indígenas na formação do Brasil. Primeiramente porque, como destaca, desde as primeiras formulações sobre a história do Brasil no século XIX aos historiadores marxistas no século XX, "*a presença indígena na formação da nacionalidade é tratada de forma exotizante e repetitiva, como fruto exclusivo de acasos, incidentes menores e relatos pitorescos*" (p.12). No encalço dessas formulações, demonstra como a narrativa que se construiu sobre a formação do Brasil tendeu a produzir um apagamento dos indígenas e de suas participações frente aos avanços do projeto colonizador, assim como adiante, no projeto de nação do Brasil independente. Essa narrativa, embasada em categorias coloniais e imagens reificadoras de cunho evolucionista, definiu o lugar e o momento em que os indígenas aparecem na história do Brasil: "*eles são anteriores ao Brasil... Uma vez iniciada* [a colonização]*, os indígenas só poderiam ser concebidos como flores que fenecem, que precisam ser descritas e compreendidas antes que murchem e desapareçam. A superioridade tecnológi-*

ca e militar dos colonizadores, as violências e epidemias dariam conta de explicar a sua extinção" (p.47-48).

Ao descontruir a narrativa de um inexorável fenecimento atribuído ao indígena no contato com o colonizador, o autor tece sua crítica sobre duas questões de fundo que amparam e dão a direção de sua formulação. Primeira, a que está relacionada às noções de causalidade e fatalidade com que se descreve a chegada dos portugueses, afiançando uma condição efêmera desse encontro e, como subproduto, atribuindo pouca importância aos indígenas na conformação colonial da América Portuguesa. A segunda questão recai sobre a noção "ciclos" que tem instrumentalizado as descrições e análises das distintas formas dominantes de exploração econômica pelas quais o Brasil teria atravessado ao longo de sua história, sejam extrativas, agrícolas ou industriais, cujos estratagemas analíticos abstraem a participação efetiva de seus agentes, obscurecendo, assim, as formas de interações que se estabeleceram entre os indígenas e os agentes destas fronteiras econômicas, ou ainda a efetiva participação dos indígenas na consolidação destas. Obscurecidos como produtores de economia, os indígenas desvanecem-se em imagens como pequenas reminiscências do autóctone da terra, exótico e, fundamentalmente, como parte do passado.

A constatação para a qual Pacheco de Oliveira chama atenção é a de que esta narrativa assentada em uma imagem idílica, romantizada do indígena como símbolo da terra, porém pretérito à formação da nação brasileira foi produzida na segunda metade do século XIX, e está diretamente associada à produção imaginativa do Brasil como *nation building*. Mais precisamente, foi durante o "*Segundo Império, quando o projeto de nação se elabora a partir dos debates sobre migração e o fim da escravatura, sem atribuir aos indígenas qualquer outra função que a de símbolo da terra, que essa narrativa se estrutura, ganha autor (a monumental história geral de Varnhagen) e instituição mantenedora (o IHGB do Rio de Janeiro e, posteriormente, suas sedes provinciais), internalizando-se no pensamento da elite e de setores populares*" (p. 50).

Todavia, não é somente aos modos como a História tem reproduzido a participação dos indígenas na formação do Brasil que a crítica do autor se direciona, mas também aos modos como a Antropologia tem abordado a conformação dos povos indígenas em sua diversidade étnica e em relação com a sociedade nacional (colonial), os quais tenderam a corroborar o paradigma da pouca relevância dos indígenas. Primeiramente, sua crítica recai sobre os intelectuais que, atuantes em períodos anteriores à década de 1970, apelavam por uma postura humanitária de proteção aos indíge-

nas, acionando discursividades que atentavam para um moral culposo em relação ao extermínio e etnocídio que lhes havia sido infringido. Contudo, ressalta, tal posição não questionava os sistemas de dominação e violência que a tutela impôs, nem a pouca relevância atribuída aos indígenas na construção do Brasil.

A sua crítica se direciona ainda para aqueles antropólogos que, em seus esforços em busca da diversidade, da diferença, dedicaram-se, no entanto, a estudá-los "*como se fossem sistemas isolados e autônomos a organização social e a cosmologia de cada povo indígena*" (p.13); e, principalmente, apreendidos "fora da história". Tomando os indígenas como unidades autoexplicativas e atemporais, tal percepção pouco ajuda compreender os efeitos e alcances do poder colonial sobre eles. É nesse sentido que penso nas frequentes etnografias sobre indígenas na Amazônia que identificam nas suas narrativas referências sobre a Cabanagem, mas poucas delas têm saído dos limites das aldeias para tentar encontrar vinculações dessas narrativas com os demais povos indígenas e com os eventos históricos mais amplos que se sucedem desde que a colonização adentrou a região. Suspeito que uma atenção mais cuidadosa às referências que essas narrativas trazem sobre os tempos das "*guerras*", dos "*corre corre*", das *fugas*, do *viver escondido em buracos*, que em tantas transpassam, e que também eu tenho ouvido repetidamente entre os indígenas do baixo Tapajós (Ioris 2016; 2011), muito nos ajudaria a compreender para onde podem ter ido muitos dos povos indígenas que têm sido descritos como extintos. Como Pacheco de Oliveira (2016: 14) assinala, tal perspectiva isolou os indígenas e deixou de fora "*o mundo colonial dentro do qual os indígenas viviam, inseridos em duras relações de dominação —ainda que exercendo sempre que possível a sua agência, colocando em prática formas variadas de resistência e de acomodação*"; desse modo, deixou também de "*conhecer as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas lograram resistir, se organizar e continuaram a atualizar sua cultura na contemporaneidade, inclusive formulando projetos de futuro*".

É no esforço de superar esta perspectiva excludente dos indígenas na história do Brasil que Pacheco de Oliveira clama por uma revisão urgente deste paradigma historiográfico, que venha a implodir a construção desta narrativa, elaborada no século XIX a partir de categorias coloniais e que exotiza e ausenta o indígena da formação do Brasil. Não se trata, como nota o autor, de simples omissão, mas de uma narrativa construída estrategicamente para diluir o indígena em acasos de pouca importância, até que, dissolvido, desaparecesse no horizonte de construção da nação que

estava sendo posta em marcha e que atravessou o século XX. Para tanto, ressalta que se impõe *anular os efeitos de verdade* que essa narrativa tem produzido para, então, "*instituir outra chave de leitura da história do país que possibilite recolocar os indígenas como agentes efetivos na construção do Brasil*" (p. 46).

Essas considerações devem estar na base das compreensões sobre os processos de emergência étnica que têm ocorrido entre os indígenas no baixo Tapajós desde finais da década de 1990, dos seus processos históricos de interação no mundo colonial, e do seu gradativo apagamento na narrativa historiográfica que tem sido elaborada sobre a incorporação da região na economia política nacional. Antes de nos surpreender com as atuais emergências étnicas é preciso questionar a produção desse apagamento dos povos indígenas da região, que foi se alargando com a consolidação do projeto colonizador e de construção do imaginário da nação. Desse passado, disperso entre estilhaços de ruínas, de difícil apreensão, ainda espera-se que se juntem os seus fragmentos, e pouco podemos inferir no momento. A tarefa é messiânica: *exige acordar os mortos e enfrentar a tempestade das narrativas progressistas, lineares e que priorizam a dialética dos vitoriosos* (Benjamin 1985). Entretanto, para os processos mais recentes, que ocorrem quando podemos acompanhar mais de perto, não deixamos de encontrar esforços que continuam se reproduzindo para assegurar o apagamento dos indígenas na região, como os que encontramos na sentença do juiz Portela, que decretou a inexistência de vínculos dos indígenas com as etnias com as quais eles se identificavam.

Antes desses, também registramos artifícios similares para renegar alteridades étnicas ou culturais que se sucederam entre os indígenas Munduruku de Taquara, Bragança e Marituba na área de domínio da Flona Tapajós, e que podem ser apreendidas desde a década de 1970, durante os enfrentamentos que passam a sofrer com a criação desta reserva florestal e as subsequentes tentativas de remoção forçada de suas terras. Nestas tentativas, foram-lhes renegados direitos territoriais, assim como modos de identificação que os vinculassem a pertencimentos e a organizações sociopolíticas e culturais mais amplas, conformando situações de conflitos que se estenderam por mais de duas décadas para evitar que fossem despojados de suas terras. É sobre essa situação, envolvendo os indígenas Munduruku de Taquara, Bragança e Marituba, em seus embates para assegurar sua distintividade étnica e cultural em um campo de disputas fortemente marcado pelos interesses do setor madeireiro na apropriação dos recursos de suas florestas, que focalizo a seguir.

O moderno projeto florestal e as territorialidades indígenas

As situações vivenciadas pelos indígenas Munduruku de Taquara, Bragança e Marituba, assim como pelos Borary e Arapium, ainda que em contextos e tempos diferenciados, partem de uma mesma problematização, decorrente das políticas de incentivo ao desenvolvimento de uma indústria madeira de grande porte, que começou a ser implantado na região do baixo Tapajós a partir da década de 1970, no contexto do projeto geopolítico dos militares para inserção da Amazônia na economia política nacional (Ioris 2014). Como parte deste programa, foram primeiramente estabelecidos acordos de cooperação técnica com a FAO[8], visando à realização de um amplo e extensivo levantamento dos recursos florestais ao longo de 100 quilômetros de cada lado da rodovia Transamazônica, o qual foi realizado através do Projeto de Pesquisa e Desenvolvimento Florestal (PRODEPEF)[9], firmado em 1971 entre o governo brasileiro e o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD). Esses levantamentos deram suporte à formulação do programa florestal incluso no II Plano de Desenvolvimento para a Amazônia (II PDAM), lançado em 1974, redefinindo metas e estratégias de aceleramento econômico para a Amazônia, que deveriam ser implantadas através de polos de desenvolvimentos, conhecidos como Poloamazônia, em distintas microrregiões (Schmink e Wood 1987; Becker 1992). Para a região do Tapajós projetou-se o desenvolvimento de uma moderna indústria madeireira, que substituísse a exploração de madeiras moles em áreas de várzea, que era realizada de modo considerado rudimentar e improdutivo[10]. Nessa proposição, a exploração deveria passar para as áreas de terra firme, embasada em tecnologias de ponta para atender ao mercado exportador de madeiras tropicais.

Também entre as ações de promoção do desenvolvimento de uma economia florestal no vale do Tapajós, a Flona Tapajós foi criada em 19 de

8 FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura). De fato, na década de 1950, ainda no governo Vargas, já havia sido efetivado um programa de cooperação técnica estabelecido com a FAO para conduzir levantamentos florestais e de potenciais madeireiros, além de elaborar proposições para desenvolvimento da exploração florestal na Amazônia de modo planejado e sistemático. Mais informações ver Ioris (2014; 2008).

9 O PRODEPEF teve a FAO como agência executora e o IBDF como agência governamental parceira (Projeto PNUD/ FAO/IBDF/BRA-45). Os principais objetivos do PRODEPEF eram fortalecer técnica e institucionalmente o IBDF e disponibilizar uma vasta gama de informações sobre o potencial florestal no Brasil para dar suporte ao planejamento nacional de desenvolvimento florestal.

10 Os conflitos atuais que afetam os indígenas Borary e Arapium da TI Maró são desdobramentos desse momento inicial de promoção de uma economia florestal embasada na exploração de madeiras tropicais que se estabeleceu para o vale do Tapajós.

fevereiro de 1974, como projeto piloto de uma reserva para exploração dos recursos madeireiros, aos moldes das que haviam sido criadas nos Estados Unidos, através do seu Serviço Florestal (US Forest Service). A Flona Tapajós foi criada no mesmo dia, em decreto contínuo, em que foi o Parque Nacional da Amazônia, também ao longo do vale do Tapajós, inaugurando a implantação das primeiras reservas ambientais na Amazônia. Foram os técnicos da equipe da FAO que realizavam os levantamentos florestais na Amazônia que elaboraram as proposições para definição dos limites da Flona Tapajós. Ela foi criada, então, com cerca de 600mil hectares, margeada, ao leste, pelo rio Tapajós; ao oeste, pela rodovia Santarém-Cuiabá (BR-163); e ao sul, pelo rio Cupari, a poucos quilômetros do traçado da rodovia Transamazônica (BR-230). Desse modo, os limites da Flona Tapajós estão localizados precisamente na intersecção entre as duas principais rodovias que os governos militares projetaram e colocaram em construção para interligar os caminhos que conduziriam as pessoas de Norte a Sul (Santarém-Cuiabá) e Leste a Oeste (Transamazônica) do país.

A criação da Flona Tapajós trouxe significados importantes e graves para todos os grupos sociais camponeses que se encontravam nas terras que se tornavam de domínio da reserva. Naquele momento, localizados ao longo da margem direita do rio Tapajós[11], encontravam-se dezesseis núcleos compostos de grupos domésticos camponeses articulados em torno de famílias extensas comandadas em geral pela liderança paterna, e que se definiam como "comunidade". A "comunidade" constituía e definia o domínio sobre um espaço territorial, cujos limites resultavam de acordos estabelecidos entre as "comunidades" vizinhas e os seus marcos eram revitalizados anualmente através dos trabalhos de limpeza dos caminhos que as interligavam. Desenvolvendo um padrão de ocupação da terra fundamentado em complexo sistema de uso comum dos recursos (Almeida 2008), estas comunidades encontravam-se articuladas também em torno de seus santos padroeiros, cujas festas comemorativas criavam laços de aliança e reciprocidade, num renovado e sucessivo compromisso de retribuir a participação em suas festas. Estes laços entre as comunidades se estendiam igualmente às relações de parentesco e compadrio, além de trabalhos coletivos de derrubada e cultivo de roçados, que se efetivavam através de encontros ritualizados e festivos que se estendiam por dias.

A conformação dessa territorialidade, desse modo de vida, confrontou-se diretamente com a criação da Flona Tapajós, cujo projeto fazia parte

11 Outros núcleos populacionais também foram afetados pela criação da Flona Tapajós, como parte do município de Aveiro, e a comunidade de São Jorge, na BR 163.

das estratégias de modernização acelerada que se projetava para a Amazônia na década de 1970, alavancada através da imposição de uma poderosa malha de duplo controle sobre o território nacional, a técnica e a política (Becker 1992, 1984; Schmink e Wood 1987). A sua imposição sobre o vale do Tapajós, todavia, demandava a retirada da terra dos moradores anteriores. Gerando um campo de disputas em que se pretendia não só a apropriação dos recursos florestais, mas também a imposição de categorias que desqualificavam vínculos mais sólidos que as pessoas poderiam ter em relação a uma territorialidade, a uma historicidade de ocupação, ou a pertencimento a uma organização sociocultural mais complexa ou diferenciada, cujos efeitos concorreriam para o apagamento definitivo das referências étnicas que ainda persistiam no último quartel do século XX.

Da operação limpeza às populações tradicionais

Conquanto a Flona Tapajós se insira em um programa modernizador de base científica para acelerar o crescimento econômico da Amazônia, promovido no âmbito do projeto geopolítico dos governos militares ditatoriais, a sua criação prescindiu de qualquer comunicação com as pessoas das comunidades locais, que só ficaram sabendo de sua existência quando os procedimentos para retirá-los das suas terras já estavam em curso. Naquele momento, a legislação das Flonas não permitia a permanência de residentes permanentes no interior de seus limites e, assim, os técnicos do IBDF[12], então órgão ambientalista e gestor das Flonas, iniciou um processo para remoção das pessoas das dezesseis comunidades que se encontravam ao longo da margem direita do rio Tapajós, além dos demais núcleos populacionais, que se encontravam no interior dos limites da Flona Tapajós. Tomados de surpresa e indignação, as pessoas dessas comunidades reagiram às tentativas de remoção forçada, e empreenderam várias formas de resistência para permanecer em seus territórios. Essa luta se estendeu por mais de duas décadas, conformando um acirrado campo de disputas, com diferentes momentos intensidades de conflitos e tensões ao longo do tempo.

As medidas para retirada das pessoas destas dezesseis comunidades do interior dos limites da Flona Tapajós iniciaram-se logo após a assinatura do seu Decreto criação, como deixa claro o Ofício (N° 105/74) do então gestor da base do IBDF de Santarém, Ben-Hur Borges, de 17 de junho de 1974, quatro meses mais tarde. O Ofício, endereçado ao Delegado estadual do IBDF, em Belém-PA, informava os procedimentos que haviam sido to-

12 Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal, criado em 1967.

mados "para a regularização definitiva da FLONA". Primeiramente, destacava que havia sido feita divulgação "*pela Emissora local esclarecendo a população rural e particularmente a estabelecida dentro dos limites da FLONA, das finalidades desta, e das providências a serem tomadas pelos moradores da mesma*". Como segundo ponto, o Ofício informava que já havia sido solicitado ao coordenador regional do INCRA lotes de terra dentro projeto de colonização, que estava sendo implantado do outo lado da margem da BR-163, para que fossem destinados às pessoas que seriam removidas do interior dos limites da Flona Tapajós. O documento se referia a essas pessoas que se encontravam dentro dos limites da Flona como "*colonos*" e as medidas para a sua desapropriação como "*operação limpeza*". Segundo relatava, já reservados, lotes do projeto de colonização seriam destinados "*para os colonos que forem deslocados pela operação de limpeza. Tais lotes já estão reservados bastando que se inicie a identificação dos colonos e sua posterior remoção*".

De um modo geral, as pessoas das várias comunidades, indígenas e não indígenas, com quem conversei durante meus levantamentos de campo sobre a maneira como ficaram sabendo da criação da Flona Tapajós, disseram-me que foi somente quando funcionários do IBDF chegaram à suas casas para fazer os levantamentos de benfeitorias; ainda assim, somente depois de terem respondido a todas as perguntas sobre os bens de suas propriedades. Souberam, então, da criação da Flona e que ela implicava na remoção delas de suas terras; a razão do levantamento era subsidiar o pagamento das indenizações que iriam receber por suas benfeitorias. Estas ações do IBDF provocaram reações das comunidades, que começaram a se articular em defesa da permanência em suas terras, em um contexto de luta, fortemente marcado pelo autoritarismo ditado pelo regime militar. O propósito governamental de impor o deslocamento às pessoas que resistiam para permanecer em suas terras forjou várias medidas repressivas e proibitivas às suas atividades produtivas e de sustento, como a proibição de acesso aos recursos florestais madeireiros, de implantação de roçados, de caça, além de coação policial, voos rasantes de helicóptero e outras formas de intimidação.

Em que pesem as diferenças nas configurações históricas e organizações sociopolíticas e culturais das dezesseis comunidades que viviam na área onde a Flona Tapajós foi implantada, a maioria das pessoas faziam parte de núcleos domésticos de longa história de ocupação, onde desenvolveram uma territorialidade baseada em sistema de uso comum da terra e dos recursos. De forma geral, elas eram identificadas como caboclo(a),

ainda que não se ouvia delas reconhecerem-se por tal denominação, em geral considerada ofensiva. Quando visitei as comunidades pela primeira vez em 1996, as pessoas se identificavam de várias formas, dentre as quais "trabalhadores rurais", "descendentes de indígenas", "filhos do Tapajós", ou, mais comumente, como pertencentes a uma determinada comunidade: "*Sou da comunidade de Piquiatuba*"; "*Sou da comunidade de Taquara*", "*Sou da comunidade de Acaratinga*", e assim por diante. Em momento algum ouvi as pessoas identificando-se como "*caboclo*" ou "*cabocla*", exceto por alguns líderes comunitários, enquanto participavam de reuniões para discutir sobre posse e regularização da terra. Nestes momentos eles reivindicavam direitos territoriais, justificando-os por serem "*caboclos da terra do Tapajós*"; mais frequentemente, por serem "*filhos do Tapajós*".

Sobre suas descendências, as pessoas das comunidades atribuíam a várias origens, majoritariamente reconhecendo-se como descendentes de indígenas, apesar de, em geral, não especificarem nenhum grupo étnico, apenas mencionando que "meu avô" ou "minha avó era índio/a". Por vezes, mencionavam o local de origem de seus ancestrais, quando se tratava de um local diferente daquele em que viviam no momento: "meu pai era um índio do rio Arapiuns", "índio de Alter do Chão", e assim por diante. Algumas vezes eles expressavam sua origem indígena dizendo: "minha avó só falava na língua indígena". Era comum também atribuírem-se origens mistas: "meu avô era filho de índio com português"; "índio com cearense". Maria, de Piquiatuba, explicava-me que: "*na minha família nós temos de tudo um pouco: tem índio, tem português, cearense, paraense, é tudo misturado*". Havia, além dessas, pessoas que se reconheciam como de origem indígena, mas não se viam mais como tal: "É verdade que todos nós somos descendentes de indígenas, mas já não está mais em nosso sangue". As três comunidades indígenas de Taquara, Marituba e Bragança, como mencionado, começaram a se identificar e se articular politicamente como pertencentes à etnia Munduruku em 1998.

Em termos oficiais, todavia, como vimos no citado documento que traz referência aos grupos sociais que viviam área da Flona Tapajós, escrito quatro meses após a sua criação pelo gestor Ben-Hur Borges, eles foram identificados indistintamente como "*colonos*" que estavam destinados a sofrer uma "operação limpeza", a serem retirados de suas terras. A tônica da "*limpeza*" que se impôs nestes primeiros esforços de regularização fundiária da Flona parece balizar práticas amplamente aplicadas anteriormente nas estratégias de pacificação da revolta da Cabanagem, comandadas pelo marechal Francisco José de Souza Soares d'Andréa, quando ele destacava

a necessidade de que: "*O Amazonas e todo o caminho por água desde Cametá até entrar neste Rio preciza ser limpo, e tem de custar algumas vidas*" (grifo meu). Os cômputos mostraram que não foram apenas algumas vidas, mas oficialmente foram declarados 40.000 mortos, o equivalente a um quarto de toda a população recenseada do Grão-Pará[13] (Bessa Freire 2011; Menéndez 1992; Parker 1985; Moreira Neto 1988). Quase um século e meio mais tarde, os povos nativos do Tapajós enfrentam uma nova versão de *limpeza*, visando à remoção de seus territórios para dar lugar ao projeto modernizador da indústria madeireira na região.

Os improdutivos esforços para remoção das pessoas do interior dos limites da Flona Tapajós na margem direita do rio Tapajós, em decorrência da forte resistência impetrada, geraram demandas sucessivas, com muitos documentos produzidos, por levantamentos de informações ou ofícios e requerimentos ordinários tratando de questões sobre esses grupos domésticos das comunidades. São principalmente neles que encontramos as diferentes formas como as pessoas foram identificadas. Depois de serem inicialmente referenciadas como "*colonos*", surgem outras denominações, como: *posseiras*, *ocupantes ocasionais*, por vezes *invasoras da reserva florestal*, ou *caboclos ribeirinhos*, as quais anulam e desqualificam vínculos socioculturais ou territoriais mais sólidos que as pessoas poderiam ter sobre o solo que habitavam.

Até a criação da Flona Tapajós, aquelas dezesseis comunidades tinham poucas e dispersas relações entre elas, que decorriam de extensivos laços de parentesco, reciprocidades em atividades de cultivo, comércio e festividades religiosas ou lúdicas. O processo de criação e implantação desta reserva florestal e as tentativas de remoção forçada promoveram uma relação mais estreita e politicamente organizada entre estas comunidades, tendo como principal articulador o Sindicato dos trabalhadores Rurais de Santarém, e contando com o apoio da Igreja Católica. Neste processo de mobilização e lutas, as comunidades acabaram constituindo uma unidade política com interesses específicos de evitar a remoção de suas terras (Ioris 2014).

Os embates dessas comunidades com as agências governamentais para evitar sua remoção perduram por mais de duas décadas, com diversas formas de enfrentamento. Todavia, em meados da década de 1990, no contexto do Programa Piloto Para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil

13 Para Santarém, Menéndez (1992: 292) registra que "a população desta vila, que era de 6 mil antes da revolta, havia baixado para 4 mil (incluindo brancos, escravos negros e índios, principalmente Munduruku e Mawé)".

(PROMANEJO/PPG-7)[14], desenvolvido na Flona Tapajós através do seu Componente IV, uma nova conformação de forças políticas e ideológicas, principalmente, na discussão sobre a participação dos povos amazônicos nas políticas de conservação ambiental, reverteu a determinação de remoção do interior das Flonas dos grupos domésticos camponeses, desde que fossem considerados como "tradicionais". O PROMANEJO começou a ser implementado na Flona Tapajós em 1995, com o objetivo de desenvolver e testar modelos de conservação e usos sustentáveis dos recursos naturais em reservas florestais na Amazônia, tendo como ênfase a participação da sociedade civil. O destaque em metodologias participativas do PROMANEJO levou às mesas de discussão e negociação um conjunto diverso de atores e agências que de algum modo estavam relacionados à Flona Tapajós, como representantes das comunidades, de organizações sociais de base, de ONGs ambientalistas, de órgãos governamentais locais e nacionais, e de agências multilaterais, como Banco Mundial ou a GTZ[15], na qual se evidenciaram os conflitos com as comunidades no interior da reserva, que já se estendia por duas décadas. A conclusão dos trabalhos iniciais preparatórios do Programa Piloto do PPG-7 na Flona Tapajós definiu a resolução dos conflitos fundiários como condição para a sua implantação.

Foi, então, acordado um plano de trabalho, no qual se previa procedimentos para resolução dos conflitos, incluindo estudos para definição de uma área para aquelas comunidades que deveria ser excluída dos limites da Flona. Assim, os trabalhos junto às comunidades foram desenvolvidos numa sequência de atividades, envolvendo oficinas de discussão e levantamentos sociopolítico, econômico e ambiental, que subsidiariam a elaboração de uma proposta de área que seria designada para elas. Em 1996, também tramitava no Congresso Nacional um Projeto de Lei para exclusão das áreas onde se encontravam as populações na Flona Tapajós, inclusive a das comunidades da margem direita do rio Tapajós, que naquele ano já somavam dezoito, para as quais se aguardava a proposta de limites que seriam estabelecidos (IMAFLORA/IBAMA 1996).

Os representantes do IBAMA, por sua vez, discordavam da proposta de redução dos limites da Flona Tapajós e passaram a defender a permanência das comunidades na área da reserva, onde teriam uma área de uso e cuja extensão deveria ser designada através da elaboração do plano de manejo.

14 O Programa Piloto de Proteção as Florestas Tropicais foi lançado durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento das Nações Unidas, a Eco-92.

15 Agência Alemã de Cooperação Técnica (GTZ)

A nova posição tomada pelos técnicos de IBAMA refletia as mudanças que estavam em curso na legislação das Florestas Nacionais através da nova versão do SNUC[16], que foi sancionada em 2000. Nesta versão do SNUC, no Artigo 17, referente às Florestas Nacionais, o texto ampliou o conceito desta categoria de reserva, designando-a como de "*uso múltiplo sustentável dos recursos naturais*", e não apenas para exploração madeireira, como era anteriormente. Também estabeleceu que fosse "*admitida a permanência de populações tracionais que a habitam quando de sua criação*", desde que em conformidade com o regulamento e Plano de Manejo da unidade. Além das Florestas Nacionais, o SNUC também contemplou a categoria de 'populações tradicionais' em outras duas classes de reservas: nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) e Reservas Extrativistas (RESEX). O artigo 18, referente às Reservas Extrativistas, menciona "populações extrativistas tradicionais".

Desta forma, as comunidades da Flona que anteriormente haviam sido identificadas como *'caboclos', 'posseiros', 'ocupantes ocasionais'* ou *'comunidades ribeirinhas'*, passam então a ser identificadas como "populações tradicionais" e, desta forma, a sua permanência "admitida" no interior da reserva, assegurando o direito de continuar em suas terras, não obstante estas estariam sob o domínio e gestão do órgão ambientalista. Nesta nova conformação, o IBAMA empreendeu esforços para que as áreas de uso das comunidades fossem incorporadas no plano de manejo da Flona Tapajós, e para retirar a exclusão destas áreas do Projeto de Lei que estava em discussão no Congresso Nacional. Esta mudança na legislação da reserva afastou as ameaças de desapropriação, porém, por outro lado, frustrou as expectativas das pessoas que pretendiam o fim da interferência do IBAMA sobre suas terras.

Enquanto a maioria das pessoas das comunidades acabou se conformando com a categorização de "população tradicional" e em ter seus territórios sob o controle do órgão ambientalista, três comunidades, Taquara, Bragança e Marituba, renegam essa forma de identificação e passam a se reconhecer com pertentes ao povo Munduku, constituindo-se como comunidades étnica e culturalmente diferenciadas, e com demandas para o reconhecimento de suas terras como "indígenas", como veremos com mais detalhes a seguir.

16 O Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) abarca a legislação que rege a criação e implantação das reservas ambientais no Brasil. Lei Federal N° 9.985, de 18/07/2000.

Os Indígenas em contexto de "Zonas Especiais de Interesse Cultural"

Ao mesmo tempo em que a administração da Flona Tapajós envidava esforços para efetivar as mudanças para incorporação daqueles grupos sociais que passaram a ser reconhecidos como 'populações tradicionais', lideranças da comunidade de Taquara seguiam o rumo do alto Tapajós em 1998, em busca da sede da Administração Regional da FUNAI em Itaituba. Naquela visita eles entregaram um documento ao administrador regional, solicitando esclarecimentos sobre o direito de validar suas terras como "área indígena", pois estas se encontravam localizadas dentro da Flona Tapajós. Dias depois o administrador regional da FUNAI visitou os indígenas em Taquara e encaminhou solicitações à Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI (DAF/FUNAI), em Brasília, advogando a formação de um grupo de trabalho para realizar estudos antropológicos, com o objetivo de proceder à regularização daquelas terras, assim como enviou ofícios ao IBAMA, INCRA e Ministério Público Federal, informando a existência destes indígenas e dos procedimentos que estavam sendo tomados pelo órgão indigenista (Almeida, 2001).

Esta busca à Administração da FUNAI em Itaituba ocorreu poucos meses após a morte do pajé Laurelino, patriarca do maior núcleo familiar de Taquara e principal liderança político-religiosa da comunidade. Após a sua morte, ocorrida em maio de 1998, os indígenas em Taquara iniciaram um movimento de reelaboração cultural, retomando manifestações rituais, língua, pinturas corporais, e passam a se reconhecer pertencentes à etnia Munduruku. Em termos de organização e representação política, eles passam a se articular em torno de cacique, abandonando a estrutura anterior baseada em "presidente da comunidade", que compreendiam como modo imposto pelo "branco". Vários eventos marcaram o início deste processo de reafirmação étnica. Em outubro, durante os festejos da Nossa Senhora Aparecida, padroeira da comunidade, eles promoveram uma "Missa Indígena" e, na virada do ano para 1999, o "Primeiro Encontro Indígena". Ambos os eventos contaram com convidados representantes de várias comunidades vizinhas, de ONGs, da Universidade, da administração municipal e políticos (vereadores). Em 2000, suas lideranças participam das manifestações dos 500 anos do descobrimento do Brasil em Porto Seguro e, no retorno, mobilizam-se pela criação do Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA).

No encalço deste movimento de reafirmação étnica que se processava entre os indígenas de Taquara, os indígenas de Marituba e Bragança, que acompanharam as discussões e mobilizações iniciais, igualmente passaram a se reconhecer como pertencentes à etnia Munduruku. No contexto da

Flona Tapajós, estas três comunidades passaram a conformar uma nova unidade sociopolítica e etnicamente distinta, que foi se distanciando das demais comunidades que se encontravam na área desta reserva florestal e que passaram a ser reconhecidas como "populações tradicionais". Reivindicando pertencimento a uma coletividade etnicamente organizada, estas três comunidades se apartaram das demais com quem compartilhavam um histórico de lutas em defesa de seus territórios, gerando uma cisão entre elas, entre os indígenas e não-indígenas, mais precisamente, entre "indígenas" e "populações tradicionais". Conformando, portanto, dois grupos cultural e politicamente organizados na área da Flona Tapajós, a cisão que se estabeleceu entre estes dois grupos sociais distinguiu-os e os separou em suas formas de identificação, de organização sociocultural e política e, principalmente, em suas reivindicações pela regularização da terra.

Nesta nova situação, os indígenas também romperam relações com a administração da Flona Tapajós, recusando-se a participar de qualquer negociação ou atividade promovida pelos representantes da reserva. Eles passaram a reivindicar a regularização de suas terras junto à DAF/FUNAI, que, em resposta, criou um grupo técnico de trabalho (GT), em janeiro de 2001, para a realização de levantamentos sobre grupos os indígenas no baixo Tapajós. Deste levantamento, foi sugerido estudos de identificação de delimitação das terras dos indígenas de Taquara, Bragança e Marituba, os quais foram conduzidos em 2003, e propuseram a criação de duas Terras Indígenas: TI Munduruku-Taquara e a TI Bragança-Marituba (Ioris 2008). Ambas TIs tiveram suas Portarias declaratórias assinadas pelo Ministro da Justiça em 2015.

Além destes procedimentos da FUNAI para reconhecimento oficial das terras indígenas, destacam-se também algumas iniciativas implantadas pelo poder público local. No município de Belterra[17], estas atenções se refletiram no ordenamento e nas ações do seu Plano Diretor Participativo, elaborado durante o ano de 2006 e sancionado em fevereiro de 2007 (Lei n° 131). Com a participação de representantes indígenas nos trabalhos de elaboração, o Plano Diretor estabeleceu, no artigo 37, que as terras dos índios Munduruku de Bragança, Marituba e Taquara configuram "Zonas Especiais de Interesse Cultural". Logo em seguida, a Prefeitura Municipal criou a Coordenação Indígena, que foi alocada na Secretaria de Planejamento e Gestão, para tratar exclusivamente dos interesses dos indígenas do município. Assim que foi criada, essa Coordenação Indígena ficou a cargo de

17 O Município de Belterra foi criado em 1996, desmembrado dos limites do município de Santarém.

um indígena Munduku de Taquara. Além disso, as escolas de ensino fundamental em Bragança, Marituba e Taquara passaram a ser reconhecidas como 'escolas indígenas', para seguir um ensino diferenciado. Foi também neste contexto que os indígenas criaram o Conselho Indígena Munduruku de Belterra (CIMB), efetivado em dezembro de 2007, durante Festa da Many, que ocorre anualmente entre os Munduruku de Taquara.

Assim, mobilizados em reafirmar seu pertencimento étnico, os Munduruku de Taquara, Bragança e Marituba renegaram a atribuição de 'população tradicional', decorrente da nova legislação do SNUC, assim como renegaram o modelo de ocupação de terra que lhes foi outorgado na condição de "populações tradicionais admitidas" em uma área de Floresta Nacional.

Permanência dos "tradicionais": relações de dependência e poder desigual

Acompanhando esse processo de reafirmação étnica desde o começo, não foram raros os questionamentos que me chegavam, tanto pelas pessoas de vários grupos locais, como representantes governamentais e também da academia, sobre as motivações que teriam impulsionado o movimento entre os indígenas. De um modo bastante expressivo, as pessoas questionavam, querendo confirmar se os indígenas teriam aderido ao movimento por motivações estritamente utilitaristas, para assegurar o acesso a "terra". Desconhecendo os históricos de luta dessas comunidades, parecia-lhes difícil compreender que esse movimento de reafirmação étnica entre estas três comunidades indígenas na Flona Tapajós insurgiu quando, aparentemente, elas estariam comemorando vitória sobre uma longa disputa para evitar a expulsão de suas terras, ao passarem a ser reconhecidas como "populações tradicionais" e admitida a sua permanência no interior dos limites da reserva. Foi precisamente quando, no caso da Flona Tapajós, a legislação mudou e admitiu que estas populações permanecessem em suas terras, que estes grupos de comunidades iniciaram esse processo de retomada de antigas tradições culturais e se reconhecer como portadoras de identidades étnicas diferenciadas. Foi somente quando a ameaça de expulsão de suas terras havia sido dissipada, quando passaram a ser considerados como "populações tradicionais", que estes grupos contrapuseram-se mais uma vez a uma definição oficialmente atribuída, e mostraram a feição que pretendiam dar a si próprios e o modo como queriam ser reconhecidos.

Como já destacado em trabalhos anteriores (Ioris 2014; 2009), compreender esse movimento de emergência étnica é ter presente também o surgimento da noção de "população tradicional" e a sua formulação como

uma categoria classificatória dos grupos sociais que poderiam ser beneficiados com as políticas de criação de reservas ambientais, como Barretto (2006) bem esclarece na elaboração da sua sociogênese. Ele destaca, assim como outros autores também assinalaram, o modo como essa noção foi forjada no debate ambientalista internacional sobre a presença de grupos humanos em áreas de conservação ambiental, e especialmente dos conflitos daí decorrentes (Lima 2002; Barretto 2001; Cunha e Almeida 2001; Diegues 1998; Vianna 1996). Em sua grande maioria, as reservas ambientais por todo o mundo foram criadas sobre territórios de grupos sociais que exerciam tradicionalmente modos de uso comum dos recursos, os quais deveriam, assim como as comunidades da Flona Tapajós, ser despojados de suas terras para dar lugar ao projeto de reserva. A resistência desses grupos foi configurando processos intermináveis de conflitos, cujas situações, por um lado, não lhes permite o aceso integral aos recursos como disponham anteriormente, nem eles, por outro lado, permitem a implantação completa da reserva ambiental. Acompanhando a problemática no Brasil, especialmente em relação ao advento das reservas extrativistas, a adoção daquele conceito ocorreu a partir da década de 1990, designando grupos sociais específicos e distintos entre si, mas que estavam desprovidos de reconhecimento legal que garantisse direitos sobre as terras que historicamente habitam. Neste sentido, Barretto (2006: 109) destaca a ambivalência da noção, "*pois, ao mesmo tempo em que opera como categoria residual de sentido negativo, abrangendo tudo o que não é índio, nem quilombola, nem seringueiro, abarca e compreende todas estas categorias —e outras mais— de grupos sociais cuja distintividade cultural se expressaria em termos de territorialidades específicas*."

Embora oficialmente a expressão "população tradicional" tenha sido usada pela primeira vez com a criação do CNPT[18], em 1992, a sua definição somente foi elaborada posteriormente, durante os trabalhos para sua incorporação ao novo SNUC, aprovado em 2000, visando compreender e regularizar as situações dos grupos sociais em áreas de reservas ambientais, naquelas que passaram a ser qualificadas como "unidades de conservação de uso sustentável". Indiscutivelmente, a incorporação das 'populações tradicionais' expressou uma mudança significativa na concepção e campo de ação das reservas ambientais, nas quais, até então, estava interditada qualquer forma de ocupação humana, razão dos longos conflitos com os vários

18 Conselho Nacional de Populações Tradicionais (CNPT), criado inicialmente para regular as criação das Reservas Extrativistas, que estavam sendo iniciadas como demandas do movimento dos seringueiros no Acre e Rondônia.

grupos domésticos no interior da Flona Tapajós, assim como de todas as outras unidades de conservação da Amazônia.

Todavia, a definição de "população tradicional" na atual versão do SNUC encontra-se diluída entre diversos artigos que definem e regulamentam as respectivas reservas. Ela não está, por exemplo, incisa no artigo referente às Florestas Nacionais, que passou a admitir a permanência delas no interior de seus limites, mas está presente no artigo que se refere às Reservas de Desenvolvimento Sustentável. Para estas, define-se como "população tradicional" aquelas "cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica". No artigo sobre as Reservas Extrativistas aparece a definição de "populações extrativistas tradicionais", como aquelas "cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte".

Em todas essas definições presentes no texto do SNUC, a noção de "população tradicional" está fortemente vinculada a critérios ecológicos, de sustentabilidade ambiental, estabelecidos por seus planos de manejo, e não por critérios socioculturais, levando, desta forma, a comprometer as formas particulares de identificação e de organização dos espaços e de apropriação dos recursos. Assim, fortemente vinculada a concepções e formulações ambientalistas, elaboradas nos modos do conhecimento científico e não dos grupos sociais locais, a noção de "população tradicional" presente no SNUC subjuga as formas destes grupos se organizarem e se relacionarem com os recursos naturais e o ambiente a parâmetros que são alheios ao seu universo sociocultural. Esta noção, como apontou Barretto (2006), conspira contra a autonomia e autodeterminação destes povos, pois condiciona seu futuro a uma racionalidade de política florestal que lhes é exógena, formulada com base em poder desigual.

Assim, em relação às Florestas Nacionais, cuja regulamentação do SNUC passou a admitir a presença das "populações tradicionais", esta noção, tal como está formulada, tende a reforçar os mecanismos que anulam a autonomia dos grupos sociais sobre suas terras; ainda que admitida a sua permanência, ela se encontra subjugada aos planos de manejo da reserva. Não há um reconhecimento pleno dos direitos destes povos sobre as terras que historicamente ocupam; mas uma "admissão" à sua permanência por estar condicionada ao que se propõem em termos de objetivos para a reserva. Desse modo, estabelece-se *a priori* uma relação de dependência

e poder desigual, que neutraliza a legitimidade das reivindicações destes grupos sociais sobre os territórios e aos recursos que utilizam. Ainda, na medida em que esta permanência deva ocorrer em "*conformidade com o plano de manejo da reserva*" e, considerando que os objetivos dos planos de manejo das Florestas Nacionais é a exploração florestal para produção comercial de madeira, esta conformidade implica em ajustar as formas de organização e apropriação dos recursos das referidas "populações tradicionais" aos modos de promoção do manejo e exploração madeireira. Como destaca Almeida (2004: 10), "O fato de o governo ter incorporado a expressão 'populações tradicionais' na legislação competente e nos aparatos burocrático-administrativo... não significa exatamente um acatamento absoluto das reivindicações encaminhadas por estes movimentos sociais, não significando, portanto, uma resolução dos conflitos e tensões em torno daquelas formas intrínsecas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais".

O movimento de emergência étnica que insurge entre os indígenas na Flona Tapajós pode ser compreendido como uma reação de negação a esta forma de identificação como "população tradicional" que passa a ser oficialmente adotada. Do mesmo modo que reagiram aos intentos iniciais de categorizações como "posseiros", "ocupantes ocasionais" ou "caboclos ribeirinhos", renegaram essa nova formulação que se projetava sobre seus modos de vida através da noção de "população tradicional", que simplificava uma diversidade de situações culturais, naturalizando os grupos sociais para estabelecer uma relação instrumental que deveria responder aos objetivos dos planos de manejo das reservas ambientais. Reagiram buscando em suas formulações e compreensões de suas origens e trajetórias étnicas a reelaboração do futuro que pretendiam, no qual pudessem exercitar o modo particular de vida que buscaram nestes anos todos, engajando-se em várias formas de luta, e que a categorização de "população tradicional", como definida na nova versão do SNUC, mais uma vez tendia a subtrair. Não deixa de ser curioso que reagiram precisamente no reforço radical de tudo o que mais se pretendia com as categorias que lhes foram impostas ao longo da história da Flona, ou seja, eliminação definitiva das referências étnicas e culturais que ainda pudessem persistir.

Um novo regime de memória: atendendo ao chamado que vem pelas fitas cassetes

Se, por um lado, podemos compreender a emergência do movimento de reafirmação étnica como uma reação à categoria de "população tradicio-

nal", ela por si só não explica porque as demais comunidades localizadas na Flona Tapajós não reagiram na mesma direção que as comunidades de Taquara, Marituba e Bragança, se elas todas compartilhavam processos históricos de ocupação e sistema de uso da terra, e algumas delas partilham ainda fortes laços de parentesco. Do ponto de vista interno dos indígenas de Taquara, a primeira a se lançar nessa aventura étnica, a sua emergência está intimamente relacionada com a morte de sua principal liderança política e religiosa, Laurelino Floriano Cruz, chefe de uma família extensa, que dedicava sua vida a tratar e curar pessoas, e cujo dom era reconhecido por vasta região.

Laurelino nasceu no alto rio Arapiuns, um tributário do Tapajós, onde se localiza a TI Maró. Ele identificava-se como índio Kumaruara e definia-se como "médico da terra'". Era muito comum ouvir pessoas pela região do Tapajós afirmando: "Era Deus no céu e Laurelino na Terra; o que o médico doutor não dava jeito, só o Laurelino curava". Além de receber um número imenso de pessoas na própria comunidade de Taquara, que afluíam de muitos lugares, que o procuravam para serem tratadas, Laurelino também se deslocava uma vez por mês a Santarém, onde dezenas de pessoas enfileiravam-se em frente ao barco ancorado no cais da cidade, esperando para serem atendidas por ele.

Além de reconhecido como o último grande curador do baixo Tapajós, Laurelino também era chefe de extenso núcleo familiar que constituiu e que conformava a comunidade de Taquara, a qual devia toda a sua organização e dinâmica aos seus trabalhos de curador. Foi precisamente logo após o seu falecimento, em maio de 1998, que se desencadeou o processo de reafirmação étnica. Poucos meses antes de morrer, Laurelino havia gravado, em fitas cassetes, longas entrevistas concedidas a Florêncio Vaz Almeida, indígena Maytapu, frei franciscano, antropólogo e professor da UFOPA[19], em que relatava sua história de vida, seus trabalhos em curar pessoas, e finalizava solicitando aos seus filhos e netos que não se esquecessem da sua "cultura indígena". Essas fitas ficaram com seus familiares que, depois do falecimento, no luto que se seguiu, passavam tempos juntos escutando-as. Da voz que ouviam para que não esquecessem a "cultura indígena" brotou o impulso para atender ao chamado, porém, não apenas para não esquecer, mas para viver a "cultura indígena" de modo integral. Como me explicava um dos filhos de Laurelino: "*Depois da morte de meu pai, nós passamos um longo tempo ouvindo as fitas, uma fita depois da outra. Todo dia escutava. Nós começamos a nos perguntar sobre várias coisas. Se o desejo de*

19 Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

nosso pai era que a gente não esquecesse nossa cultura, que nós reconhecesse nossa cultura, que nós somos mesmo índios, por que, então, nós não reconhecemos que somos índios? É por causa de vergonha? Então, vamos colocar nossa vergonha de lado e ser o que nós realmente somos".

O pronto atendimento que deram àquele chamado, que ouviam sucessivamente nas já tão obsoletas fitas cassetes, demonstrou que o não esquecimento, a lembrança permanente, renovar-se-ia na experiência vivida e corporificada da "cultura indígena". O drama vivenciado pelos indígenas de Taquara com a morte de Laurelino remete às análises que Turner (1974) elaborou para abordar os eventos causadores de situações de crises, de mudanças, que são vivenciadas pelos coletivos humanos, os quais definiu como 'dramas sociais': essas "*unidades de processos inarmônicos ou desarmônicos, que surgem em situações de conflito*" (p. 39). Assim, destacou a fase que denominou de *ação remediadora*, que se sucede aos estágios de crise nas organizações sociais. A sua análise partiu das reflexões seminais de van Gennep sobre os "ritos de passagem", os quais conformariam três estágios distintos: de separação, transição e de reagrupação, frequentemente chamados de pré-limiar, limiar e pós-limiar. Assim, examinou a fase de transição, ou fase limiar da passagem, e o desenvolvimento espontâneo de comunidades que compartilham características específicas, por ele denominadas "*communitas*". Entendendo que os estágios de crise são "os pontos de transição ou momentos de perigo e suspense" que afetam as organizações sociais, Turner observa que "no intuito de limitar o avanço da crise, alguns mecanismos de ajuste e restauração [...], informais ou formais, institucionalizados ou *ad hoc*, são imediatamente postos em operação pelas lideranças ou membros estruturalmente representativos do sistema social que está abalado" (p.39). Para o autor, é precisamente nesta "fase corretiva, de reparação (*redressive*) que tanto as técnicas pragmáticas como as ações simbólicas alcançam a sua mais completa expressão" (p.41). E sua mais completa expressão, certamente, está naquelas da ritualização da cultura.

Essa perspectiva que Turner trouxe sobre as dinâmicas que se expressam em situações de conflitos, perigo ou suspense, vivenciadas pelos grupos sociais, tem-me instrumentalizado para pensar as motivações internas que incentivaram o movimento de reafirmação étnica e cultural primeiramente entre os indígenas da comunidade de Taquara, que impulsionaram a tão pronto e imediato atendimento ao chamado que se repetia nas frequentes audições daquelas fitas cassetes. Compreender, assim, o chamado que realmente importava ouvir, ainda que não explicitado nas fitas, mas que foi, todavia, tão prontamente atendido.

A conformação da comunidade Taquara se constituiu ao longo das décadas e se manteve unida sob a liderança de Laurelino, cujas práticas xamanísticas fundamentavam a base das relações sociopolíticas e culturais da comunidade, tanto interna quanto externamente. Em Taquara, as pessoas que não eram seus descendentes diretos, estavam lá por razões decorrentes dos seus trabalhos de cura. Como tal, sua morte causou uma perda insubstituível em termos de liderança política e religiosa, deixando um espaço vazio na organização destas relações. Esse espaço, *esse evento inarmônico*, pode ser entendido como um período limiar para a comunidade, "*um limiar entre fases mais ou menos estáveis do processo social*" (Turner 1974: 39). Foi precisamente neste momento, nesse limiar que se seguiu à morte de Laurelino, que a comunidade de Taquara começou a restabelecer conexões com antigas tradições indígenas, em que as práticas xamânicas e cosmologias foram expressas em sua forma mais elaborada. Esta direção, no sentido de afirmar pertencimentos étnicos e tradições culturais indígenas pode, assim, ser apreendida como parte destes mecanismos que Turner destaca como ajustes ou reparos que são postos em marcha visando à superação das crises sociais; neste caso, causada pela ausência de Laurelino. O vazio causado por sua morte e a iminente crise causada pela perda de sua principal liderança (político-religiosa) foram sendo superados por intermédio da reivindicação e reelaboração de suas origens e trajetórias étnicas, das formas de organização e representações políticas, assim como das performances rituais.

Enquanto vivo, Laurelino e seus trabalhos xamânicos eram a corporificação das representações e das práticas simbólicas que os ligavam a um passado indígena; sem ele, a continuidade desta ligação, o não esquecimento, dependeria de o grupo todo assumir a tarefa de mantê-las em atividade. O chamado para o não esquecimento era, de fato, um chamado para um novo regime de memória, que não deixasse esquecer a particularidade de suas histórias. Como nota Berger (1963: 68-69), "*todo rito de passagem é um ato de interpretação histórica e todo ancião sábio é um teórico do desenvolvimento histórico"; assim como a "memória um ato reiterado de interpretação*". A constância da memória de sua cultura indígena, porém, não seria um mero exercício de abstração, mas impressa e renovada na experiência das suas práticas cotidianas, nas suas organizações políticas, assim como em seus corpos, marcados por suas pinturas, adornos e rituais. São nessas práticas vividas que passam a reinscrever os indígenas, melhor, os Munduruku novamente na história do baixo Tapajós; mas também os Borary, os Tapajó, os Maytapu, os Arapium, Jaraki, Kumaruara e outros

povos que haviam sido suprimidos na narrativa historiográfica oficial. Juntos, reafirmando suas origens étnicas, eles constroem na contemporaneidade um novo regime de memória que ressalta a permanência de sua existência e dos elos que os conectam aos povos originários do baixo Tapajós, recolocando o protagonismo dos indígenas novamente em foco na história e na historiografia da região.

Conclusão

Pensar os processos de reelaboração étnica e cultural que se conformaram entre os Munduruku, assim como entre os demais povos indígenas no baixo Tapajós, como constituindo um novo de regime de memória a confrontar as narrativas historiográficas dominantes que excluíram os seus protagonismos, permite trazer em cena um conjunto de questões que devem ser consideradas em sua compreensão. Primeiramente, permite, de modo especial, problematizar a construção destas narrativas, as quais, ainda que sejam elaboradas em diferentes regimes de memórias, produziram igualmente um apagamento dos indígenas; ou, como Pacheco de Oliveira (2016) marcaria, imaginando-os como se tivessem sido *dissolvidos na colonização*. Nos entrecruzamentos da produção destas narrativas com as redes de poder que as sustentam, pode-se apreender os modos como estes povos indígenas no baixo Tapajós foram historicamente objeto de programas oficiais que visavam à erradicação das alteridades étnicas e culturais, para assim transformá-los em força de trabalho e apropriar-se dos seus territórios (Ioris 2014). Os esforços de remoção forçada em relação aos povos na Flona Tapajós nas décadas de 1970 e 1980, ou a decisão do juiz Portela em relação aos Borary da TI Maró, em 2014, ilustram com exemplos mais recentes os modos como este constructo vem operando e se reproduzindo nas diversas situações históricas, seja descrevendo-os como um *genérico indígena*, um *tapuia descido*, *caboclo*, um *ocupante ocasional*, ou um *ribeirinho tradicional*, sempre de pouca relevância na economia política local; e de pouco interesse historiográfico ou antropológico.

Além disso, crítico para os regimes de memória, tal perspectiva também possibilita compreender os modos como os próprios indígenas têm procurado construir a memória na atualidade, *como artífices de outra arquitetura de memória*, nos termos de Pacheco de Oliveira (2016), que tem se contraposto àquelas que desconsideraram não só o seu protagonismo, como sua própria existência. Narrativas que sempre me pareceram ser muito bem compreendidas pelos indígenas. Assis, Munduruku de Taquara, frequentemente ressaltava em nossas conversas que: "*nós nunca deixamos de ser*

índio; foram os brancos que pararam de ver que a gente era índio"; e, pode-se acrescentar, passaram a chamá-los de *tapuios, caboclos, ribeirinhos, tradicionais*. A situação etnográfica permite compreender as motivações materiais e ideológicas, tanto internas como externas, alavancando esses processos de reelaboração étnica e cultural, e instituindo um novo regime de memória que ressalta e substantiva a sua alteridade.

Referencias

ALMEIDA, Alfredo W.B. 2004. "Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais". *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais,* 6(1): 9-32.

ALMEIDA, Alfredo W.B. 2008. *Terras tradicionalmente ocupadas: terra de quilombos, terras indígenas, "Babaçuais Livre", "Castanhais do Povo", Faxinais e Fundos de Pasto*. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.

ALMEIDA, Rita H. *Relatório de Viagem ao Rio Tapajós*. FUNAI, portaria n° 84/2001. Brasília, 2001.

AMOROSO, Marta Rosa. 1992. "Corsários no Caminho Fluvial: os Mura no Rio Madeira". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, pp. 297-310.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. 2004[1839]. Brasília: Senado Federal, Secretaria Especial de Editoração e Publicação. http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1097

BARBOSA RODRIGUES, João. 1875. Exploração e estudo do Valle do Amazonas. Rio Tapajós. Rio de Janeiro: Typographia Nacional.

BARRETTO, Henyo T. 2006. "Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção". In: ADAMS, C; MURRIETA, E; NEVES, W. (Org.). *Sociedades caboclas amazônicas*: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume. pp. 109-143.

BARRETTO, Henyo T. 2001. *Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das Unidades de Conservação de Proteção Integral na Amazônia brasileira*. Tese (Doutorado em Ciência Social). São Paulo: Universidade de São Paulo.

BATES, Henry W. 1979[1863]. *Um Naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/USP

BECKER, Bertha K. 1992. "Repensando a questão ambiental no Brasil a partir da geopolítica". In: LEAL, M. C. (Ed.). *Saúde, ambiente e desenvolvimento: uma análise interdisciplinar*. São Paulo: HUCITEC. Vol. 1, pp. 127-152.

BENJAMIN, Walter. 1985. *Obras Escolhidas Volume I: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense.

BERGER, Peter L. 1963. *Perspectivas Sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Editora Vozes.

BESSA FREIRE, José R. 2011. *Rio Babel: A História das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Editora da UREJ.

BOLANOS, Omaira. 2008. *Constructing Indigenous Ethnicities and Claming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns region, Brazilian Amazon*. Tese (Doutorado em Antropologia) - University of Florida, Gainesville, FL.

CLIFFORD, James. 1988. "Identity in Mashpee". In The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Harvard University Press, pp. 277-346.

COUNDREAU, Henry. 1977[1897]. *Viagem ao Tapajós*. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia.

CUNHA, Manuela C.; ALMEIDA, Mauro W. B. 2001. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CAPOBIANCO et al. (Ed.). *Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Editora Estação Liberdade/Instituto Socioambiental (ISA), p. 184-193.

DI PAOLO, Pasquale. 1990. *Cabanagem: A revolução popular na Amazônia*. Belém: CEJUP.

DIEGUES, Antonio C. 1998. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec,

FATHEUER, Thomas. 1998. "Novos Caminhos para a Amazônia? O Programa Piloto do G-7: Amazônia no contexto internacional". *Série Cadernos de Proposta*, n. 2. Rio de Janeiro, FASE/SACTERS.

Harris, Mark. 2010. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, Race and popular Culture in the North of Brazil*. Cambridge: University Press.

IMAFLORA. 1996. *Plano Diretor e Mapeamento Comunitário da Margem Direita do Tapajós*. Programa Piloto para Proteção das Florestas Nacionais Tropicais do Brasil (PPG-7).

IORIS, Edviges M. 2008. "Na trilha do manejo científico da floresta tropical: indústria madeireira e florestas nacionais". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 3(3): 289-309.

IORIS, Edviges M. 2009. "Identidades negadas, identidades construídas: processos identitários e conflitos territoriais na Amazônia". *Ilha (Revista de Antropologia)*, 11(1 e 2): 219-164.

IORIS, Edviges M. 2011. "Fragmentos que fazem diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas". *Antropologia em Primeira Mão*, n. 125.

IORIS, Edviges M. 2014. *Uma Floresta de Disputas: Conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*. Florianópolis: Editora UFSC.

IORIS, Edviges M. 2017. "De ruínas e fragmentos: narrativas e reflexões indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas". In: Ricardo Verdum; Edviges M Ioris (Org.). *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia (ABA), pp. 229-251.

LEROY, Jean P. 1991. *Uma chama na Amazônia*. Rio de Janeiro: Vozes/FASE Editora.

LIMA, Deborah M. 2002. "A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural Amazônico". *Novos Cadernos NAEA*, 2(2): 5-32.

LIMA, Leandro M. 2015. *No Arapiuns, entre verdadeiros e - ranas: sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político*. Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo: Universidade de São Paulo.

LIMA, Leandro M. 2008. *Rios Vermelhos: Perspectivas e posições de sujeito em torno da noção de cabano na Amazônia em meados de 1835*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). São Paulo: Universidade de São Paulo.

LINS E SILVA, Tatiana. 1980. *Os curupiras foram embora: economia, política e ideologia em uma comunidade amazônica*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MEGGERS, Betty. 1977. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MENÉNDEZ, Miguel. 1981. "Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira". *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, v. 28, pp. 289-385.

MENÉNDEZ, Miguel. 1992. "A Área Madeira-Tapajós. Situação de Contato e Relações entre Colonizador e Indígenas". In: CUNHA, M. C. (Org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 315-329.

MOREIRA NETO, Carlos A. 1988. Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850). Petrópolis: Editora Vozes.

MOTA, Maria das Graças. 2006. *Indígenas: Organización y Recuperación Territorial. Um Sueño de Lucha em la Amazônia Brasileña del Bajo Tapajós*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Pós-Graduação em Derechos Internacionales Indígenas y Recursos Hidrocarburíferos. FLACSO: Quito (Equador).

NIMUENDAJÚ, Curt. 1949. "Os Tapajó". *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, 10: 93-106.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1988. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo/Brasília: Editora Marco Zero/MCT-CNPq,

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1999. *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016. *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa da (Orgs.). 2015. Laudos Antropológicos em Perspectiva. 1a. ed. Brasília-DF: ABA Publicações.

PARKER, Eugene. 1985. *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives, Studies in Third World societies*. Williamsburg: College of William and Mary.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. 2017. "*EU EXISTO": afirmação indígena e nomeação do racismo. Os Borari e os Arapium da Terra Maró, Amazônia*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal do Pará.

RIBEIRO, Darcy. 1979. *Os Índios e a Civilização: A Integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Editora Vozes.

SANTOS, Paulo R. 1999. *Tapaiulândia*. Santarém: Gráfica e Editora Tiagão.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles. 1992. *Contested Frontiers in Amazonia*. New York: Columbia University Press,

TASSINARI, Antonella M.I. 2003. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP.

TURNER, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.

VALLE, Carlos Guilherme do. 1999. "Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará". In: J.P de Oliveira (org.), *A Viagem de Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de janeiro: Contra Capa Livraria, pp.279-337.

VAZ, Florêncio de Almeida. 2010. *A emergência étnica de povos indígenas no* Baixo Rio Tapajós, Am*azônia*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.

VELTHEM, Lucia Hussak van. 2003. *O Belo é a Fera: A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio & Alvim.

VIANNA, Luciana P. 1996. *Considerações críticas sobre a construção da idéia de população tradicional no contexto das Unidades de Conservação*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo/FFLCH, São Paulo.

WAGLEY, Charles. 1976. *Amazon Town: A study of man in the Tropics*. New York: Alfred A. Knopt.

Governo Karodaybi

A atuação política do Movimento de resistência Ipereğ Ayũ frente às ameaças à Mundurukânia[1]

Rosamaria S. Paes Loures
(PPGAS-Universidade de Brasília)

> Karodaybi era o primeiro guerreiro Munduruku. O mais antigo. Caçava cabeça de inimigos. Esse é o nosso governo. É o Governo Karodaybi, o nosso governo próprio. A nossa terra é ele que governa (liderança Munduruku).

Considerações Iniciais

Os cinco grupos de guerreiros Munduruku – *Pusuru Kao, Pukorao Pik Pik, Waremucu Pak Pak, Surup Surup e Wakoborũn* – que compõem o Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ (MMIA) realizaram inúmeras expedições em defesa do território. Fundado em 2012, o Movimento foi linha de frente de ações diretas em contextos de violência dos grandes projetos econômicos que ameaçam o território Munduruku. Organizam-se, tal como no mito, em cinco grupos nomeados a partir dos guerreiros escolhidos por Karodaybi, o primeiro cortador de cabeças Munduruku, para acompanhá-lo nas guerras, em razão de suas habilidades na batalha. Dentre os cinco, Wakoborũn era uma mulher guerreira, parte da mitologia, que no Movimento nomeia um grupo formado por mulheres Munduruku. Voltado principalmente para o enfrentamento a ameaças externas, cujo alicerce compõe-se de afirmações sobre justiça e governo próprio, o Ipereğ Ayũ se constitui a partir de prin-

1 Esse termo primeiramente cunhado por Aires de Casal (1976) em 1817 para se referir as áreas ocupadas pelos Munduruku ao longo de todo o rio Tapajós e atualmente usado pelos Munduruku de várias regiões para se referir a um território próprio que vai além dos limites das terras reconhecidas pelo Estado.

cípios sociocosmológicos fundamentais do universo Munduruku, gerando estratégias de resistência e embate com o Estado e enfrentamento às invasões de seus territórios, em continuidade com as formas de organização e pensamento próprios.

Analisamos neste artigo, fundamentado no trabalho etnográfico realizado entre os Munduruku (cf. LOURES 2017), o contexto de disputa territorial na Amazônia brasileira sob a ótica das estratégias de resistência do movimento Munduruku Ipereğ Ayũ frente ao modelo de desenvolvimento estatal. Trata-se de compreender o surgimento e a atuação do movimento Ipereğ Ayũ, com as suas particularidades e modos como se constitui e age, como um complexo processo de recriação cultural, inspirado numa retomada de elementos da cosmologia e das tradições Munduruku, mas que é reelaborado com vistas a um contexto histórico presente, que implica em novos perigos e ameaças, mas que também lhe propicia novos usos e significados.

Breve Contexto: Frentes de expansão na Amazônia e o Complexo Hidrelétrico do Tapajós

O discurso oficial do governo militar sobre a Amazônia brasileira, desde seus primórdios (pós – 64), apresentou como principal foco a integração da região amazônica à economia mundial. Na década de 1970, intensificou-se aquilo que Oliveira, 1991, chamou de invasão – do capital internacional e nacional na Amazônia. Um tal desenvolvimento era tido como sinonímia de progresso e/ou crescimento econômico e encontrava-se amparado no aparato técnico-científico, na exploração de recursos naturais e na implantação de grandes obras na região.

Como analisa Oliveira, a velocidade com que seguem sendo saqueados os recursos naturais da Amazônia, estratégia legitimada por meio de acordos e planos governamentais, deixa para a população local somente o ônus destes projetos de desenvolvimento (1991). Importa ressaltar que, como explica Little, estes megaprojetos atuais diferem pelo "alcance geográfico dos impactos, sua magnitude e a velocidade com que estão acontecendo" (2013, p.58) se comparados a outros movimentos de fronteiras de expansão capitalista. Ao propor a fronteira como ferramenta de análise, é pela via de Pacheco de Oliveira (2016) que parece ser possível pensar essas investigações a partir de fenômenos histórico-sociais, correlacionando diferentes totalidades de formas complementares.

Martins, referindo-se aos grandes projetos propostos e/ou implantados pelo governo federal na região Amazônica, argumenta que:

> [...] não se trata de introduzir nada na vida dessas populações [indígenas, camponeses, populações locais], mas de tirar-lhes o que têm de vital para sua sobrevivência, não só econômica: terras e territórios, meios de condições de existência material, social, cultural e política. É como se elas não existissem ou, existindo, não tivessem direito ao reconhecimento de sua humanidade. (MARTINS, 1991, p.16)

Com isso, a expropriação territorial e a territorialização do capital passam a se dar por várias vias, desde a expulsão violenta de pessoas dos seus lugares de origem para extração dos recursos naturais de seus territórios até a tentativa de assimilação ao modelo de desenvolvimento.

Projetos de construção de hidrelétricas na bacia do Tapajós que estavam na prioridade do II Plano Nacional de Desenvolvimento (PND 1975-1979) deixam claras as estratégias traçadas para o avanço no setor energético brasileiro. "Essa próxima etapa será, necessariamente, marcada pela influência de fatores relacionados com a situação internacional, principalmente quanto à crise de energia" (II PND, 1975, p. 2). A energia passa, assim, a ser "peça decisiva da estratégia nacional" dos grandes projetos (II PND, 1975, p. 5),

> Nesse processo, coube ao I Plano Nacional de Desenvolvimento (1972 – 1974) consagrar este princípio gestado nas escolas militares norte-americanas e transferido para o Brasil através dos inúmeros acordos militares entre os dois países durante e depois da Segunda Guerra Mundial. Como já afirmamos, agora não eram atos complementares editados, eram planos do governo, metas, portanto, a serem alcançadas. Agindo assim, o governo militar obedecia à lógica da "ideologia da Escola Superior de Guerra" e, como se sabe, nem sequer perguntou à sociedade civil deste país se era isso mesmo que ela pretendia (OLIVEIRA, 1991, p. 90).

O planejamento do governo, nas últimas décadas, foi taxativo no sentido de implantar os empreendimentos hidrelétricos na região amazônica. Por ora, estavam entre planejadas e em execução, na bacia do rio Tapajós, 43 grandes[2] aproveitamentos hidrelétricos e um conjunto de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs). As grandes hidrelétricas estão previstas para

2 Entre as "grandes" usinas hidrelétricas, estão aquelas com a capacidade superior a 30 MW, sendo que as que são inferiores a 30MW – que são consideradas Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) – são, inclusive, isentas de Estudos de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMA) como consta na Resolução Normativa nº 343 da Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), de 9 de dezembro de 2008.

o rio Tapajós e seus principais afluentes, a saber: Jamanxim, Teles Pires e Juruena. As barragens seriam distribuídas da seguinte forma: três no rio Tapajós, quatro no Jamanxim, seis no Teles Pires e trinta no Juruena (cf. FEARNSIDE, 2016). Das mencionadas, já foram construídas quatro barragens no rio Teles Pires: UHE Teles Pires, UHE São Manoel, UHE Colider e UHE Sinop.

A construção da Usina de Teles Pires em 2013 destruiu *Karobixexe*, em Sete Quedas – Ipi Cekay`Piat ("local sagrado ou aquele que não se deve mexer"[3]) considerado o céu dos Munduruku, ou para onde vão os espíritos dos mortos- a aldeia dos espíritos - "é o lugar onde os mortos estão vivendo, o céu dos mortos, ou seja, o mundo dos vivos, o reino dos mortos", registra a carta Munduruku publicada na jornada de lutas de 2013[4].

O Inventário Hidrelétrico da Bacia do Rio Tapajós[5], realizado entre 2006 e 2008, foi aprovado pela Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL)[6] em 2009. Esse referido inventário compreende sete aproveitamentos hidrelétricos: três no rio Tapajós e quatro no afluente Jamanxim: Aproveitamento Hidrelétrico (AHE) São Luiz do Tapajós, AHE Jatobá e AHE Chacorão no rio Tapajós; e AHE Cachoeira do Caí, AHE Jamanxim, AHE Cachoeira dos Patos e AHE Jardim do Ouro no rio Jamanxim. Esse conjunto de AHEs é definido como Complexo Hidrelétrico do Tapajós (CHT), como se pode ver no Mapa 1(CNEC, 2014).

O CHT é mais uma dessas grandes obras planejadas para Amazônia, na região da bacia do Tapajós. Estabelecido no Plano Decenal de Energia 2021 (PDE 2021) e no Plano de Aceleração do Crescimento II (PAC II), tornou-se prioridade para o governo federal, por se tratar de uma obra que fomenta outras, como a mineração, ferrovia, hidrovia e portos planejados para a região.

É significativo ressaltar que o MMIA, preocupado com as violações ocorrentes com os povos indígenas em processos de construções de barragens na Amazônia, engendraram ações numa expedição de luta, imprescindíveis de análise, desse contexto de pretensão da construção do CHT pelo governo federal. O conflito exposto formou-se diante de cada

3 Todas as referências entre aspas remetem a comunicação pessoal com lideranças do Movimento no período 2015 a 2017, ver Loures (2017).

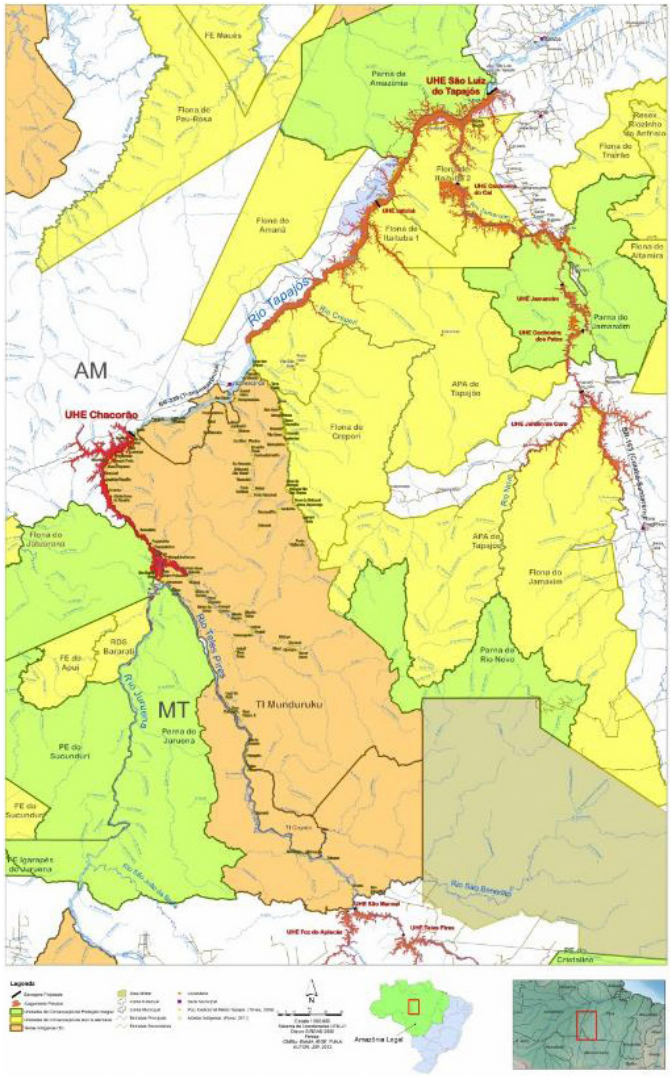
4 Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/munduruku/carta_lugares_munduruku.pdf. Acesso em dezembro de 2017.

5 Os estudos do Inventário Hidrelétrico da Bacia do Rio Tapajós foram realizados pela Eletronorte (Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A.) e pela Contratista Construções e Camargo Corrêa S. A. (CCCC). As partes de engenharia e meio ambiente que eram de responsabilidade da CCCC foram executados pela CNEC Engenharia S.A.

6 Despacho nº 1.887, de 22 de maio de 2009.

passo para a realização das fases necessárias para a implantação das hidrelétricas na região. O conflito territorial atualmente em foco no Tapajós também despertou uma experiência hoje acumulada pelos povos indígenas, que vêm tendo seus direitos violados por diversos meios nos processos de implantação de barragens na Amazônia, conferindo coerência aos processos de luta e resistência do MMIA, os quais pretendo descrever adiante.

Mapa 1 – Projeção das Terras Indígenas e das Unidades de Conservações e alagamento do CHTP.



Fonte: Arquivo MMIA. Elaboração: Juan Doblas.

O Território Munduruku e as sucessivas ameaças

O povo Munduruku, que se autodenomina Wuy jugu, (que significa "nós somos gente", "nós somos pessoas") e cuja língua pertence à família linguística Munduruku e ao tronco Tupi, atualmente soma aproximadamente 14 mil indivíduos, habitantes da região da bacia do Tapajós, no oeste do Pará. Hoje, embora habitem diferentes regiões nos estados de Mato Grosso, Amazonas e Pará, a concentração maior da sua população fica na região da bacia do rio Tapajós, mais precisamente no alto curso. Ali são encontradas mais de 140 aldeias nas margens dos rios Tapajós, das Tropas, Kabitutu, Kadiriri, Teles Pires, Cururu, Anipiri,Waredi e outros afluentes (SAW, 2013). Dessas, aproximadamente 130[7] estão no alto Tapajós e baixo Teles Pires. Os Munduruku ocupam, além do alto e do médio Tapajós, também o baixo curso desse rio (vide Ioris, 2014; 2018), o rio Madeira, o Xingu e outras áreas no norte de Mato Grosso e no estado do Amazonas.

Os relatos sobre o rio Tapajós e sua ocupação, segundo ROCHA e HONORATO DE OLIVEIRA (2016) e ROCHA (2017), começam a ser produzidos mais sistematicamente após a abertura dos portos decretada por dom João VI, em 1808, a partir de quando se iniciaram expedições de naturalistas. Nos séculos XVIII-XIX essa nação ocupava uma extensão tão grande que os europeus chegaram a referir-se a todo o Tapajós como Mundurukânia (AIRES DE CASAL, 1976 [1817]).

O MMIA, embora alcance aldeias em todos esses locais, tem suas bases nas aldeias do alto e do médio Tapajós e do baixo Teles Pires (Mapa 2), de modo que isso restringe nosso recorte às terras indígenas (TIs) ocupadas nessa região.

Em síntese, a situação, em relação ao processo demarcatório, das TIs é a seguinte:

7 O número é bastante dinâmico. Motivos como acusações de pajelança, rachas políticos, morte de um parente etc. provocam, não raramente, divisões de aldeias. Famílias migram e se instalam em outras aldeias ou fundam novas.

Tabela 1 – Situação síntese das terras indígenas objeto deste estudo, ocupadas pelos Munduruku do alto e médio Tapajós. Funai, 2019.[8]

Terra	Situação	Área	Povos que ocupam
TI Munduruku (PA)	Homologada	2.382 mil ha	Munduruku e Apiaká
TI Sai Cinza (PA)	Homologada	126 mil ha	Munduruku
TI Sawre Muybu (PA)	Delimitada	178 mil ha	Munduruku e Apiaká
TI Sawre Ba'pim (PA)	Em estudo	Não há proposta final de delimitação	Munduruku
TI Kayabi (MT, PA)	Homologada	1.053 mil ha	Apiaká, Kayabi e Munduruku
Reserva Indígena Praia do Índio (PA)	Encaminhada (em processo de demarcação física)	28 ha	Munduruku
Reserva Indígena Praia do Mangue (PA)	Encaminhada (em processo de demarcação física)	30 ha	Munduruku

Tabela 2 – Situação síntese das terras indígenas ocupadas pelos Munduruku em outros estados e regiões. Fonte: Funai, 2019.

TI Apiaká-Kayabi (MT)	Homologada	109 mil ha	Apiaká, Kayabi e Munduruku
TI Apiaká do Pontal e Isolados (MT)	Delimitada	982 mil ha	Apiaká, Kayabi e Munduruku
TI Munduruku Taquara (PA)	Declarada	25 mil ha	Munduruku
TI Bragança Marituba (PA)	Declarada	14 mil ha	Munduruku
TI Munduruku do Planalto Santareno (nome provisório) (PA)	GT constituído em dezembro de 2018	Não há proposta de delimitação	Munduruku
TI São Pedro do Palhão (nome provisório) (PA)	GT constituído em dezembro de 2018	Não há proposta de delimitação	Munduruku e Apiaká
TI Escrivão	Em estudo	Não há proposta de delimitação	Munduruku Cara-Preta e Maytapu
TI Coatá Laranjal (AM)	Homologada	1.153 mil há	Munduruku e Sateré Mawé
Dominial Indígena Aldeia Beija-Flor (AM)	Homologada	41 ha	Baré, Borari, Desana, Kambeba, Marubo, Munduruku, Mura, SateréMawé, Tukano e Tuyuka

8 Tabela 1 e 2 organizadas com a colaboração de Fernanda Moreira.

A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas realizava-se de acordo com a sistemática administrativa descrita e analisada por Pacheco de Oliveira (1998), cuja última forma foi estabelecida no Decreto 1775 de 08 de janeiro de 1996. As TIs são consideradas de propriedade da União, e seus procedimentos contavam com fases atribuídas ao poder Executivo, mais especificamente à Fundação Nacional do Índio (Funai) e ao Ministério da Justiça (MJ). O primeiro passo é a realização dos trabalhos de identificação e delimitação, e, então, quando estes estão concluídos, tem-se a apresentação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID). A Funai tem competência para aprovar, assinar e publicar o resumo do RCID no Diário Oficial da União (DOU). Posteriormente às contestações, segue-se à expedição de Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça. Após declarada, mediante portaria e determinada a sua demarcação física, o último passo é a homologação mediante decreto presidencial.

Os Munduruku do Alto Tapajós estão com as TI Sai Cinza, TI Munduruku e TI Kayabi homologadas, já no médio Tapajós, aguardam o reconhecimento e demarcação de suas terras indígenas. Dentre elas, encontra-se a TI Sawre Muybu (território Daje Kapap Eipi[9]) que, caso o governo avance com os seus planos de construção do AHE São Luiz do Tapajós, teria parte de sua área alagada. Nesse sentido, apesar de o RCID ter sido concluído em 2013, foram muitas as pressões políticas para que permanecesse três anos aguardando a aprovação pela presidência do órgão indigenista. O governo atrasava o reconhecimento oficial já que o alagamento de parte da terra indígena e a remoção dos indígenas de seu território tornaria inconstitucional o projeto hidrelétrico de São Luiz do Tapajós. Após inúmeras ações dos Munduruku com vistas ao reconhecimento do seu território ancestral, que incluíram o processo de autodemarcação, o RCID da TI Sawre Muybu foi publicado em abril de 2016, quando foram apresentadas sete contestações, em consonância com a etapa prevista pelo decreto 1.775-96. A rigor, uma delas, do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), não se configurou como uma contestação, mas como uma manifestação relativamente favorável, com a indicação de que a área sobreposta pela TI e pelas Florestas Nacionais de Itaituba I e II formassem uma espécie de cogestão, ambiental e indígena.

As representações contrárias ao RCID da TI Sawre Muybu são as seguintes:

9 O território Daje Kapap Eipi é uma área de interesse especial para o MMIA e será objeto de consideração específica adiante.

a. Ministério do Meio Ambiente (MMA) – Processo nº 08620.085237.2015.51;
b. Ministério de Minas e Energia (MME) – Processo nº 08620.085233.2015.73;
c. Associação Nacional do Ouro (ANORO) – Processo nº 08620.138849.2015.54;
d. Rio Vermelho Importação e Exportação de Diamantes Ltda. – Processo nº 08620.136082.2015-29;
e. Consórcio Tapajós – Processo nº 08620.127451/2015-92;
f. Associação dos Mineradores de Ouro do Tapajós (AMOT) – Processo nº 08620.138845.2015-76;
g. Confederação Nacional da Indústria (CNI) – Processo nº 08620.049081.2015-45.

São ministérios (MMA e MME), autarquias (ICMBio), empresas privadas, associação de mineração, indústrias, com inúmeros interesses políticos no território tradicionalmente ocupado pelo povo Munduruku. As duas primeiras contestações – MMA e MME – já haviam sido apresentadas antes mesmo que o RCID tivesse sua publicação no DOU. Anoro, Rio Vermelho e Amot contestam áreas de interesse na mineração. O Consórcio Tapajós, constituído pela Eletrobrás e empresas componentes do Grupo de Estudo Tapajós, apresenta impugnação devido ao interesse na construção do CHT.

O interesse das indústrias por essas áreas conflita diretamente com a ocupação tradicional das comunidades indígenas e ribeirinhas que se estendem pelas margens do Tapajós, como fica claro na impugnação apresentada pelos representantes da Confederação Nacional da Indústria, para quem:

> a preocupação central dos setores envolvidos é a precedência que esse tipo de decisão [demarcação da TI] pode gerar, com uma consequente cadeia de prejuízos ao país. Poderia se destacar a insegurança para os investidores, a provável consequente redução de investimento em infraestrutura e todos os seus danos relacionados (...)" (Contestação apresentada pela Confederação Nacional da Indústria. 2016. Processo nº 08620.049091.2015-45, p. 63).

A manifestação protocolada pelo ICMBio[10] , não questiona a tradicionalidade da ocupação indígena e trata de uma proposta de cogestão da

10 (Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio) – Processo nº 08620.128804/2015-71.

área, uma vez que a TI Sawre Muybu e a Floresta Nacional de Itaituba II encontram-se em situação de sobreposição. Contudo, os Munduruku mantêm posição contrária aos projetos de interesse do ICMBio para a área, como a concessão florestal ali planejada.

Se, por um lado, houve um avanço significativo na luta pela regularização fundiária da TI Sawre Muybu, com o cumprimento de mais uma etapa do longo processo de demarcação de terras indígenas, por outro lado, a reação por parte de todos os setores que exploram ou pretendem explorar economicamente a região se deu de diversas formas – por vias administrativas, como a apresentação de contestações ao RCID à Funai; por meio de campanhas contrárias ao reconhecimento da tradicionalidade da TI, veiculadas na mídia local; e por meio da incitação de conflitos entre ribeirinhos e indígenas da bacia do Tapajós, com impacto direto nas relações históricas que esses grupos construíram.

Estes setores influenciam diversos arranjos que têm sido feitos para garantir a execução de grandes empreendimentos na Amazônia. No presente caso, vale notar, mesmo antes de qualquer Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA-Rima[11]) ser finalizado, adveio a diminuição do tamanho de Unidades de Conservação (UCs) via a Medida Provisória nº 558/2012 (convertida em Projeto de Lei[12]) que dispõe de alterações nos limites das unidades de conservação que estão na área de interesse dos megaempreendimentos hidrelétricos. Foram alterados, prevendo o alagamento das áreas, os limites das seguintes unidades de conservação: Parques Nacionais da Amazônia, dos Campos Amazônicos e Mapinguari; Florestas Nacionais de Itaituba I, Itaituba II e do Crepori; e Área de Proteção Ambiental do Tapajós (cf. TORRES, 2014).

A resistência Munduruku, em boa medida, vai de encontro aos projetos de nação que as classes dominantes constroem para o país. Um processo que se desenrola de forma contraditória: ao mesmo tempo em que a Constituição Federal de 1988 assegura os direitos diferenciados de cidadania e o direito à diversidade cultural e garante não só o território, mas os modos de viver, fazer e criar, a legislação complementar e o aparato administrativo estabelecem flexibilidades que permitem a implementação de projetos de construção da nação que trazem de arrasto modelos desenvolvimentistas.

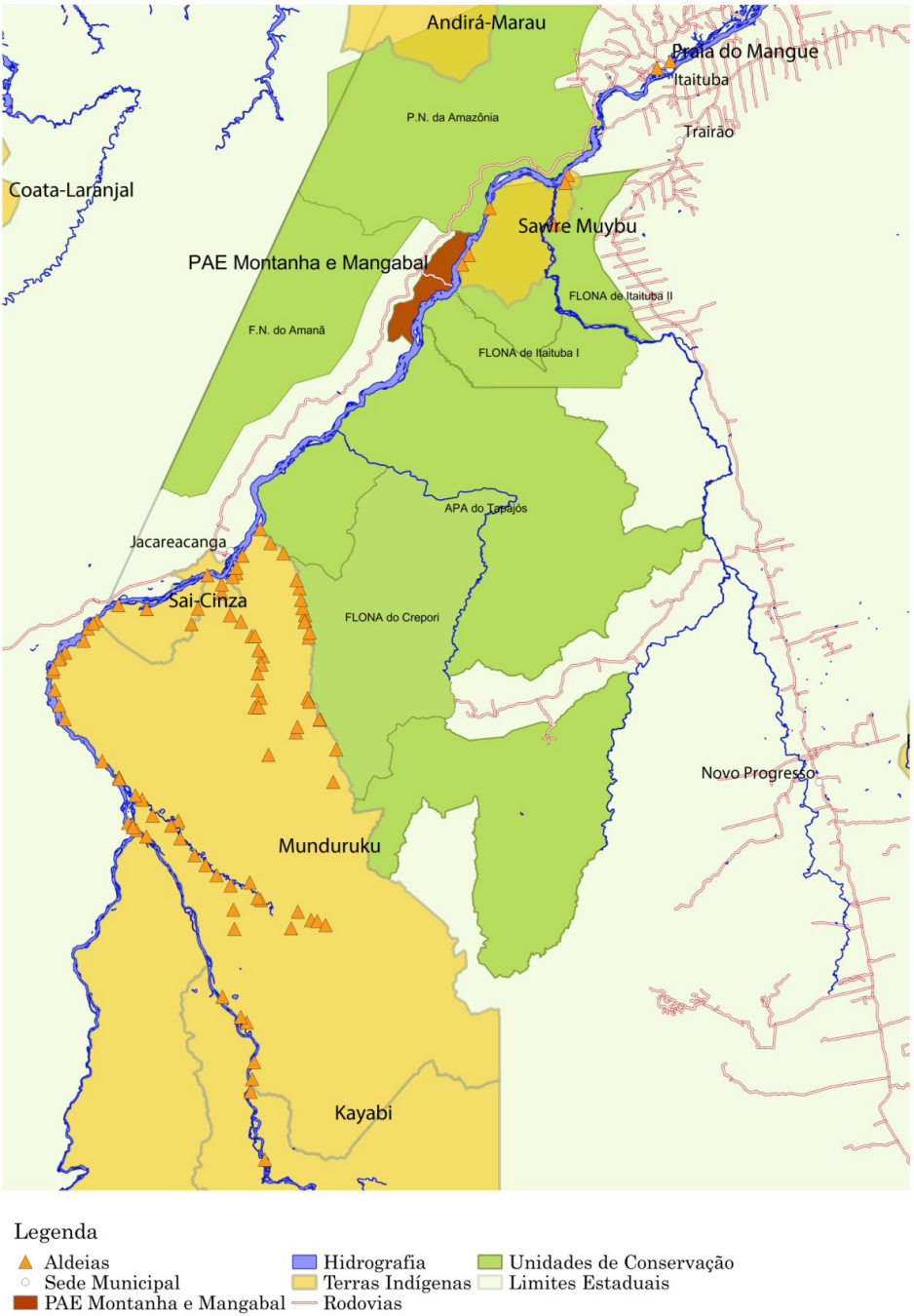
11 Na legislação brasileira, desde 1986, consta como obrigatória a realização do Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA-Rima) para obras que alterem o meio ambiente. Trata-se de um estudo prévio, contendo fases de diagnósticos, avaliação de impacto ambiental, medidas mitigadoras e programas que deverá servir de instrumento de planejamento e subsídio para tomadas de decisões.

12 Lei nº 12.678, de 25 de junho de 2012.

Esgotadas todas as tentativas de construção de um diálogo com o poder público, incluindo a elaboração de um protocolo de consulta como resultado do que está proposto na "Convenção 169 da OIT"[13] e sucessivas reuniões com o governo federal, os Munduruku decidiram não esperar a justiça e as instituições governamentais para garantirem o reconhecimento de seus direitos e a defesa do seu território.

13 A construção do protocolo de consulta, uma regulamentação específica do povo Munduruku, relativa a Convenção 169 da OIT, sobre povos indígenas e tribais, que prevê a necessidade de consulta prévia aos povos atingidos por grandes obras, foi elaborado pelos Munduruku reunidos na aldeia Waro Apompu, na TI Munduruku, em 24 e 25 de setembro de 2014, e na aldeia Praia do Mangue, em 29 e 30 de setembro de 2014, o documento foi aprovado em assembleia extraordinária, na aldeia Sai Cinza, em 13 e 14 de dezembro de 2014. O Protocolo foi entregue, no dia 30 de janeiro, ao Palácio do Planalto, mas, até hoje, não houve a efetiva consulta prévia sobre o CHT por parte do governo federal, que continua insistindo ter "bom diálogo com os Munduruku".

Mapa 2 – Terras indígenas com ocupação Munduruku no médio e no alto Tapajós.



Elaboração: Victor Alcantara e Silva, dez. 2018.

Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ: forja identitária e organização social

Partindo de sua origem – ou, ao menos, da origem da organização de enfrentamento com esse nome –, o Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ (MMIA) iniciou-se em uma manifestação em Jacareacanga, oeste do Pará, em junho de 2012 exigindo justiça pelo assassinato de uma liderança indígena Munduruku.O crime havia revoltado os Munduruku e a falta de investigação e providências das autoridades gerou ainda mais tensionamento. A "ação na delegacia" (como os Munduruku costumam narrar) veio após a ausência de respostas das autoridades responsáveis. O Movimento tomou a delegacia onde estavam os acusados com o objetivo de "fazer a justiça conforme o nosso costume", segundo o que relatou Rosildo Saw Munduruku para o jornal Tapajós em Foco[14].

Os integrantes do MMIA relatam que a ação da delegacia, onde se manifestaram contra a injusta morte do "primo", "parente", "amigo" Lelo Akay, foi um primeiro momento da atual articulação de guerreiros e guerreiras. Dizem que essa foi uma grande ação em que conseguiram prender os policiais responsáveis por encaminhamentos (não satisfatórios) relativos ao assassinato de Lelo. Após a retirada de todas as pessoas, atearam fogo na delegacia, cobrando mudança nos procedimentos da política e da justiça em Jacareacanga.

Nessa ação, segundo contam seus participantes, o Movimento fortalece-se, organiza-se e segue promovendo uma "vigia" contra os projetos do governo que, como discorrem, "vem trazendo impacto para gente. Então a partir desse momento a gente começou a criar o Movimento".

Segundo a maioria dos membros da coordenação[15] do MMIA, esse foi considerado seu ato fundante. O nome Ipereğ Ayũ ainda não seria dado, mas a partir daí havia um grupo mobilizado, combativo e articulado, o mesmo que, em pouco tempo, levaria a cabo ações contra os projetos de barramento, especialmente contra a implantação de barragens na região da bacia do Tapajós.

Entretanto, a mobilização do povo Munduruku em atos de resistência, algumas muito semelhantes em vários aspectos ao MMIA, é tão antiga quanto os registros sobre eles. Reações de união em resposta a algum tipo

14 Disponível em: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html<. Acessado em: fev. 2016.

15 Toda vez que referirmos a coordenação do MMIA, estamos referindo-nos aos indígenas que, em algum momento, estiveram na liderança do *front*, em coordenação de algum encontro que fizesse parte do que foi idealizado pelo MMIA, sem que, necessariamente, tenha ocupado qualquer cargo formal na coordenação.

de ofensa a um dos seus, por exemplo, são bem documentadas por Frei Pelino de Castrovalvas, que conviveu com os Munduruku entre 1871 e 1875:

> Defendem-se uns aos outros como se fossem da mesma família. Se alguém recebe algum insulto ou ferida mortal de algum estranho não poupam, nem cansaço nem sangue para vinga-lo; juram fazer tal vindita e não repousam enquanto não o conseguem. Daí porque se guerreiam e se destroem continuamente com outras tribos. Os Mundurucu que são fortes e valentes alcançam sempre a vitória (CASTROVALVAS, 2000 [1871-1883], p. 203s).

O Movimento Ipereğ Ayũ, não é o primeiro movimento de resistência do povo Munduruku e também não foi o primeiro contra o projeto desenvolvimentista do governo, nem o primeiro movimento contra as barragens no Tapajós. É o que podemos depreender da ata de uma assembleia do povo Munduruku de 1987, em que já se discutiam sobre os inúmeros impactos que uma usina hidrelétrica na bacia do Tapajós poderia acarretar:

> Nós estivemos reunidos para debater vários assuntos que é do nosso interesse. Principalmente sobre a represa do rio Tapajós. Porque isso vai causar muitos problemas para a área Munduruku. Tiveram 47 líderes das comunidades indígenas debatendo esse assunto. Esta barragem pode trazer muito dano para reserva, principalmente caças e o alagamento das florestas que é de grande utilidade para a lavoura.
>
> Porque a maioria da área é composta de campos limpos. A área de floresta é pequena e fica ao lado rio Tapajós. Então por isso a comunidade Munduruku não aceita a construção dessa barragem nesse local. E por isso estamos pedindo ao governo que não seja feita essa represa. Já estamos lutando muito para que nossa área seja ampliada e isso nunca saiu. Onde vamos viver se a área de floresta for para o fundo? O que vamos comer, onde vamos criar nossos filhos e onde vamos trabalhar para sustentar nossos filhos? Não temos para onde ir se perdermos essa área, o nosso grupo é muito grande. Como vão viver nossos filhos e netos sem essa mata? Esperamos com toda certeza que o nosso pedido seja feito.
>
> Documento do Povo Munduruku
> Missão São Francisco, 23 de dezembro de 1987

O MMIA, entre os anos de 2012 e 2017, planejou e executou várias ações em função da defesa dos direitos indígenas garantidos na Constituição Federal de 1988 e na Convenção 169 da OIT. O momento de reivindicação de justiça pela morte do parente Lelo Akay, em junho de 2012, foi uma semente para que, uma organização de enfrentamento Munduruku se alinhasse em torno do que viria a ter esta denominação: Ipereğ Ayũ.

"*Ipereğ Ayũ*", na língua Munduruku, pode ser traduzido como "o povo que sabe se defender", ou que "não é fácil de enganar", que "não é fácil de pegar". Em sua acepção original, o termo pode ser atribuído a uma pessoa, adjetivando-a: quem é *Ipereğ Ayũ* possui uma incrível habilidade e um poder de questionar e não cair em armadilhas. Essa habilidade ajuda a debater e discordar em determinadas ocasiões e, até mesmo, "negociar sem intimidar-se" em situações de conflito. É uma pessoa que "tem sorte" e, por isso, "não vai ser pego nunca".

Em algumas ocasiões, o MMIA identificou-se como "Movimento popular indígena em luta pela defesa do território e dos direitos da humanidade"[16] e, em diversas vezes, sofreu com a tentativa de criminalização por parte do governo federal e de oposições locais. Diante dessas ameaças, para se resguardar, definir-se e expressar sua legitimidade perante o povo Munduruku, segue a tradicional forma de comunicação em cartas e comunicados:

> O nosso movimento nunca acabaria. Porque estamos lutando sempre contra as barragens. A nossa Luta pelo direito do Povo Munduruku, pela futura geração, pela Floresta e pelos Rios. Nós temos cento e dezoito caciques que não aceita a construção de Usinas Hidrelétricas no Tapajós. Jamais abriremos as nossas mãos dos grandes projetos do governo federal. [...] Queriam eliminar o nosso Movimento, mas não conseguiram. Porque somos a maioria os aldeados, caciques, lideranças e os guerreiros que lutam pela Biodiversidade (MMIA. Declaração sobre o Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ, 2013).

A organização social do MMIA foi estruturada em estreita conexão com a cosmologia Munduruku, na medida em que mimetiza o grupo de guerreiros liderado por Karodaybi, o grande guerreiro Munduruku, que havia escolhido os cinco mais hábeis guerreiros para sua proteção: *Pukorao Pik Pik, Pusurukao, Waremucu Pak Pak, Surup Surup e Wakoborũn* (Loures, 2017). Assim como no mito, o MMIA organiza-se em cinco pelotões – cada qual associado aos cinco guerreiros que compõem o exército

16 Declaração do Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ, agosto de 2013.

de Karodaybi –, e cada um dos grupos leva o nome de um dos guerreiros do herói mítico, sendo um deles, Wakoborũn, formado por mulheres guerreiras. Para acompanhar cada grupo, há um pajé na linha de frente, que "conserva o sagrado forte". Sua importância vai da proteção espiritual que invoca para os guerreiros ao uso de suas habilidades para ver para além do plano material. Os pajés conseguem prever o que está por vir e o que pode lhes afetar. E, por apontar caminhos, são consultados nos diversos momentos e contextos do movimento.

Os pajés, hoje, são guardiães dessa cosmologia e são operadores da religiosidade Munduruku. Sua forte relação com os espíritos de animais, peixes e plantas é recorrente, o que leva os Munduruku a tratá-los, algumas vezes, como *puca xi* (mãe das caças). Os pajés possuem inúmeras atribuições, como a muito comentada habilidade de extração do *caushi* do corpo de um enfermo. O *caushi* é considerado pelos Munduruku como um feitiço introduzido por um feiticeiro (considerado *Ibukaypatat*), que, quando descoberto, tende a ser executado (MURPHY & MURPHY, 1954).

Nas inúmeras reuniões do MMIA, Karodaybi, o guerreiro mítico, é muito mencionado. Não deixa de ser coerente que o movimento de resistência tome por inspiração o grande cortador de cabeças, chefe que possuía poucos guerreiros, mas que, ainda assim, jamais perdeu uma guerra e cujo exército tinha o poder de nunca ser atingido por flechas ou lanças em batalhas. Os mitos de Karodaybi registrados por Murphy (1958), tratam de sua grande habilidade em cortar cabeças dos inimigos em batalhas e explicitam as prodigiosas qualidades de seus poucos e heroicos guerreiros, relacionando-os a pássaros e espécies de madeiras. São tais narrativas que inspiram os integrantes do movimento e se constituem em eixos estruturantes do relato das ações dos MMIA. "O mito cria condições peculiares de relacionamento entre o hoje e o passado, entre a estrutura e o produto do processo histórico. Institui uma organização que é sempre remetida a um ato fundador, mas que se adequa às mudanças históricas – que são no entanto incorporadas às origens" (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988).

As manifestações do MMIA são, também, momentos de reprodução de ritos e símbolos da tradição Munduruku. Canções são evocadas em ações de vigilância e disputa, como, por exemplo, nas ocupações dos canteiros de obras da UHE Belo Monte (2013) ou nas ocupações da UHE São Manoel (2017). Os "cantores(as) munduruku" são importantes membros integrantes do MMIA, já que conhecem e bem entoam os cantos rituais munduruku, que têm o poder de, entre outras coisas, enfraquecer o inimigo. Os cantos estão muito presentes nos mitos, como, por exemplo, o de Karodaybi.

Quando seus guerreiros enfrentavam um exército muito maior, a guerreira mítica e cantora Wakoborũn entoava cânticos que enfraqueciam e tiravam a coragem do inimigo, além de blindarem o corpo dos guerreiros contra as flechas. Wakoborũn, conseguiu em meio à guerra recuperar a cabeça do irmão, quando, por meio de seu cântico, fez adormecer os então inimigos.

A partir daí, o MMIA seguiu fortalecendo-se a cada novo ato e ganhando contornos mais precisos ao colocar, no centro de suas discussões internas, a oposição às pretensões de implantação de hidrelétricas na região da bacia do Tapajós (ainda que não tenha se restringido a essa pauta). A importância da resistência às barragens decorria do fato de estas representarem o que o MMIA entendia como a principal ameaça ao que seria esta sim, sua razão de ser: o território e o direito de ser Munduruku.

O posicionamento do Governo Federal em não dialogar – embora estivesse sempre disposto a um simulacro de comunicação, por meio da Secretaria Geral da Presidência da República (SGPR) – concorreu para que os Munduruku, em 2013, acirrassem seus ímpetos de resistência. No cerne de suas reivindicações estava o direito de serem consultados nos termos da Consulta Livre Prévia e Informada (CLPI), pactuada pela Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Estado brasileiro em 2002, por meio do Decreto Legislativo nº 143, em vigor desde 2003. Ou seja, lutavam para que o próprio Governo Federal cumprisse a lei.

É importante lembrar que, em novembro de 2012, na TI Kayabi, rio Teles Pires, o Governo Federal já havia deflagrado a polêmica e trágica Operação Eldorado, anunciada como um esforço de combate à garimpagem irregular, mas que foi de fato entendida pelos Munduruku como uma forma de intimidação visando viabilizar a implantação do Complexo Hidrelétrico do Tapajós. A Operação Eldorado foi realizada em cumprimento à decisão da Justiça Federal de Mato Grosso, que determinava a destruição das dragas que garimpavam no rio Teles Pires, nas TIs dos povos Munduruku e Kaiabi. Sob a coordenação da Polícia Federal (PF), um contingente de 150 homens da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP), Funai e do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) efetuou a ação. A truculenta e inesperada invasão da aldeia Teles Pires teve como principal saldo 19 indígenas feridos e o assassinato da liderança, Adenilson Kirixi Munduruku, pelo delegado que comandava a Operação.

Outro fato emblemático e de forte impacto na região foi a presença militarizada, com a FNSP, para garantir a escolta e a vigilância de pesquisadores em estudos ambientais, assim como para garantir a "lei e a ordem" dentro

de canteiros de grandes obras para evitar ocupações, greves e organização de trabalhadores, como se presenciou em Belo Monte, inclusive durante a ocupação Munduruku. A Operação Tapajós[17], por exemplo, deflagrada em março de 2013 com base nos Decretos nº 5.289/04[18] e nº 7.957/13[19], possibilitou um desvirtuamento das funções e das atribuições da FNSP, já que, para garantir os estudos de impacto ambiental, realizou-se uma verdadeira operação de intimidação, sobretudo aos povos indígenas e às comunidades tradicionais da região (cf. JUSTIÇA, 2013). Em 2013, a consequência direta foi um expressivo aumento da tensão entre os Munduruku e as tropas que escoltavam os técnicos que iriam realizar os estudos e pesquisas de viabilidade do CHT, quando estas cercavam por dias seguidos as aldeias e comunidades beiradeiras, as quais se sentiram atingidas por atos de violência, intimidação e forte pressão psicológica.

Estrategicamente, o MMIA entendeu que conseguiria maior repercussão política se ocupasse o canteiro de obras de Belo Monte em Altamira-PA. Parada a maior obra de engenharia do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) em andamento, certamente, o governo brasileiro não poderia ignorá-los. Maio e junho de 2013 foram dois meses em que os Munduruku, em analogia com suas expedições ancestrais de guerra, percorreram mais de 900 quilômetros de distância até o rio Xingu.

Fizeram duas ocupações no canteiro de obras da UHE Belo Monte; a primeira de 2 a 9 de maio e a segunda de 27 de maio a 4 de junho (Foto 1). A entrada para ocupação dos canteiros foi pacífica, e contou com cerca de 170 pessoas das etnias Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya e Arara, além de pescadores e ribeirinhos. Durante as duas ocupações manteve-se a mesma pauta, clara e anunciada por cartas e pronunciamentos, demonstrando que não estavam lá para negociar com as empresas construtoras da UHE Belo Monte e, menos ainda, para apresentar uma lista de pedidos a serem atendidos, conforme destacaram em uma carta pública divulgada em 3 de maio de 2013:

17 Operação militar e policial promovida a mando do governo federal na região do território Munduruku.

18 Trata da organização e do funcionamento do programa de cooperação federativa denominado Força Nacional de Segurança Pública, definindo que atuará em atividades destinadas à preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, entre outras providências (BRASIL, 2004).

19 Entre outras coisas e para o que importa o presente trabalho, regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental, justificando sua atuação em caso de "auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos". (BRASIL, 2013)

> Nós estamos aqui para dialogar com o governo. Para protestar contra a construção de grandes projetos que impactam definitivamente nossas vidas. Para exigir que seja regulamentada a lei que vai garantir e realizar a consulta prévia – ou seja, antes de estudos e construções! Por fim, e mais importante, ocupamos o canteiro para exigir que seja realizada a consulta prévia sobre a construção de empreendimentos em nossas terras, rios e florestas.
>
> E para isso o governo precisa parar tudo o que está fazendo. Precisa suspender as obras e estudos das barragens. Precisa tirar as tropas e cancelar as operações policiais em nossas terras.O canteiro de obras Belo Monte está ocupado e paralisado[20].

Após inúmeras reuniões e pressões do Governo Federal para que uma comitiva de poucos Munduruku partisse para uma reunião em Brasília, a proposta do número restrito foi rejeitada pelo MMIA, apontando que só aceitariam a reunião com todos os 150 manifestantes que estavam presentes na ocupação da UHE Belo Monte. E assim foi aceita a condição pelo governo, que enviou dois aviões da Força Aérea Brasileira (FAB) para transportar todos os manifestantes. Uma vez em Brasília, o então ministro Gilberto Carvalho, entretanto, limitou-se a dizer que o governo não abriria mão dos projetos de barramento no rio Tapajós e, quanto à CLPI, afirmou que embora a consulta prévia tivesse que ser ampla e devesse acolher sugestões, não haveria qualquer direito de veto(Foto 2). A insuficiente preocupação do governo com a CLPI justificava-se por conta de decisão da Justiça Federal[21] que a tornava obrigatória no Tapajós. Assim, os representantes do MMIA reafirmaram a vontade de dialogar, no seu território, sem acusações e sem a força policial. E diante do exposto, decidiram retornar para a bacia do Tapajós e empreender outras formas de defesa.

No final de junho, no retorno de Brasília, mais uma vez o MMIA deparou-se com denúncias de pesquisadores empenhados com o licenciamento do CHT em território munduruku. Já não era a primeira vez: ao menos desde agosto de 2012, havia denúncias sobre pesquisas realizadas

20 Esta carta e outros materiais podem ser acessados em https://ocupacaobelomonte.wordpress.com.

21 Em setembro de 2012 o MPF no estado do Pará entrou com uma ação civil pública exigindo um processo de CLPI junto aos povos indígenas ameaçados pela hidrelétrica do São Luiz do Tapajós. A ação também exigiu avaliação de impactos cumulativos junto a outros empreendimentos previstos para a região do rio Tapajós e seus afluentes. A ação recebeu uma liminar favorável de um juiz federal e foi ratificada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em abril de 2013.

pelas empresas envolvidas com o licenciamento ambiental do CHT. O fato assumiu gravidade, pois para os membros do MMIA, os estudos deveriam ser precedidos pela CLPI. A fim de apurarem as denúncias, o grupo realizou uma expedição e encontrou 25 pesquisadores contratados pela empresa Concremat para a realização dos estudos demandados para o licenciamento da hidrelétrica de Jatobá, também planejada para a região.

Em uma das ações do MMIA, os Munduruku ouviram de um cacique do povo Arara – que havia vivido a trágica experiência do "licenciamento cosmético" de Belo Monte no rio Xingu – que, se quisessem impedir a construção das hidrelétricas no Tapajós, teriam que evitar a conclusão dos estudos de impacto ambiental para as pretensas usinas hidrelétricas. A estratégia usada pelos Munduruku na região do Tapajós foi exatamente a observada pelo Arara: a de não permitir a entrada na TI para realizarem os estudos. Os Munduruku, então, decidiram resistir a todas as pesquisas efetivadas sem qualquer processo de consulta, como entendiam ter direito.

O governo alegava que tais pesquisadores estavam fora da TI Munduruku formalmente demarcada. Por outro lado, o MMIA dizia que os estudos eram realizados em todo o curso do Tapajós, que integra o território munduruku. Chocavam-se, assim, concepções distintas do que seriam as terras e o território munduruku. Enquanto o governo sustentava que o território seria equivalente à terra estipulada por atos normativos, os Munduruku entendiam como seu território a porção tradicionalmente ocupada por eles e seus ancestrais. E, de fato, conforme o item 2 do artigo 13 da Convenção 169 da OIT, a alegação do movimento encontra base legal, pois o conceito de terra toma por referência o conceito de território, que "abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma". Nesse sentido, o local onde os pesquisadores foram encontrados era território munduruku, por ser em frente à pedra do Cantagalo, onde há pinturas rupestres feitas, segundo os Munduruku, por Muraycoko (Murphy,1958), que são fundamentais à sua cosmologia.

Então, os Munduruku abordaram a equipe de pesquisa, confiscaram seus materiais e detiveram três pesquisadores, de forma a garantir a atenção e o diálogo com o governo federal. A pauta de reivindicação era a CLPI e, segundo o MMIA, após uma longa travessia de lutas, todos os organismos públicos e a sociedade já deveriam estar cientes de que o povo Munduruku não aceitaria barragens em seu território. Dois dias após a captura dos pesquisadores, representantes da Funai de Brasília (falando também em nome da SGPR) estavam em Jacareacanga, prometendo, em praça pública, a imediata suspensão dos estudos e garantindo que sua continuidade

estaria condicionada à realização da CLPI. Mediante essas condições, os pesquisadores foram soltos.

Porém, confirmando a precariedade da palavra do Governo Federal empenhada com o MMIA, menos de um mês depois, o Ibama ratificou a autorização de pesquisa à Concremat, garantindo assim a continuidade arbitrária dos estudos. A Concremat, então, retornou ao Tapajós tendo, de um lado, pesquisadores que se submetem a esse tipo de trabalho e, de outro, um aparato de guerra para constranger ou, mesmo, impedir à força a mobilização dos Munduruku. Daí em diante, todos os trabalhos de pesquisa foram realizados sob escolta da FNSP, que acompanhou cada um dos pesquisadores durante todo o período. Como fruto da resistência munduruku, tivemos, pela primeira vez na história do Brasil, estudos de impacto ambiental (da forma como estão hoje regulamentados) conduzidos sob escolta armada.

Foto 1. Com 150 guerreiros, em 27 de maio, os Munduruku conseguem tomar todo o imenso canteiro de Belo Monte, controlando todos os principais portões e paralisando todas as atividades. 27 mai. 2013.

Fonte: Lunaé Parracho.

Foto 2. Em Brasília, os guerreiros e as guerreiras do MMIA reúnem-se, no Palácio do Planalto, com o ministro Gilberto Carvalho e outras autoridades. 4 jun. 2013.

Fonte: Lunaé Parracho.

A Autodemarcação do Território Daje Kapap Eipi e o Governo Karodaybi

Conforme abordado anteriormente, a ocupação das barragens e demais ações descritas na segunda parte deste artigo, compõem a estratégia fundamental do MMIA de manter e proteger o território tradicionalmente ocupado pelo povo Munduruku. Diante disso, frente à demora da publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação pela Funai, o Movimento contribuiu para a organização da autodemarcação da TI Sawre Muybu, que abriga diversos locais sagrados descritos na mitologia Munduruku. A TI Sawre Muybu é composta por sete aldeias (Sawre Muybu, Dace Watpu, Karo Muybu, Daje kapap, Sawre Aboy, Poxo Muybu e Boa Fé). Foi denominada pelos Munduruku Território Daje Kapap Eipi justamente por abranger um local sagrado – "Os Fechos" -, ponto em que o rio Tapajós se torna estreito devido a uma transformação

operada pelos porcos que fugiam com o filho de Karosakaybu[22], como vingança por terem sido transformados por ele de humanos em porcos:

Estreito (Dajekapap): é a passagem dos porcos, é um lugar sagrado. Esse lugar existe abaixo da antiga Missão Bacabal dos Capuchinos chamado Montanha. Nesse local no verão se pode ver o rastro esculpido na rocha, que é o rastro das marcas do pé do Karosakaybu, quando chegou ali logo que seu filho fora levado à outra margem do Tapajós pelos porcos e ele havia desistido de procurar o seu filho. Outro local em terra seco chamado (Cintura Fina) que é o mesmo fenômeno que fica entre km 180 e de pequena vila de garimpo chamado Vila Rabello na rodovia BR-230 da Transamazônica.

Do lado direito da margem do Tapajós se pode ver a rocha partida em forma de vala, é a passagem dos "porcos", é o caminho por onde eles desceram.

O Karosakaybu, por desgosto, ficou muito sentido pela perda do seu filho e resolveu deixar uma cobra para que ninguém pudesse se fazer de deus. Deixou uma cobra surucucu para morder qualquer que passasse por aquele lugar. E nesse mesmo lugar tem uma imagem de santo, e esse foi descoberto por um explorador na época, só que ele não sabia que aquele lugar era sagrado e foi mordido por aquela cobra e morreu, e até o dia de hoje pode ser muito perigoso para quem passar por ali[23].

Assim, em outubro de 2014, os Munduruku, iniciaram o processo de autodemarcação da terra indígena Sawre Muybu, localizada no médio Tapajós. As expedições munduruku pela TI Sawre Muybu, mais do que mapearem e identificarem os pontos e os limites indicados no relatório da Funai, contribuíram para o reconhecimento de seu território ancestral e para o início de um processo de vigilância e proteção de sua área, já invadida e expropriada ilegalmente por madeireiros, garimpeiros e grileiros.

O início do processo de autodemarcação foi uma iniciativa frente às ameaças de disputas territoriais emergentes na região e à paralisação do processo administrativo com a não publicação do RCID pela Funai. De tal modo, os Munduruku decidiram não esperar a justiça e as instituições públicas para garantirem o reconhecimento de seus direitos e a defesa do seu território[24]. As expedições de autodemarcação dos Munduruku pela

22 O demiurgo Karosakaybu é o criador ou transformador para os Munduruku. Possui poderes espirituais de transformação das pessoas. Na língua Munduruku designam de Topaĝa aquele que se assemelha ao deus cristão.

23 Disponível em: http://media.wix.com/ugd/c99e01_7dcfb3cedf6546869a9d9ac542ec73da.pdf Acessado em: fev. 2016.

24 Por diversas vezes, como já relatado, autoridades governamentais anunciaram que não

TI Sawre Muybu (já delimitada no RCID) deram-se com base nos pontos e nos limites indicados no relatório da Funai. Durante o processo, também foi fundamental o reconhecimento do território ancestral para o grupo que realizou a ação.

Em diversas placas que foram construídas e fixadas nos limites do território autodemarcado pelos Munduruku estão assinaladas as palavras - "Território *Daje Kapap Eipi*: Governo Karodaybi" -, remetendo aos mitos que abordam o grande guerreiro em sua tradição oral. O guerreiro, como supracitado, foi quem repassou os ensinamentos de "cortar a cabeça" dos inimigos, conforme explica Kaba (1980, p. 101-119):

> Assim Daybi começou a tirar cabeças de todo tempo.
> A gente estava desaparecendo no mato. Na caça a gente estava desaparecendo. (Daybi) chegou aos que estavam matando cutia.
> [...] Daybi estava tirando a cabeça deles. Chegou do mato. Não tinha gente. Faltou aquele. Não chegou, não.
> - Ele ainda vem. Custa matar aquele, vovô. Ele sempre vai longe – ele disse. Não estava escondido. É ele que sabe. Todo tempo estava tirando cabeças da gente. Da boca da noite estava tirando os dentes daqueles de quem ele tinha tirado cabeça. Estava tirando dentes deles. No outro dia, desaparecem de novo.
> [...] Toda vez que estava tirando cabeças assim. Daybi estava tirando cabeças da gente. Assim eles o tornaram zangado. É só isso.

A questão da governança se articula com a cosmologia e os conflitos com os brancos e, no mito de origem do ser guerreiro Munduruku, está a chave para a organização social Ipereğ Ayũ. Também nas análises de Pacheco de Oliveira (1988) sobre os índios Ticuna, a noção de um "governo dos índios" ou "Nosso Governo" ("ToruAegacu") foi utilizada para referir-se às mobilizações e deslocamentos de famílias para fora dos seringais e do domínio econômico e político dos brancos. Tais ações eram ordenadas pelos seus heróis criadores, através de profetas e xamãs, em movimentos de natureza messiânica e salvacionista. Uma tal estrutura narrativa continuou a vigorar décadas depois na luta pela demarcação de terras, já agora vinculada ao movimento indígena e empreendida pelo Conselho Geral da Tribo Tikuna/CGTT (Pacheco de Oliveira, 2015, p. 228-235).

iriam abrir mão da construção do CHT. Ao "entender" o recado, os Munduruku forjaram mais um ato político, ancorados nos direitos que lhes são assegurados.

Para os Munduruku, originalmente, quem "coordenava" e "governava" era Karodaybi (ou apenas Daybi- forma como também se referem a Karodaybi). Ele teria sido um grande guerreiro, muito inteligente e corajoso que sabia como proteger os Munduruku e derrotar os inimigos. Daybi não pensava somente em si, mas pensava na maioria. Todos iam buscar ensinamentos e conhecimentos com Karodaybi. "Naquela época ele é quem governava", afirma Jairo Saw.

E, assim, o guerreiro Daybi também virou símbolo na bandeira do MMIA. De tal modo, durante a autodemarcação, foi como se comparassem ao governo dos *pariwat* e revigorassem o próprio governo. Uma liderança Munduruku narra como era o seu governo antes do governo dos *pariwat*: "Antigamente a gente não dependia dos *pariwat*, a gente vivia nas nossas aldeias, só que depois chegou o pessoal que era do SPI [Serviço de Proteção aos Índios], que veio tentar amansar os Munduruku. Depois é os padres, que chegaram mais perto dos Munduruku".

A autonomia é uma questão central, hoje, aos Munduruku e ao MMIA. O Governo Karodaybi vai ao encontro dessa legítima estratégia do povo Munduruku:

> Karodaybi é um guerreiro antigo, antigamente ele vive aqui na nossa terra. Ele é o Karodaybi guerreiro, grande guerreiro. E era um guerreiro que tudo que ele fazia era em benefício do povo e por ser uma coisa que beneficiasse a todos, todos seguiam ele, o caminho dele. É porque governava o povo Munduruku. O governo Munduruku funcionava assim, né? Esses que são os governantes, o Karodaybi e os outros, né? Governantes. Tem os guerreiros, tem os caciques, tem os pajés, puxadores, cantores, este que é os governantes do povo Munduruku antigamente (Valdenir Boro Munduruku, comunicação pessoal[25]).

São inúmeras as razões declaradas em relação à importância do ato de autodemarcar o território Daje Kapap Eipi (TI Sawre Muybu). A autodemarcação prova para alguns que os próprios Munduruku são capazes de fazê-la, de garantir suas terras. Há anos, esperavam pelo governo que não as demarcaram. Deste modo, a autodemarcação demonstra que os Munduruku continuam sendo capazes de garantir a integridade do seu território.

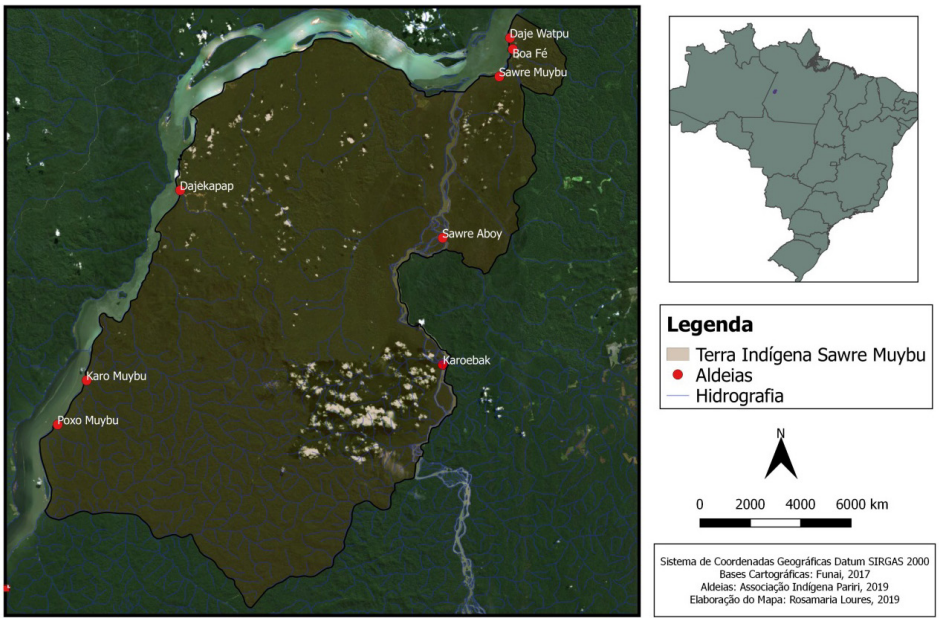
> Até porque sempre fomos, sempre fomos capazes de proteger a nossa terra. Esta Terra, esse mundo é nosso, porque nós relacionados com a natureza.

25 Todas as comunicações pessoais são com lideranças do Movimento no período 2015 a 2017, ver Loures (2017).

> Não tem dividido, porque o surgimento nosso é aqui da nossa terra mesmo. Nós não viemos de longe, nós surgimos desta terra. Só que o governo não reconhece que tem indígena ali, os Munduruku, por isso que a gente fez. Nós somos os donos de lá (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

Importa reforçar que um dos mais importantes marcos da cosmologia Munduruku está dentro do perímetro de Sawre Muybu e o MMIA afirma que lugares sagrados não devem ser mexidos e muito menos, destruídos. A intensidade e a forma da resistência do MMIA ante a espoliação territorial e cognitiva a que foi submetido o povo Munduruku representa a defesa de uma forma peculiar de conceber o rio e o mundo e de se relacionar com um território pelo qual muito se lutou – e se continua lutando.

Mapa 3 – Terra Indígena Sawre Muybu.



Elaboração: Rosamaria Loures, ago. 2019.

Os Munduruku e os Wuyg̃uybug̃un

O MMIA começou a relacionar-se politicamente com os beiradeiros (como se autodenominam os ribeirinhos do alto Tapajós) de Montanha e Mangabal a partir da solidariedade prestada por estes enquanto o Movimento ocupava por duas vezes os canteiros de obras da UHE Belo Monte. Nessas

ocasiões, foram várias as cartas, os telefonemas e as visitas de apoio que o MMIA recebeu. Uma dessas cartas, na primeira etapa de ocupação, veio da Associação das Comunidades de Montanha e Mangabal, representante de beiradeiros que ocupam um território reconhecido como Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE), localizado na área de influência do CHT, cujo modo de vida está também ameaçado pela construção destas grandes obras.

> Nunca tivemos muito contato com nossos vizinhos Munduruku, mas agora enfrentamos o mesmo inimigo e queremos nos unir à luta que eles já começaram. Achamos louvável o que eles estão fazendo, apoiamos as ações que eles estão tomando contra o modo como o governo federal está impondo as barragens no nosso rio. Nunca fomos consultados a respeito e exigimos que nos ouçam. Damos todo apoio aos Munduruku que estão ocupando o canteiro de Belo Monte. Queremos que eles saibam que o que eles falam, também representa nossas exigências. Queremos que os Munduruku saibam que eles falam também por nossa comunidade.
>
> Contem com a gente, queremos lutar unidos com vocês.
> Rio Tapajós, 28 de maio de 2013

Trata-se de algo que, em certa medida, assemelha-se ao apoio recebido dos Kayapó que, ao deixar para trás uma relação que já fora de intensa cisão, acabava selando uma aliança duradoura. Os beiradeiros de Montanha e Mangabal são descendentes dos primeiros seringueiros que chegaram ao Tapajós na segunda metade do século XIX e que disputavam territórios com os Munduruku.

Nesse novo contexto de alinhamento político frente a um inimigo comum - as pretensões do governo federal de alagar a área de todos-,a liderança beiradeira Chico Caititu juntou-se ao MMIA para representar a comunidade tradicional de Montanha e Mangabal na segunda ocupação da UHE Belo Monte.

Os beiradeiros compõem, então, uma categoria de "estrangeiros menos--estrangeiros". Eles não são *pariwat*, conforme explica Jairo Saw:

> Tem *pariwat* que são, que vive como índio, mas não são indígenas. Chico Caititu não é *pariwat*, é considerado *wuygũybugũn*, ele vive como índio, ele vive da floresta, ele vive da pesca, ele vive da caça, vive da roça e sabe a importância da natureza, do rio, dos animais. Mas ele não tem uma cultura que é igualmente um Munduruku, não se pinta..., histórias eles

têm. Então nós temos umas histórias e, se eles preservam, nós também preservamos. Então *wuygūuybugūun* eles são como nós, mas não são um grupo indígena. Como nós, fala como nós, fazem roça, faz farinha, pesca, mas não são como nós, não são indígenas. Então são... se falarmos Munduruku para eles, eles não vão entender. Eles vão falar só a língua do *pariwat*. Não entende o que eu tô falando em Munduruku, e se eles falam em português também nós não entendemos. Então, têm a orelha mas não estão entendendo o que a gente tá falando. Têm a mesma orelha que nem nós, mas não entende que nem nós. Essa é a denominação *wuygūuybugūun*. Por isso não são todos iguais, são diferentes. Se eu como um peixe assado, se ele começa a enxergar de que esse alimento de que o índio Munduruku come, se ele participa então ele não é *pariwat*, ele é *wuygūuybugūun*, ele sabe valorizar esse nosso alimento, esse nosso modo de alimentarmos, então ele sabe que é agradável né o alimento (Jairo Saw, comunicação pessoal).

A proximidade de Chico Caititu com os Munduruku foi percebida pelo Movimento como mais um passo à frente, uma aliança necessária. Posteriormente à ocupação do canteiro de obras de Belo Monte, nas assembleias organizadas pelo MMIA foram realizadas articulações com beiradeiros locais, assim como continuidade e fortalecimento da relação com Montanha e Mangabal. Em ocasião de trabalhos de base projetados pelo Movimento nas aldeias, foram, também, realizados trabalhos em algumas comunidades ribeirinhas, como na comunidade São Martins, no alto Tapajós. Destaca-se que os beiradeiros estão participando constantemente das atividades e assembleias do MMIA. Chico Caititu, em março de 2015, participou inclusive do planejamento anual do Movimento, por meio do qual envolvia-se em uma agenda coletiva de assembleias, participação em eventos externos e na autodemarcação do território Daje Kapap Eipi.

Marcelo Akay confirma-nos que *pariwat* é aquele que "vem de longe". Reforça que beiradeiros não são *pariwat* "puros". "Chico Caititu não é *pariwat* puro não, é civilizado já". E afirma: "sabe porque, *pariwat* é primeiro assim, de longe. Pra mim o *pariwat,* os pessoal que mora no ribeirinho pra mim não é *pariwat* não".

Outras ações fundamentais em parcerias estabelecidas entre os Munduruku e beiradeiros de Montanha e Mangabal foi a elaboração do Protocolo de Consulta, para exigir o cumprimento das normas prescritas na Convenção 169 da OIT relativas à CPLI, a autodemarcação do território Daje Kapap Eipi (2014 – em continuidade) (Foto 03) e a autodemarcação do PAE Montanha e Mangabal (2017 e 2018). "Eles entendem como nós, entendem a luta como nós. Sabem e conhecem onde tem fartura, onde estão os animais, o que tem

na mata, por isso a gente fala que são wuyg̃uybug̃un, são gente como nós, mas não são Munduruku" (Jairo Saw, comunicação pessoal).

Considerações Finais

Ao nos debruçarmos sobre os processos de resistência do MMIA, notamos como as suas iniciativas políticas atuais são concebidas em estreita relação com a cosmologia do grupo: as ações do MMIA e sua própria constituição são permeadas de elementos simbólicos e rituais e permitem observar a forma de se colocar em relação aos projetos que ameaçam avançar sobre seu território.

Entre 2012 e 2017, o MMIA construiu jornadas de lutas, dentre elas, ocupou os canteiros de obras da UHE Belo Monte. Com seus cinco grupos de guerreiros e guerreiras, o Movimento reafirma a continuidade – por meio de formas dinamicamente renovadas – de uma resistência histórica, agora frente à implantação das grandes obras na Amazônia.

Para ocupar a UHE Belo Monte, os Munduruku empreendem uma expedição que, partindo da bacia do Tapajós, percorreu 900 km até à bacia do Xingu, para exigirem seu direito de existir e reproduzir seu modo de vida e defenderem a integridade de seu território de origem, na bacia do Tapajós. Se, num passado, iam ao Xingu em guerra com povos indígenas que lá viviam, dessa vez pedem "licença" e firmam uma aliança com esses povos: o confronto, agora, é ante um inimigo comum. Os povos xinguanos passam pelo que os Munduruku temem que lhes aconteça, vivem sistematicamente graves violações de direitos devido à implantação da UHE Belo Monte. "Viemos somar forças, e o governo só vai ouvir a gente na sua maior obra do PAC, não podemos deixar acontecer no Tapajós o que se passa no Xingu", declaram os Munduruku aos povos do Xingu.

A retomada dos projetos faraônicos – de alguma forma, arrefecidos desde o término da ditadura militar (1964-1985) – assume forma institucional no PAC. O Estudo de Viabilidade do CHT, em especial do AHE São Luiz do Tapajós, realizado antes da oitiva dos povos indígenas e das comunidades tradicionais do Tapajós, que já se declararam contra os empreendimentos, desponta como grande ameaça à sua existência. Como recorrente em outras grandes obras na região, tais estudos vêm servindo não para avaliar se elas são viáveis ou não, mas para legitimar o andamento da legislação e os processos de licenciamento necessários para essa operação, negligenciando o alagamento de sítios sagrados como Dajekapap e a significativa

afetação de seus territórios – aldeias, áreas de caça, pesca, coleta etc. –, necessários para sua sobrevivência física e cultural.

A diversidade sociocultural do país é subjugada, subordinada e, não raro, tem até sua existência obliterada. No limite, a humanidade desses grupos é negada à medida que não têm sua racionalidade reconhecida, em detrimento do discurso técnico e científico vindo no bojo dos grandes projetos. As audiências públicas, onde se limitam a cumprir mais uma cosmética etapa do licenciamento ambiental, são o espaço privilegiado dessa prática. A luta do povo Munduruku acabou por desnudar um tanto da hipocrisia dos estudos elaborados no âmbito do licenciamento ambiental.

Esperamos ter mostrado, neste artigo, como a resistência do MMIA ante esse processo mostra uma consciência extremamente elaborada em termos políticos e culturais do lugar dos Munduruku nesse cenário. Não é à toa que uma das principais demandas tenha sido a CLPI, que, independentemente de sua efetividade ou não em termos de inverter a situação de exclusão nas decisões, era tida pelo grupo como uma forte esperança de se fazer ouvir.

A resistência Munduruku, aqui apresentada, em boa medida, vai de encontro aos projetos de nação que as classes dominantes constroem para o país. Os planos governamentais concebem o rio Tapajós como fonte de recursos energéticos e como rota de escoamento de commodities com a pretensão de construção de uma série de usinas hidrelétricas e outros grandes empreendimentos associados. Por outro lado, o movimento Munduruku Ipereğ Ayũ, concebe o rio Tapajós de modo peculiar, desde os recursos oferecidos pelo rio até lugares na cosmologia do povo e apostam em uma pluralidade de estratégias frente a esse modelo imposto pelo governo federal.

Com a eleição de Bolsonaro em outubro de 2018 as ameaças aos povos indígenas e comunidades tradicionais na Amazônia têm se intensificado a partir do discurso que favorece as invasões de seus territórios. Além disso, na Funai, procedimentos de identificação e delimitação de TIs que já estavam em andamento estão sendo paralisados, grupos de trabalho estão sofrendo ingerências políticas com a troca de profissionais e as etapas do processo administrativo demarcatório das terras indígenas estão sendo ignoradas. Por exemplo, a TI Sawre Muybu, cujo RCID, após concluídas análises técnicas e jurídicas pela Funai, deveria ter seguido ao Ministério da Justiça no início de 2019 para decisão quanto a emissão de portaria declaratória, foi devolvido pela atual presidência do órgão indigenista às áreas técnicas da CGID, conforme informações obtidas pelos Munduruku em Brasília em novembro de 2019.

Se por um lado o governo afirma que não irá demarcar mais terras indígenas, ao mesmo tempo – apostando em uma pluralidade de estratégias de defesa territorial frente às investidas do governo e ao processo de territorialização do capital – o MMIA garante que continuará a luta pela vida, pelo rio e pela floresta. A 5ª etapa de autodemarcação da TI Sawre Muybu, realizada em julho de 2019 pelos Munduruku e aliados nos mostra aspectos dessas estratégias próprias. Dos 100 km percorridos na ação sucedida no território, nos últimos 26 km os Munduruku se depararam com ramais e acampamentos madeireiros. Decidiram expulsar os invasores de suas terras, fazendo assim o que chamaram de retomada dessa área. Pintaram com tinta vermelha frases nos caminhões que levavam toras de madeiras: *"oceipi ocexi"* (Nossa terra é nossa mãe); "Madeireiros matam a vida dos nossos filhos" e "Esse vermelho representa o nosso sangue". Quando os invasores deixaram a terra indígena, atendendo o prazo estabelecido, os Munduruku abriram roça e fundaram nova aldeia, com nome de Karoebak, 8ª aldeia da TI Sawre Muybu, medida que os fortalece na contínua discussão e elaboração de estratégias de ocupação e vigilância de seus territórios.

Foto 03. Caciques Munduruku e lideranças de Montanha e Mangabal no ato de atutodemarcação do Território Daje Kapap Eipi (TI Sawre Muybu).

Fonte: Maurício Torres, dez. 2014

Referências

AIRES DE CASAL, M. (1976 [1817]). *Corografia brasílica ou relação histórico geográfica do Reino do Brazil composta e dedicada a Sua Majestade fidelíssima por humpresbitero secular do Gram Priorado do Crato*. Tomo 1. Rio de Janeiro: Impressão Régia.

ASSOCIAÇÃO DOS MINERADORES DE OURO DO TAPAJÓS (AMOT). 2016. *Contestação*. Processo nº 08620.138845.2015-76 [protocolado em 9 set.], Brasília: FUNAI.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DO OURO. 2016. *Contestação*. Processo nº 08620.136082.2015-29 [protocolado em 9 set.], Brasília: FUNAI.

BRASIL. *DECRETO nº 1775, de 8 de janeiro de 1996*. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, p. 265, 9 jan. 1996.

BRASIL (1975). *II Plano Nacional de Desenvolvimento (1975-79)*. Brasília: Imprensa Oficial.

CASTROVALVAS, Frei Pelino de. *O rio Tapajós, os capuchinhos e os índios mundurucus (1871-1883):* a cura de frei Rogério Beltrami. São Luís, Lithograf, 2000.

CNEC WORLEYPARSONS ENGENHARIA S.A.; GRUPO DE ESTUDOS TAPAJÓS. *Relatório de impacto ambiental:* AHE São Luiz do Tapajós. São Paulo, 2014.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DA INDÚSTRIA. 2016.*Contestação*. Processo nº 08620.049081.2015-45 [protocolado em 25 jul.], Brasília: FUNAI.

CONSÓRCIO TAPAJÓS. 2016. *Contestação*. Processo nº 08620.127451/2015-92 [protocolado em 20 jul.], Brasília: FUNAI.

DECLARAÇÃO MUNDURUKU (2013). Disponível em: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6990&action=read. Acessado em: fev. 2017.

FEARNSIDE, Philip M. "Crédito de Carbono para Usinas Hidrelétricas". In: ALARCON, Daniela F.; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio. *Ocekadi:violações e impactos do complexo hidrelétrico do Tapajós*. Brasília: International Rivers, 2016.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: *Antropologia das sociedades contemporâneas* – métodos. São Paulo: Global, 1987, p. 227-344.

ICMBio:*INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. 2016*. Manifestação. Processo nº 08620.128804/2015-71 [protocolado em 29 jul.], Brasília: FUNAI.

IORIS, EDVIGESM. – *Uma floresta de disputas. Conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*.Florianópolis, Editora UFSC. 2014.

IORIS, E. M. .Memory regimes, struggles over resources and ethnogenesis in the Brazilian Amazon.VIBRANT (FLORIANÓPOLIS) , v. 15, p. 122-144, 2018.

JUSTIÇA SUSPENDE operação Tapajós. Ministério Público Federal, 16 abr. 2013.Disponível em: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2013/justica-suspende-operacao-tapajos. Acessado em: fev. 2016.

LITTLE, Paul E. *Megaprojetos na Amazônia: Uma análise geopolítica e socioambiental com propostas de melhor governo para a Amazônia*. s/l: Red Jurídica Amazónica; ARA, DAR, dez. 2013.

LOURES, Rosamaria S.P. *Governo Karodaybi: o movimento IpereńAyńe a resistência Munduruku*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Recursos Naturais na Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará. 2017.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira:* a degradação do Outro nos confins do humano. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2009.

____. "A chegada do estranho. (Notas e reflexões sobre o impacto dos grandes projetos econômicos nas populações indígenas e camponesas da Amazônia.)". In: HEBETTE, Jean (org.).*O Cerco está se fechando*: o impacto do grande capital na Amazônia. Petrópolis; Rio de Janeiro; Belém: Vozes; Fase; Naea/UFPA, 1991.

MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA. 2016.*Contestação*. Processo nº 08620.085233.2015.73[protocolado em 15 jan.], Brasília: FUNAI.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. 2016. *Contestação*.Processo nº 08620.085237.2015.51 [protocolado em 18 jan.], Brasília: FUNAI.

MURPHY, Robert F., MURPHY, Yolanda. *As condições atuais dos Mundurucú*.Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará. 1954.

____ 1958. *Mundurukú Religion*.University of California Publications in American Archeology and Ethnology, Vol. 49 (1). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Amazônia:* monopólio, expropriação e conflitos. 3. Ed. Campinas: Papirus, 1990.

____. *Integrar para não entregar*: políticas públicas e Amazônia. 2. Ed. Campinas: Papirus, 1991.

PACHECO DE OLIVEIRA, João- "Diferença cultural e subalternidade. Posfácio. 40 anos de história Ticuna" *IN Regime Tutelar e Faccionalismo. Política e religião em uma reserva Ticuna.* Manaus, PNCSA/UEA, 2015. (p. 227-244).

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Indigenismo e Territorialização. Rotinas< Poderes E Saberes Coloniais No Brasil Contemporâneo*. Rio De Janeiro. Contra Capa. 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro : Contra Capa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João.1988. *"O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar.* São Paulo: Marco Zero/CNPq.

RIO VERMELHO IMPORTAÇÃO E EXPORTAÇÃO DE DIAMANTES LTDA. 2016. *Contestação*. Processo nº 08620.136082.2015-29 [protocolado em 19 ago.], Brasília: FUNAI.

ROCHA, Bruna Cigaran. [no prelo]. *IpiOcemumuge: a Regional Archeology of the Upper Tapajós River.* Tese de doutorado, IntituteofArcheology, UniversityCollege London.

ROCHA, Bruna Cigaran; OLIVEIRA, Vinicius Honorato de. “Floresta virgem? O longo passado humano da bacia do Tapajós. *In*: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio. *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós*.Brasília; Santarém: International Rivers; Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, pp. 395-415, 2016.

SAW, Jairo. *Histórico:* carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas. Brasília: Cimi, 2013. Disponível em: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6962. Acessado em: fev. 2016.

TORRES, Mauricio. De seringais, gateiros e garimpos: o Alto Tapajós e suas gentes. In: CABRAL Jr. W.C. (org.). *Tapajós:* hidrelétricas, infraestrutura e caos: elementos para a governança da sustentabilidade em uma região singular. 1. ed. São José dos Campos: ITA/CTA, 2014. Disponível em: http://www.bibl.ita.br/download/Tapajos_Ebook.pdf. Acessado em: nov 2015.

“Fazer a comunidade” e “fechar o rio”: Uso dos recursos naturais e estratégias de reprodução social no Médio Rio Negro

Sidnei Clemente Peres
(Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense)

Introdução

Entre as malocas do Alto Rio Negro e a cidade de Manaus o antropólogo Eduardo Galvão vislumbrou, nos anos 1950, a formação de uma sociedade mestiça e cabocla, com o concomitante surgimento de um ethos regional. O resultado deste processo de mudança cultural era uma tendência para a assimilação – a completa fusão cultural dos índios à sociedade nacional, que poderia ser apenas retardada ou interrompida com a modificação de orientação da frente pioneira de colonização mais propícia à urbanização e industrialização da região. Nestas condições se acentuariam processos de discriminação e clivagens étnicas e sociais. O principal fator de acomodação dos grupos indígenas a sociedade cabocla em formação era a economia extrativista que isolava as famílias indígenas em pequenos assentamentos rurais em uma existência simbiótica com a população não indígena, em vez de “resultar em retração da população tribal remanescente para as malocas, num sistema tipo ‘reserva indígena’” (Galvão 1979:186-187). Nesta topologia social da estagnação e do atraso esse tipo de assimilação cabocla era expresso pelo “sítio” em contraposição a “maloca” e a “cidade”, antropologicamente caracterizadas como impulsos culturais originais deturpados pela frente de expansão extrativista que impedia uma aculturação modernizadora.

Três décadas depois irrompe um processo de etnogênese e ativismo indígena em moldes associativistas no Alto Rio Negro que se ampliou para o Médio Rio Negro na década seguinte. Direitos territoriais concretizados em um mosaico de terras indígenas e um movimento indígena estreitamente vinculado à cooperação internacional e a uma esfera pública ambientalista

global colocaram em xeque esta antropologia da modernização (ou melhor, dos empecilhos regionais a modernização), no Rio Negro.

A idéia de um *continuum folk-urbano*, representado pela "maloca" (signo metonímico do "tribal") e pela "cidade" (signo metonímico do "civilizado") como dois pólos extremos, não é estranha aos esquemas de inteligibilidade subjacentes ao discurso e ação públicos de missionários, ativistas indigenistas, militares e outros agentes estatais no Rio Negro. A concentração da presença de centros missionários, organizações não governamentais e governamentais no Alto Rio Negro em comparação ao Médio Rio Negro é uma das formas de expressão desta topologia imaginária da aculturação na qual descer ou subir o rio negro corresponde a entrar ou sair da civilização. Sendo assim, tal topologia imaginária deve ser considerada como um elemento relevante para o entendimento antropológico da gênese de um espaço social de militância indígena no Rio Negro,considerado como um campo semântico de redefinição de significados e experiências provenientes de outras configurações sociais como os centros missionários salesianos e o regime de aviamento. Portanto, tal topologia imaginária deve ser desnaturalizada (por uma antropologia histórica), deve ser explicada como parte do emaranhado das práticas e representações; e não tomada ingenuamente e transformada em parte do arsenal analítico do pesquisador de maneira irrefletida.

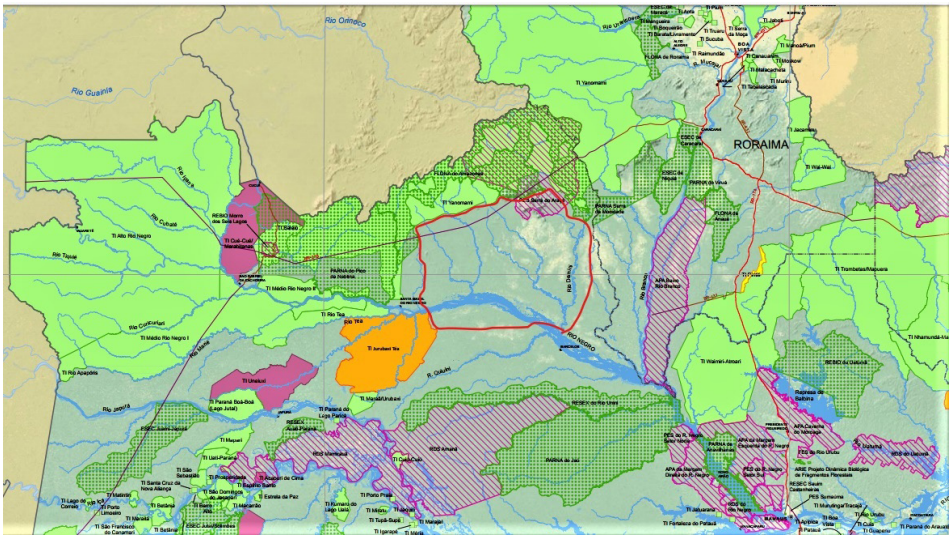
Propomos entender o Médio Rio Negro a partir do sistema de aviamento, uma configuração social, porta de entrada para entender uma totalidade social construída pela reflexão antropológica em modelos nunca definitivos; tomando esta forma compulsória de recrutamento / exploração do trabalho e de controle / uso dos recursos naturais baseado na noção de *dívida* que transcende sua dimensão econômica; o aviamento como princípio de constituição de uma rede de interdependência entre indivíduos e grupos; sistema de posições e disposições, vínculos de força e significado subjacentes às categorias de *patrão* e *freguês*; complexo de relações e experiências que condicionam as oportunidades objetivas e as expectativas subjetivas de reconhecimento social (Peres 2008). Apesar das limitações do modelo aculturativo de Galvão, ele percebeu a relevância do aviamento para entender as dinâmicas e processos sociais em uma situação de fronteira amazônica[1]; como a "indústria extrativista" se contrapunha a formação de um "sistema de reservas". No Alto Rio Negro o mosaico de terras indígenas demarcadas e homologadas nos anos 1990 sepultou tal configuração social, enfrentando diretamente grandes empreendimentos extrativistas (mineração)

1 Para definição e uso da categoria de fronteira relevante neste trabalho: cf. Pacheco de Oliveira, 2016. Ver também Pacheco de Oliveira 2015 e 1988.

que operavam segundo uma lógica mercantil distinta do aviamento e que ofuscavam o poder dos patrões como principal antagonista dos direitos territoriais indígenas. Já no Médio Rio Negro são os patrões que se apresentam como principais interesses atingidos pela regularização fundiária oficial de terras indígenas.

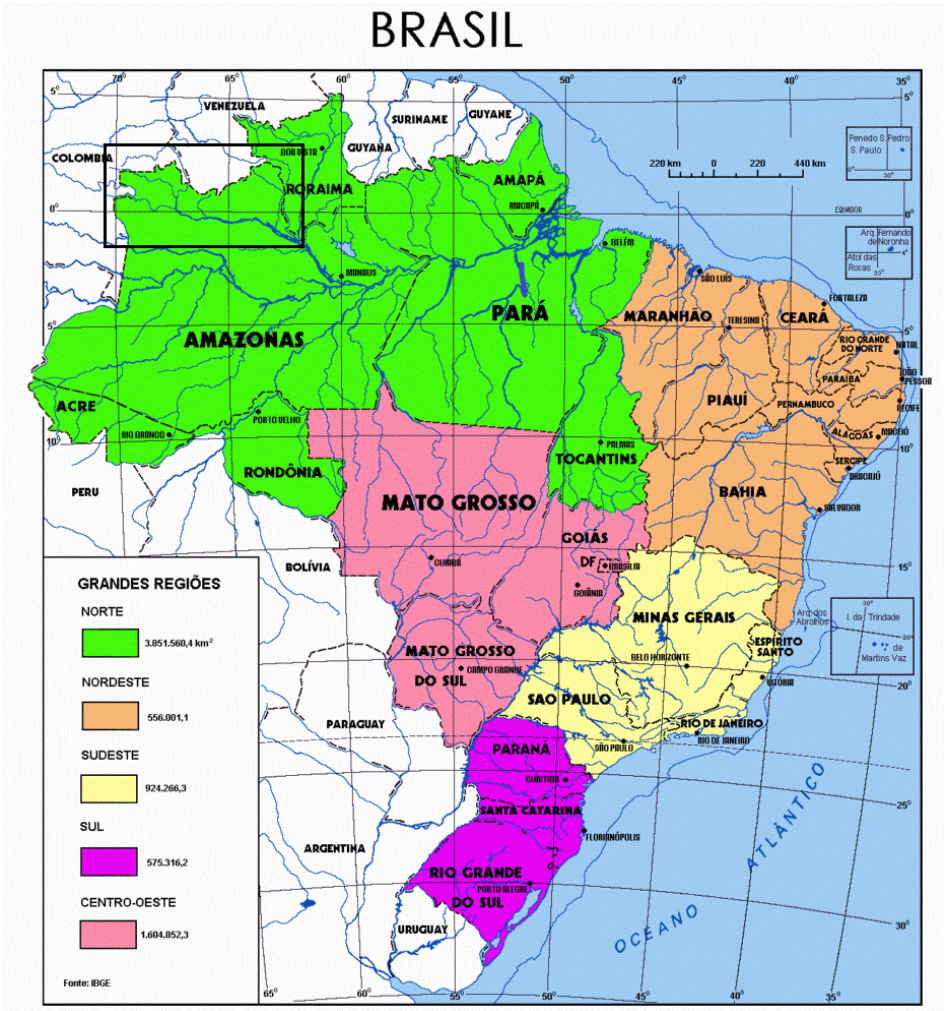
Observando o mapa da página seguinte, vemos que a área atualmente em fase conclusiva dos estudos de identificação e delimitação é uma zona livre para a reprodução social do regime de aviamento. Principalmente a margem esquerda do Rio Negro é uma região rica em piaçabais.

Mapa adaptado a partir de: Mapa Terras Indígenas e Unidades de Conservação na Amazônia Legal Brasileira (www.sociambiental.org.br), acessado em 12/10/2017.



Observação: O polígono tracejado é a área que está em fase de identificação e delimitação.

Mapa de Terras Indígenas e Unidades de Conservação no Rio Negro



Com a pressão política das associações indígenas do Médio Rio Negro, a partir de 2001, foram formados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 2007, dois grupos técnicos de identificação e delimitação: um deles nas bacias dos rios Jurubaxi e Téa (ambos na margem direita do Rio Negro); e outro grupo técnico de identificação e delimitação nas comunidades da margem direita do Rio Negro incluindo as bacias dos rios Caurés, Quiunini e Aracá, Demeni, Preto e Padauiri (esses quatro na margem esquerda), abrangendo os municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro. Os relatórios antropológicos de ambos os GTs foram considerados insatisfatórios pela FUNAI e por isso foram criadas outras duas equipes,

para refazerem os respectivos estudos. A Terra Indígena Jurubaxi-Téa foi declarada em 2017. Irei me concentrar neste artigo nos processos de territorialização, etnicidade e ativismo indígena na área de abrangência das bacias do Aracá / Demeni e Preto / Padauiri, onde coordenei os estudos de identificação[2], desde fins de 2009. Foram dezesseis as comunidades envolvidas, abarcando uma população majoritariamente Baré (72%), totalizando 781 pessoas.

Comunidades das Bacias do Padauiri-Preto e AracáDemeni: População e Identificação Étnica.

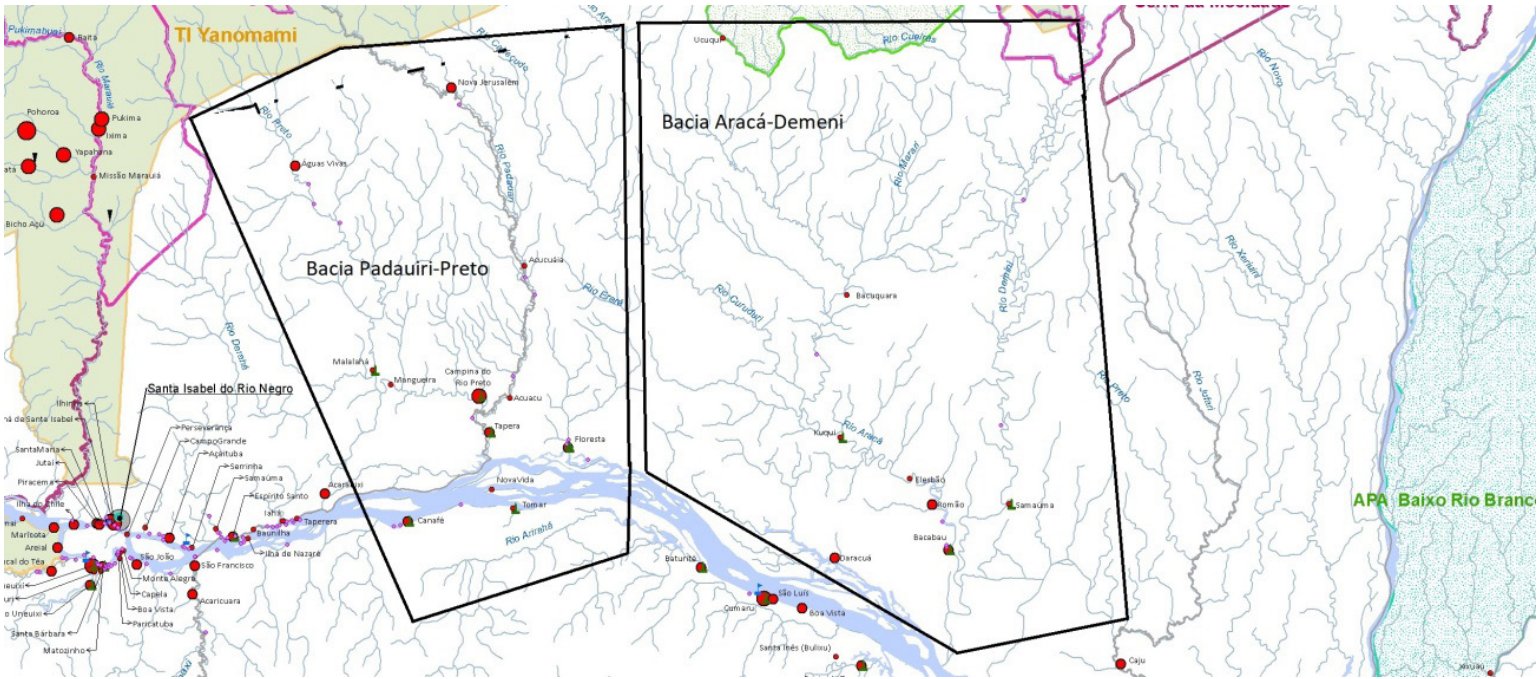
População por comunidade e etnia								
Etnia	Baré	Tukano	Tuyuka	Baniva	Tariana	Desana	Pira-tapuia	Não Indígenas
Comunidades								
Águas Vivas	18		1	11				12
Acuacu	27							
Acuquaia	17							
Campinas	73	3	1	2	2			3
Ilha Nova Vida	23			4				
Floresta	53	15		3				
Canafé	74	4		10				
Mangueira	25	3		6				
Malalahá	36		1	11				1
Nova Jerusalém	29							43
Tapera	89		2	1				
Bacabal	22			27				10
Elsbão	10	3						
Bacuquara	1	1		9				1
Sumauma	19	2		3		3		
Terra Preta								
Romão	45	3		12			5	3
População étnica	561	34	5	99	2	3	5	73

Fonte: Luiz Augusto Nascimento

Fonte: Peres & Nascimento 2016.

2 Contei com a colaboração do antropólogo Luiz Augusto Nascimento que realizou trabalho de campo na Bacia Padauiri-Preto e redigiu comigo o relatório antropológico.

Comunidades / Bacias Padauiri-Preto e Aracá-Demeni



Adaptado do Mapa da Área de Abrangência da FOIRN (www.foirn.org.br), acessado em 14/10/17.

Tapuia, caboclo amazônico e imigrante nordestino: processos de territorialização[3], posicionamentos históricos e a sociogênese do caboclo no Médio Rio Negro

As principais modalidades de imposição da soberania lusitana no Rio Negro foram: as tropas de resgate, as fortificações e as missões religiosas, que originaram várias cidades espalhadas pelo grande rio e seus afluentes. Foram organizadas expedições que subiram o rio Amazonas em busca das "drogas do sertão" (cacau, baunilha, canela, cravo, salsaparrilha, raízes, cascas amargas, etc.), madeiras e de escravos indígenas. O seu contingente era constituído por alguns soldados, uns poucos sacerdotes e grande número de índios "flecheiros", guias, "línguas" e remadores. Em meados do século XVII foram formadas as primeiras tropas de resgate que adentraram o rio Negro (Monteiro 2000: 38-39).

Nos séculos XVII e XVIII a coroa portuguesa disseminou fortificações pela bacia amazônica, junto aos quais foram fundados povoados e missões, demonstrando um claro objetivo de povoar a colônia até os seus confins mais distantes. Durante o século XVIII foram edificadas várias fortalezas em todo o curso do rio Negro. No rio Negro atuaram os mercedários e os carmelitas que fundaram vários aldeamentos como: Santo Elias do Jaú, Aracari, Cumaru, Mariuá, São Caetano, Cabuquena, Bararuá e Dari (Monteiro 2000: 95). Mas o século XVIII foi também o século de guerras prolongadas contra alguns povos indígenas insubmissos; entre eles estavam os Manao que, junto com os Tarumã e os Baré, constituía parte da população indígena do baixo rio Negro (Leonardi 1999: 31).

Em 1728 foi fundada a aldeia de Nossa Senhora da Conceição do Mariuá, pelo Frei Carmelita Matias São Boa Ventura. O local chegou a ter uma população estimada em 2.000 pessoas, de diversas origens étnicas, tais como: Werekena, Baniwa, Baré e Passé. Em 06 de maio de 1758 foi elevada à Vila e recebeu o nome de Barcelos, tornando-se sede da Capitânia de São José do Rio Negro (Monteiro 2000: 123-137).[4] Barcelos recebeu melhora-

3 Utilizo aqui o conceito de territorialização de João Pacheco de Oliveira: "Neste sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado" (Pacheco de Oliveira 2016b: 203).

4 O noroeste amazônico era uma fronteira colonial preocupante para a Coroa Portuguesa devido às atividades missionárias ligadas ao reino espanhol e às negociações dos limites territoriais entre as duas colônias. Por outro lado, desde o início do século XVIII, o circuito comercial no qual estavam engajados holandeses e grupos indígenas no alto rio Branco estendia-se até o baixo rio Negro através das mercadorias trazidas por aqueles indígenas aos

mentos urbanos e incentivos econômicos, pois também foi escolhida como local do encontro das comissões portuguesa e espanhola de demarcação de fronteiras, instalando por dois anos o próprio governador da capitania do Grão Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado — irmão do Marquês de Pombal —, que presidia a delegação lusitana. Outras aldeias que se transformaram em vilas — como Carvoeiro, Moura, Moreira, Tomar e Airão —, serviram como pontos estratégicos na conquista e ocupação da Amazônia pelos colonizadores portugueses.

Os descimentos continuaram acontecendo durante a passagem do século XVIII ao XIX. Os aldeamentos do Baixo Rio Negro reuniam contingentes indígenas de várias etnias, inclusive oriundos de outras bacias hidrográficas. Entretanto, o recrutamento forçado de índios para lutar na Guerra do Paraguai motivou o esvaziamento de vários povoados seja por causa dos jovens que não mais regressariam ou por causa do clima de terror instalado que incentivou a fuga de muitos moradores. Fugiam também da pesada carga de exploração da força de trabalho indígena pelos colonos, imposta mais brutalmente com o fim dos aldeamentos missionários e a criação do Diretório.

No final do século XVIII, o fim do Diretório não significou uma melhor situação para a população indígena que era recrutada à força nos povoados e nos assentamentos mais afastados nos rios menores e igarapés para trabalhar nos serviços e obras públicas, nas empresas extrativistas dos comerciantes ou nas fazendas dos colonos. Este tipo coercitivo de mobilização da força de trabalho, no bojo do qual eram praticados castigos corporais aos trabalhadores indígenas, ficaram conhecidos localmente como *agarrações* e tiveram a cumplicidade dos diretores (Leonardi 1999: 107-108).[5] A proibição de autoridades coloniais de nada adiantou para impedir esta retirada compulsória de homens e mulheres indígenas dos cuidados com as suas próprias roças e famílias. Estavam dadas as condições propicias para o engajamento de muitos moradores indígenas dos núcleos coloniais do Médio Rio Negro na revolta dos cabanos.[6]

---

povoados desta região. Por este motivo implantou-se uma sólida estrutura governamental, ou seja, a presença maior do Estado colonial português através da criação da capitania de São José do Rio Negro, em 1757.

5 As *agarrações* eram atividades de captura de indígenas que viviam nas povoações e vilas do Médio e Baixo Rio Negro, que vigorou logo após o fim do Diretório, no final do século XVIII e início do século XIX.

6 A Cabanagem foi uma revolta popular iniciada em Belém, mas que se alastrou por uma vasta região da bacia hidrográfica amazônica, alcançando também algumas partes do litoral nordestino. Tal movimento político durou cinco anos (1835-1840) sendo duramente reprimido pelo governo regencial, resultando em mais de trinta mil mortos. Sobre a revolta dos cabanos, Harris 2010.

A decadência das principais vilas (Airão, Moura, Carvoeiro, Barcelos, Moreira e Tomar), reduzidas a algumas casas de taipa e a igrejas em ruínas, deve-se também a Cabanagem, pois este movimento político interrompeu o comércio, a navegação, o extrativismo, a produção de alimentos e o abastecimento. A implacável repressão aos cabanos após a derrota do movimento atingiu muitos *tapuias*[7]que se envolveram no conflito, provocando o abandono de muitos povoados e vilas. Um viajante considerou a existência de apenas duas únicas vilas no rio Negro, Barra do Rio Negro[8] e Barcelos, e ambas apresentavam condições extremamente precárias conforme os padrões de vida urbana vigentes na época. Em cinqüenta e dois anos (1790-1842) a quantidade de habitações (*fogos*) em Barcelos caiu de 640 para 74 (Leonardi 1999: 118). As *agarrações*, além da repressão aos cabanos, constituíram um importante fator de deslocamento de populações no rio Negro.

Na segunda metade do século XIX, porém, apareceu uma nova possibilidade de reabilitação dos precários núcleos urbanos do Médio e Baixo Rio Negro devido à introdução da navegação a vapor na Amazônia em 1854 (Leonardi 1999: 122 e 123). A implantação de uma linha de transporte regular de mercadorias e pessoas de Manaus até Santa Isabel do Rio Negro impulsionou o extrativismo da piaçava, do breu, da estopa, do peixe seco e da salsa. Com o incremento da extração e comercialização da borracha o número de embarcações movidas a vapor aumentou ainda mais. Portanto, foi no final do século XIX, com o ciclo da borracha, que a elite social e política do Baixo Rio Negro vislumbrou uma possível recuperação econômica e demográfica na região. A composição populacional mudou drasticamente com a intensa imigração de nordestinos (cearenses, paraibanos, etc.) que forneceram a mão de obra necessária — assim como os pequenos comerciantes — para suprir de matéria prima às casas exportadoras e ao capital financeiro inglês, ambos situados em Manaus. Foi nesta época que se implantou a rede de aviamento[9] ligando as grandes lojas comerciais de

7 Designação genérica conferida neste período aos descendentes dos antigos índios aldeados.

8 Em 1850, o Amazonas tornou-se província, separando-se do Pará. Em 1856 a antiga vila da Barra do Rio Negro recebeu o nome definitivo de Manaus.

9 O regime de aviamento é um modo de recrutamento e exploração da força de trabalho baseado na dívida, ou seja, no adiantamento pelo *patrão* de mercadorias a preços exorbitantes (em comparação aos preços dos pequenos estabelecimentos comerciais de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro) em troca de produtos da floresta (seringa, piaçava, balata, castanha, peixes ornamentais, etc.). Os extrativistas (*fregueses*) ficam presos ao *patrão* pela dívida contraída na aquisição das mercadorias, ficando obrigados a entregar sua produção apenas ao patrão com o qual estabeleceu um vínculo pessoal e um acordo informal baseado em compromissos morais que sustentam um ciclo de favores e compromissos mútuos (parentesco, compadrio e vizinhança). Portanto, não há contratos formais de trabalho, nem direitos juridicamente afirmados

Manaus, os comerciantes dos pequenos núcleos urbanos no rio Negro, os comerciantes menores situados nas embocaduras de afluentes e igarapés e os extrativistas (Pacheco de Oliveira 2016a: 134-137).Muitas casas comerciais se instalaram nos principais aglomerados urbanos do Rio Negro, introduzindo novos integrantes para a elite local assim como um novo estilo de vida no qual o consumo de bens conspícuos (batons, vinhos, xícaras de porcelana, pentes de marfim, tecidos, instrumentos musicais, fogos de artifício, espingardas e munições, etc.), vindos da capital (Manaus) dava um tom de refinamento e superioridade que marcava a distância social entre patrões e fregueses, entre civilização e atraso. Já os donos das casas comerciais de Airão, de Carvoeiro, de Moura, de Barcelos, de Tomar, de Moreira, de Santa Isabel e de Cucuí tentavam imitar a vida faustosa da oligarquia manauense (Leonardi 1999: 91-128).

Os intermediários locais espalhados pelos diversos rios estavam integrados em uma teia de relacionamentos personalistas, por onde circulavam obrigações e favores mútuos, cujo centro era a firma do imigrante português, J. G. Araújo. Com a queda progressiva dos preços da borracha no mercado internacional, a partir de 1914, e a concorrência da produção gumífera do sudeste asiático a navegação fluvial se retraiu consideravelmente e alternativas econômicas, antes abandonadas ou relegadas a um segundo plano, foram retomadas, como a extração de castanha e de piaçava. Nos anos 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, a extração da seringa readquiriu um novo fôlego com a chegada dos "soldados da borracha"[10] oriundos do Rio de Janeiro e do Nordeste (IBGE 1957: 114).Conforme o censo demográfico de 1950 Barcelos era um dos menos populosos municípios do Amazonas (4.911 habitantes), sendo o mais extenso município amazonense e talvez de todo o Brasil. Morava na sede municipal menos de mil pessoas (970 habitantes). A piaçava se tornou o principal produto extrativo, estimulando o recrutamento de mão de obra nas comunidades indígenas do Alto Rio Negro para as colocações dos rios Aracá, Padauiri e Preto, devido à escassez de trabalhadores provocada pela decadência da extração da bor-

e nem pagamentos em dinheiro pela produção extrativista. Nestas condições dificilmente o extrativista consegue obter o *saldo* (superar em produtos o preço das mercadorias adiantadas pelo patrão). O patrão é aquele que monopoliza o acesso e controla a cadeia comercial respectiva e detém a propriedade de embarcações (próprias para carregar grandes volumes de produtos da floresta).

10 Sobre a exploração da borracha na Amazônia brasileira durante o Estado Novo, cf. Garfield 2014. Para uma abordagem do ciclo da borracha no cerne de uma história social da Amazônia, cf. Weinstein 1993.

racha. O mecanismo do endividamento se constituiu no pilar de todas as outras atividades extrativistas, inclusive a captura de peixes ornamentais.[11]

No século XX, os núcleos urbanos, povoados e fazendas surgiram e desapareceram conforme a dinâmica da cadeia produtiva e comercial do extrativismo (seringa, balata, castanha, piaçava, piaba, etc.); assim como o fluxo das famílias indígenas que se deslocavam do Alto Rio Negro, recrutados como força de trabalho e inseridos nas redes de dependência e subordinação pessoal que constituem os vínculos entre patrão e freguês, assim como as posições e identidades de *caboclos* em contraposição aos *arigós* (nordestinos que também se encarregavam do controle coercitivo dos extrativistas indígenas).

Aos *tapuias* e *caboclos amazônicos* se juntaram estes *nordestinos*,[12] (ou *arigós*, designação regional pela qual os *caboclos* se distinguiam deles) para certificar o desaparecimento tão alardeado dos povos indígenas no Médio Rio Negro.[13] Este longo processo histórico de construção social do *caboclo*, constituído de uma série de violências materiais e simbólicas contra os povos indígenas, resultou na diluição dos *tapuias* (índios genéricos descendentes dos índios aldeados nas missões antes da criação do Diretório) no seio da população amazônica miscigenada com os migrantes nordestinos. O encontro tenso e conflituoso do *tapuia* e do *imigrante nordestino* (enquanto posicionamentos históricos socialmente construídos) resultou em uma nova categoria, o *caboclo amazônico*, eliminando quaisquer expressões tangíveis de diferenciação cultural. Ocorreu um processo de etnogênese no Mé-

11 Os piabeiros são muito explorados pelos patrões que cobram uma produção enorme de piabas em troca das mercadorias (cujos preços são muito inferiores quando compradas nos estabelecimentos comerciais em Barcelos ou Santa Isabel do Rio Negro) fornecidas em adiantamento. Se obtiver saldo o pescador pode recebê-lo em dinheiro e procurar outro patrão que pague melhor ou adquirir mais bens manufaturados novamente se comprometendo com uma próxima empreitada. Nos anos 80 e 90, a economia extrativista dos peixes ornamentais cresceu gradativamente com a queda dos preços de outros produtos da floresta como a balata, a sorva e a seringa, superando inclusive o corte de piaçava, passando a ser responsável por 60% da renda municipal (Prang, 2001: 47).

12 Todavia, essas categorias não deveriam ser pensadas de modo excludente e reificado, mas devem ser consideradas como categoriais relacionais e socialmente construídas em processos históricos, enquanto posicionamentos referentes a espaços sociais de construção identitária e de relações assimétricas de reconhecimento recíproco. Portanto, *Tapuia* remete aos descendentes de índios aldeados (séculos XVIII e XIX); *caboclo amazônico* e *imigrante nordestino* (ou *arigós*) ao período da borracha, diversificação da economia extrativista e consolidação do regime de aviamento no final do século XIX e século XX.

13 Victor Leonardi inseriu sua abordagem sobre a decadência da antiga vila de Airão nesta perspectiva da dizimação ou expulsão de povos autóctones, contribuindo com a consagração acadêmica da invisibilidade indígena, baseada na sua suposta extinção, no Médio Rio Negro (Leonardi 1999: 197).

dio Rio Negro, no qual as memórias e as identidades são reformuladas no bojo de um movimento de construção social de demandas por cidadania, amparadas em políticas de identidade, contrariando o suposto caminho inexorável que conduz as sociedades tribais, passando por índios genéricos (aldeados, destribalizados ou tapuias), aos caboclos plenamente integrados nos setores marginalizados e "atrasados" da sociedade nacional como camponeses excluídos dos principais fluxos políticos e econômicos do país. Todavia, tal etnogênese no Médio Rio Negro se insere em a novos processos de territorializaçãono século XX relacionados à atuação missionária salesiana e à formação de uma rede associativista indígena em escala regional.

Missionários, Militares, Organizações Não Governamentais (ONGs) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN): desenvolvimentismo, ambientalismo e associativismo no Rio Negro

A política missionária salesiana, nos anos 70 e 80, modificou seus princípios, enfatizando o "desenvolvimento comunitário" através de cursos para formação de professores, líderes locais (capitães, administradores ou presidentes, conforme a região do Rio Negro) e agentes pastorais.[14] A reformulação da prática missionária concedeu um papel relevante à capacitação de agentes pastorais leigos e catequistas; às atividades localizadas nos assentamentos indígenas (itinerâncias);[15] e à participação dos leigos no planejamento e avaliação dos trabalhos paroquiais (conselhos paroquiais); em detrimento do internato e da limitação do raio de ação às sedes. Estimula-se o associativismo, principalmente entre os jovens, seja para fins estritamente religiosos (organização e participação de eventos da agenda paroquial) ou

14 Os salesianos se instalaram no Rio Negro em 1914/1915, com a criação da Prefeitura Apostólica (depois transformada em Prelazia) em São Gabriel da Cachoeira (Jackson, 1984). Depois o seu domínio se alargou com a fundação de várias unidades pastorais: Manaus (1922), Barcelos (1925), Taracuá (1929), Iauareté (1929) e Pari-Cachoeira (1940), Tapuruquara (1942), Içana (1950), Cauburis (1958), Cucuí (1967) e Maturacá. Em 1925 a Prefeitura Apostólica do Rio Negro foi elevada à Prelazia, subordinada à Inspetoria Missionária em Manaus, e em 1981 tornou-se Diocese. Os salesianos atacaram algumas instituições sociais, insistiram em impor o uso da língua portuguesa e investiram na educação de crianças em internatos.

15 As itinerâncias eram visitas periódicas dos missionários salesianos aos assentamentos indígenas para ministrar os sacramentos (casamento, batismo, crisma, extrema unção, missas pelas almas, cultos dominicais) e correspondiam a um monitoramento regular no processo de (trans) formação das/em comunidades eclesiais de base. Os relatórios pastorais registravam estatisticamente os resultados das itinerâncias como produtividade missionária, rituais de instituição da comunidade eclesial através de reuniões, festas religiosas, celebrações e sacramentos (Peres 2013: 80-82).

para promover benefícios públicos (saúde, educação, sustentação econômica, política, lazer, etc.) (Peres 2013: 57-97).

A *inculturação* propunha o aprendizado pelo missionário da língua indígena e a introdução de elementos das tradições indígenas (objetos, instrumentos musicais, danças, cantos, etc.) na liturgia católica. Os índios foram conclamados pelos salesianos a participarem da elaboração destes signos de autenticidade étnica em espaços católicos de interlocução (assembleias paroquiais, encontros e cursos de lideranças pastorais leigas, etc.). Nesta perspectiva a ação pastoral deveria entender a realidade na qual está inserida e posicionar-se diante dela. As lutas sociais se enquadram em uma linguagem religiosa, enquanto as demandas religiosas se enquadram no código do ativismo em defesa dos direitos universais do homem.

A ação indigenista direta do Estado na região do Rio Negro foi muito limitada frente à poderosa concorrência da estrutura missionária salesiana implantada com apoio governamental. Nos anos 1920, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)[16] foi instalado a partir dos objetivos geopolíticos de integração nacional desta área de fronteira.[17] Suas tarefas eram controlar o tráfico de mão de obra indígena, os conflitos envolvendo as atividades de comerciantes colombianos no Brasil e monitoramento das atividades catequéticas. Por isso o foco de atuação escolhido foi o rio Vaupés e seu afluente Papuri.

Nos anos 60, mais especificamente após o Golpe Militar de 64, o Estado Brasileiro acionou outra estratégia de afirmação da soberania nacional no Rio Negro: cria a Reserva Florestal do Rio Negro, que cobria toda a extensão do município de São Gabriel da Cachoeira e constituía um enorme reservatório de recursos naturais para futura exploração econômica. A construção da Perimetral Norte (BR-307), que atravessaria a reserva florestal, intensificou a presença de agências estatais e do contingente militar no Alto Rio Negro. A rede indigenista oficial recebeu um novo impulso com a reativação dos postos indígenas do antigo SPI pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A possibilidade de trabalhar na construção da rodovia e adquirir um lote a ser distribuído pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) ao longo da BR-307 ocasionou um enorme fluxo de migrantes nordestinos (oriundos do Ceará e Maranhão). Os

16 Órgão indigenista estatal criado em 1910 e extinto em 1967, quando foi substituído pela atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

17 Cabe assinalar que quase uma década antes (em 1912) foi instalado um posto de atração e pacificação do SPI, pelo agente indigenista Alípio Bandeira, no rio Jauaperi (Baixo Rio Negro), para atuar junto aos Waimiri-Atroari. Um ano antes ele havia comandado uma expedição subindo o rio Jauaperi partindo de Moura (Carvalho 1982).

deslocamentos populacionais no Rio Negro também incluíram os índios, principalmente rumo a São Gabriel da Cachoeira, que se tornou um ponto regional de convergência das atividades econômicas e das possibilidades de acesso a serviços públicos (Peres 2013: 117-140).[18]

Desde os anos 70 que em Pari-Cachoeira os povos indígenas reivindicam uma área única e não a fragmentação de suas terras tradicionais. Havia uma militância indígena, materializada institucionalmente na UFAC.[19] Havia também respostas institucionais da FUNAI a tal contexto.[20] Em 1986 líderes da UCIRT viajaram a Manaus para obter informações junto ao administrador regional da FUNAI sobre o Projeto Calha Norte.[21] A assembleia de criação da FOIRN[22] resultou de um complexo processo de articulação política entre lideranças indígenas e autoridades governamentais.[23] O eixo foi um movimento de forte politização da identidade étnica no qual foram formuladas as demandas de participação nas decisões sobre os destinos do Alto Rio Negro, trazendo para o cenário local o debate sobre um plano geopolítico e desenvolvimentista do Estado brasileiro ela-

18 A migração de famílias indígenas das comunidades e sítios para a sede municipal ocorreu também por causa do fechamento dos internatos salesianos a partir do final dos anos 70.

19 Quando foi criada, a UCIRT (União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié) sofreu a oposição dos salesianos que apoiaram a antiga UFAC (União Familiar Animadora Cristã), fundada no início dos anos 70 e extinta em 1984 após divergências entre as lideranças indígenas do distrito de Pari-Cachoeira por causa das denúncias de Álvaro Tukano no Tribunal Russell em 1980 contra a atuação dos missionários católicos no Rio Negro.

20 Foi constituído um grupo de trabalho (GT) de identificação, em 1976, que formulou uma primeira proposta de área. Esta seguiu o modelo territorial do poder salesiano, propondo a demarcação de três unidades distintas e contíguas: Pari-Cachoeira (1.020.000 ha), Iauareté (990.000 ha) e Içana-Aiari (896.000 ha). Em 1985, outro GT propôs a inclusão das jazidas da Serra do Traíra na A. I. Pari-Cachoeira (cuja extensão aumentaria para 1.418.000 ha). No ano seguinte, uma nova proposta da FUNAI ampliou ainda mais os limites desta terra indígena (para 2.069.000 ha). Continuou englobando a Serra do Traíra, reconhecida como território tradicional do povo Maku.

21 Projeto governamental de integração da região ao norte das calhas dos Rios Amazonas e Solimões constituído de políticas desenvolvimentistas e de ocupação militar, principalmente das áreas de fronteira internacional, proposto e executado durante o governo do Presidente da República José Sarney.

22 Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

23 A II Assembleia dos Povos Indígenas do Rio Negro foi realizada entre 28 e 30 de abril de 1987, no ginásio esportivo do colégio salesiano, em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. A importância do Alto Rio Negro para a consecução dos objetivos governamentais para a região pode ser avaliada pela presença do Secretário Geral do Conselho de Segurança Nacional, o General Bayma Denis, ao evento. Estavam presentes representantes de vários órgãos governamentais, de organizações indígenas e entidades de apoio (União das Nações Indígenas/UNI, Conselho Indigenista Missionário/CIMI e Centro Ecumênico de Documentação e Informação/CEDI), das mineradoras (Paranapanema e Gold Amazon) assim como comerciantes e políticos locais.

borado sigilosamente nos bastidores da cúpula governamental. Se de um lado a perspectiva era negociar recursos e o reconhecimento legal das terras indígenas, enfim as próprias condições de implantação do PCN; de outro era redirecionar uma estrutura estatal que estava sendo implantada para a consecução de objetivos não previstos nela: a organização do movimento indígena segundo um modelo federativo, vertical e centralizado. A Federação seria o elo entre governo, comunidades e movimento indígena.

A criação da FOIRN, os processos novos e conflituosos de ocupação e uso dos recursos naturais no Alto e Médio Rio Negro[24] e o reconhecimento pela Constituição Federal de 1988 do direito dos povos indígenas e suas organizações de se fazerem representar diretamente nos tribunais e perante o Estado brasileiro, deflagraram a expansão do associativismo como forma privilegiada de mobilização e organização política da etnicidade. Ocorreu a culminância de um fenômeno de transformação do estigma da ancestralidade nativa em orgulho étnico, de recuperação moral da etnicidade indígena como elemento positivo nas condições de reconhecimento social. Os esforços deliberados e reflexivos de redefinição das fronteiras étnicas são gerados em um espaço discursivo emergente e relativamente autônomo, não mais ligado exclusivamente ao campo semântico da ação missionária salesiana e das suas novas estratégias de controle eclesiástico.

O associativismo pós Constituição Federal de 1988, cujo eixo é a noção de reconhecimento universal de uma cidadania diferenciada, substituiu o cristianismo pós Concílio Vaticano II de 1962, cujo princípio central é a opção preferencial pelos pobres. Novos aliados surgem: as ONGs, no lugar das Missões; e um novo mediador não indígena: o antropólogo-assessor (incluindo outros profissionais a ocuparem este papel), no lugar do padre itinerante; e um novo tipo de ação: a colaboração científica ou técnica no lugar da pregação religiosa, mas ambas politicamente engajadas. Emerge uma esfera pública em torno da indianidade, uma incipiente sociedade civil local e indígena pressiona os agentes governamentais a dialogar.[25]

No período entre 1987 e 1992 surgiram doze novas associações (ISA 2000: 267-268) em um clima de agudo conflito entre a população indígena

24 Forte presença de empresas mineradoras e garimpos.

25 Estes por sua vez, diante desta demanda de participação, estrategicamente recrutaram líderes para o seu quadro de funcionários e tentaram direcionar o movimento indígena emergente para os seus objetivos geopolíticos. Manipularam categorias do imaginário interétnico regional interpretando-os segundo os conceitos oficiais então vigentes de "índio isolado ou arredio" e "índio integrado ou aculturado". Neste contexto, desenvolvimento e garantia plena de direitos territoriais apresentavam-se para muitos como incompatíveis; a tradição e a modernidade não poderiam ser conciliadas.

em torno das propostas alternativas de demarcação em colônias indígenas ou território contínuo. O critério aglutinador era geográfico (um conjunto de comunidades localizadas em um trecho de rio, em um ou mais rios, ou em um distrito), e sua composição era etnicamente diversificada. Isto demonstra que a atual distribuição dos grupos étnicos ao longo dos rios, sua organização social em comunidades, e os problemas comuns de um conjunto de comunidades estabelecidas em uma determinada localidade configuram o modelo associativo de mobilização política da etnicidade no Rio Negro. Algumas motivações mais imediatas podem ser identificadas: dissidência a alguma associação já existente, demanda de representação e mobilização políticas de um grupo de comunidades ainda não integradas na estrutura associativa emergente ou inseridas em uma associação onde não tem visibilidade própria e expressão de interesses setoriais (gênero, ocupacionais, etc.) (Peres 2013: 140-193).

No início dos anos 1990, as condições físicas e logísticas (sede, equipamentos de administração, comunicação, transporte, etc.) da FOIRN eram extremamente precárias: uma casinha, uma mesa e uma máquina de escrever emprestada. Em nível local apenas quem apoiava a organização era a igreja católica de São Gabriel da Cachoeira. A FOIRN começou a fincar os pés no terreno da cooperação internacional, quando obteve o auxílio financeiro de uma agência belga de fomento, a BroederlijkDelen. Este foi o primeiro passo para a ampliação do leque de conexões e para a busca de parcerias mais duradouras com organizações indígenas e entidades de apoio em múltiplas escalas.

Com a ampliação da rede associativa indígena as demandas de acesso a benefícios públicos ficaram estreitamente ligadas a atos reflexivos de preservação do "patrimônio cultural e natural" dos povos rio negrinos. A conexão dos problemas locais dos povos indígenas do Rio Negro com os interesses dos cidadãos do primeiro mundo pela preservação das florestas tropicais forneceu à FOIRN o capital simbólico que foi convertido em parcerias institucionais com organizações ambientalistas estrangeiras.No bojo deste processo a agenda das lutas indígenas ampliou-se substancialmente abarcando os temas de transporte e de comunicação, de educação e de saúde, de valorização cultural e de alternativas econômicas.

A assinatura do acordo de cooperação entre FOIRN, CEDI[26] E IIZ[27], em 1993, sacramentou a inserção do movimento indígena do Rio Negro na campanha europeia em defesa do equilíbrio ecológico do planeta, a "Alian-

26 Centro Ecumênico de Informação e Documentação.

27 Instituto de Cooperação Internacional da Áustria.

ça pelo Clima". CEDI e IIZ assumiram de forma mais regular e permanente a assessoria e financiamento de amplos setores de atividades do movimento indígena no Rio Negro. Ampliando-se e consolidando-se o quadro de sustentação financeira da Federação, redefine-se o núcleo de ações e condições para o fortalecimento institucional da FOIRN, incluindo-se outras frentes de ação antes consideradas como projetos específicos.

A estrutura administrativa da FOIRN cresceu devido ao novo contexto de gestão de montantes cada vez maiores de recursos financeiros e materiais e à necessidade de registrar, arquivar e processar informações referentes ao planejamento, execução, avaliação e divulgação de um conjunto crescente e complexo de tarefas e demandas. Também se investiu na logística de transporte e comunicação (embarcações e motores, sistema de radiofonia) requerida para vencer os obstáculos geográficos que dificultam a aproximação e sintonização políticas da Federação com as associações filiadas e comunidades indígenas. Outras agências de fomento colaboraram para suprir algumas organizações locais com meios de transporte para desenvolverem tanto suas atividades políticas nas comunidades e sítios quanto para a melhoria das condições de comercialização da produção local (farinha, piaçava, artesanato, etc.). O sistema de radiofonias também foi ampliado com o apoio de outros parceiros.

Com a perspectiva de um quadro mais positivo, em 1996, quanto à garantia oficial das terras indígenas do Alto e Médio Rio Negro[28] a gestão territorial e a criação de alternativas econômicas receberam maior atenção através da elaboração de projetos-piloto. A estratégia para a área de sustentabilidade das comunidades foi claramente definida no sentido de selecionar algumas delas para o desenvolvimento de experiências (piscicultura, agricultura, avicultura, mineração, artesanato e ecoturismo) que seriam difundidas caso fossem bem sucedidas — os projetos pilotos. As iniciativas que foram consideradas como laboratórios para futuras propostas de um macro-programa de desenvolvimento sustentável regional foram as de piscicultura no alto Tiquié, artesanato no alto Içana e educação no alto Içana e no alto Tiquié. Outras iniciativas continuaram recebendo financiamento, porém montou-se uma estrutura permanente de apoio técnico, logístico e financeiro, que concentrou os investimentos mais intensivos e sistemáticos da parceria FOIRN/ISA[29]/IIZ em algumas poucas áreas selecionadas. Sur-

28 Delimitação (emissão de portaria ministerial) das T.I. Alto Rio Negro, Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Apapóris e Téa. Em 1998, essas cinco terras indígenas foram homologadas.

29 Instituto Socioambiental, criado em 1994.

giram então novas possibilidades de articulação entre o mercado, o Estado, as entidades civis de apoio e a sociedade indígena organizada em moldes associativos.

A fronteira associativista no Rio Negro deslocava-se para o rio Papuri, o Alto Içana/Aiari, o Alto Tiquié e as áreas mais distantes do Médio Rio Negro (mais próximas da cidade de Santa Isabel do Rio Negro) onde algumas associações estavam sendo criadas. O problema da invasão de enormes contingentes de garimpeiros no Alto Içana e no rio Cauaburis aumentou a preocupação com a demarcação das terras indígenas do Alto e do Médio Rio Negro e impulsionou a criação de associações indígenas. As associações do Médio Rio Negro - na primeira metade dos anos 1990 - tiveram um impulso para surgir e implementar atividades junto às suas comunidades respectivas devido a uma entrada de recursos (financiamento de assembléias, barcos, botes de alumínio, motores de popa e de centro, equipamentos de radiofonia, material de escritório, implementos agrícolas, etc.) motivada pela necessidade de incrementar a mobilização política devido à invasão de garimpeiros e mineradoras. Cabe mencionar também o Censo Indígena Autônomo iniciado em 1992 como um fator relevante para a mobilização das comunidades e surgimento de associações no Médio Rio Negro. A demarcação física das Terras Indígenas Médio Rio Negro I e II - devido ao seu caráter participativo - durante o ano de 1997, manteve o dinamismo destas organizações locais. Com a garantia da terra indígena conquistada e a decisão tomada nas instâncias deliberativas da Federação de concentrar os esforços de implementação do desenvolvimento sustentável e da valorização cultural através de projetos demonstrativos[30] no Alto Tiquié e no Alto Içana, essas associações ficaram sem condições (assessoria permanente, capacitação contínua e localizada, fluxo constante de recursos, etc.) de se manterem ativas e dinâmicas.

30 O Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA) foi "criado em 1995, entrou em operação em 1996, ano em que se iniciou o apoio aos primeiros projetos. [...]Implementado pelo Ministério do Meio Ambiente no âmbito do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais (PPG7), recebe apoio principalmente da Cooperação Internacional Alemã [...] Em sua primeira fase (1995 a 2003), o PDA apoiou 194 projetos, sendo 147 na Amazônia e 47 na Mata Atlântica" (http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/sociobiodiversidade, acesso em 20/12/2017).

"Fazer a comunidade" e "fechar o rio": trajetórias familiares, estratégias de reprodução e formas compulsórias de mobilização da força de trabalho.

No município de Barcelos, diferentemente de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, a população indígena é minoritária numericamente. Considerando apenas o Médio Rio Negro, segundo o último Censo Demográfico (2010), Santa Isabel (antiga Tapuruquara) abrange 62.846.382 Km² e figura entre os cinco municípios que apresentam maior população indígena no Brasil em termos absolutos e em sexto lugar em termos proporcionais à população total.[31]Mais da metade da população do município é indígena (59,24%), correspondendo a 10.749 indivíduos. Em vinte anos a população indígena cresceu tanto em termos absolutos como relativos, aumentando mais do que a população não indígena. No período (1991-2000) a população indígena diminuiu acentuadamente, enquanto a população não indígena cai um pouco. Já no período seguinte (2000-2010) a tendência demográfica muda radicalmente: a população indígena cresce acentuadamente, ultrapassando a não indígena que aumenta muito pouco. As razões para esta considerável flutuação demográfica são complexas e difíceis de definir, mas pode ser o resultado tanto de movimentos de migração (para outros municípios amazonenses ou até para outros estados), quanto com movimentos de afirmação étnica, ou ambos os fatores conjugados.

Cabe lembrar que os anos 1990 foram especialmente difíceis para os grupos indígenas no município por causa da presença de garimpeiros e mineradoras, que proibiam o acesso a determinadas áreas de recursos básicos para as comunidades indígenas, bem como geravam outros problemas como criminalidade, violência, alcoolismo, etc (ISA 1996: 146-147). Tal situação foi superada com a demarcação e homologação de terras indígenas no município na segunda metade dos anos 1990; e depois, a partir de 1999, a implementação do Distrito Sanitário Especial Indígena e o processo de identificação de terras indígenas a partir de 2007 suscitou a mobilização coletiva da identidade étnica.

31 Se tomarmos como parâmetro apenas a Região Norte ou o estado do Amazonas, Santa Isabel fica em quarto lugar em população indígena, ficando atrás apenas de São Gabriel da Cachoeira, São Paulo de Olivença e Tabatinga.

População Indígena / Não Indígena – Santa Isabel do Rio Negro (1991-2010)

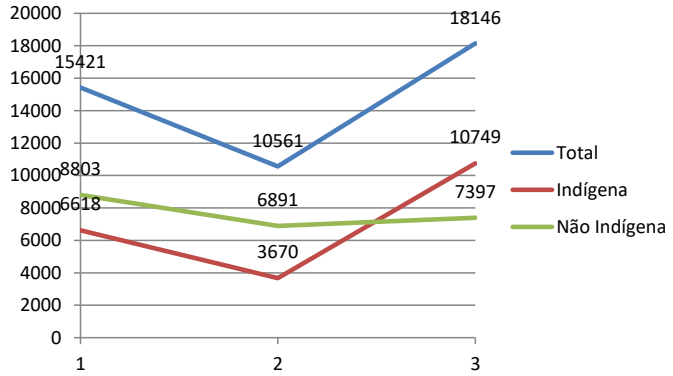


Gráfico elaborado a partir de http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2

Barcelos, mais antiga que Santa Isabel, conhecida também pelo seu nome antigo, Aldeia de Mariuá, foi fundada em 1728 e foi a primeira sede da capitania de São José do Rio Negro. Este município compreende uma extensão territorial de 12.313.841.70 km² e uma população de 25.718 habitantes. Barcelos está entre os dez municípios brasileiros que apresentam as maiores populações indígenas, ocupando o nono lugar.[32] Quase um terço (32,53%) da população é indígena.A população indígena cresceu mais que a não indígena, correspondendo a parcelas maiores da população total em vinte anos. Enquanto no período de 2000 a 2010 a população não indígena diminuiu, a indígena cresceu, porém menos acentuadamente do que no período anterior.

População Indígena / População Não Indígena – Barcelos (1991-2010)

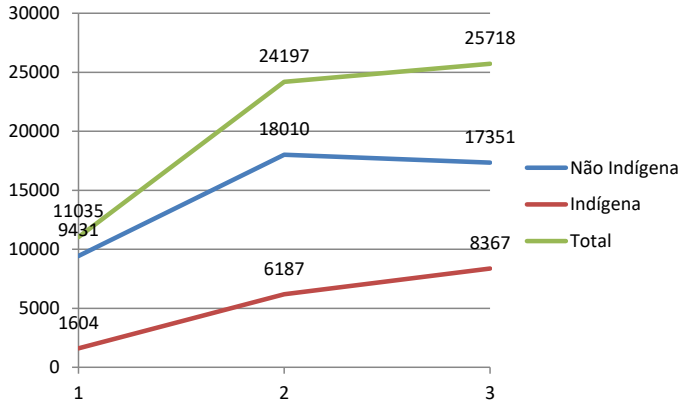


Gráfico elaborado a partir de http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2

32 Considerando a Região Norte e o estado do Amazonas, Barcelos ocupa o sétimo e o sexto lugar entre os municípios brasileiros com as maiores populações indígenas.

Como já vimos, a população do município de Santa Isabel do Rio Negro diminuiu muito, nos anos 1990, provavelmente tanto por migração (devido à presença da mineração que restringiu o acesso a áreas de recursos naturais fundamentais para a sustentabilidade das comunidades) enquanto a população indígena e total de Barcelos aumentou consideravelmente. Podemos deduzir então que uma parte da população total e indígena do município vizinho migrou para Barcelos. Na década seguinte, a população indígena de Barcelos aumenta em ritmo menor, concomitantemente a um aumento acentuado da população indígena de Santa Isabel (ultrapassando inclusive a população não indígena) que poderia ter recebido de volta uma parcela de indígenas que tinha emigrado na década anterior. Isto é muito provável devido ao intenso fluxo e mobilidade dos grupos indígenas no Rio Negro, mas que sustenta ao mesmo tempo o crescimento absoluto e relativo do contingente indígena em ambos os municípios. Temos que considerar também neste processo, como já assinalamos, mudanças nas condições sociais de afirmação pública da identidade étnica, favorecendo que mais indivíduos se autodeclarem como indígenas nos levantamentos censitários do IBGE. Tal fato explica o registro de uma parcela tão pequena de indivíduos autodeclarados indígena em 1991, quando o preconceito e a discriminação ainda eram muito fortes no município e ainda não havia surgido o movimento indígena e não existiam políticas públicas específicas para os índios (em educação e saúde, por exemplo).

A mobilidade espacial é fundamental a reprodução dos grupos domésticos e o deslocamento para centros urbanos se insere nesta teia complexa de relações (econômicas, políticas, religiosas, de parentesco, etc.) e de fluxos (de pessoas, objetos e significados) regularmente mantidos entre "comunidade" e "cidade". Muitas famílias indígenas que residem nas sedes municipais têm casas e roças em comunidades ou sítios, para onde se dirigem nas férias escolares dos filhos; assim como tem parentes lá (nas comunidades e sítios) com quem compartilham as normas de acesso e uso dos recursos naturais. As cidades de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro cresceram nas últimas quatro décadas pela migração de um importante contingente populacional indígena que se estabeleceu nos bairros da periferia urbana. Muitos chegaram à cidade depois de terem percorrido e vivido em comunidades, sítios e outros núcleos urbanos no Rio Negro e muitos outros são filhos ou netos dos "caboclos do Alto Rio Negro" que foram recrutados pelos patrões para trabalhar como extrativistas sob o regime de aviamento nos seringais, piaçabais, castanhais, etc (Peres 2008: 156-162).

Os processos de territorialização, etnicidade e associativismo indígena na região em análise só podem ser compreendidos no âmbito deste jogo de tensões entre duas territorialidades antagônicas e concorrentes que se traduzem de modo sintético nestas duas expressões formuladas pelos sujeitos: "fechar o rio", enquanto ação promovida pelos patrões e lógica do regime de aviamento e "fazer a comunidade", enquanto ação promovida pelos fregueses indígenas e lógica de reprodução social dos grupos domésticos; ou seja, tensão e antagonismo entre subordinação e autonomia subjacente às relações entre patrões e fregueses. A dinâmica do "fazer a comunidade" que está na base das estratégias de reprodução social das famílias indígenas (das modalidades coletivas de uso dos recursos naturais e de ocupação territorial) implica a mobilidade e multilocalidade que são restritas pela dinâmica do "fechar o rio" subjacente ao sistema de aviamento. A "casa" / "roça" versus a "colocação" / "mercadoria".

A trajetória e a memória de muitos indígenas são marcadas pela experiência no extrativismo e para muitos estabelecer residência definitiva na cidade significou libertar-se do cativeiro da dívida e de uma brutal subordinação ao patrão. A subordinação ao patrão é mais brutal quando os piaçabeiros vivem próximos aos piaçabais com suas famílias, dedicando-se exclusivamente a esta atividade e em total dependência das mercadorias adquiridas em débito para sua sobrevivência e a reprodução do seu grupo doméstico. Quando os fregueses moram em comunidades ou na cidade o espaço de manobra e negociação se amplia, pois as relações de subordinação baseada na dependência pessoal são flexibilizadas; o que não significa a eliminação de tensões, conflitos e acentuadas assimetrias.

Cabe destacar a constante mobilidade das estratégias de reprodução dos grupos domésticos, as atividades econômicas alternativas e a busca de autonomia cuja expressão é o estabelecimento de residência em uma comunidade de parentes, pertencimento ao qual é reconhecido socialmente ao estabelecer "uma rocinha". As expressões, recorrentes nos relatos indígenas sobre a formação das comunidades, "era tudo cerrado", "era tudo mato", "era muito feio", funde juízos éticos e estéticos que se contrapõem à expressão "fazer a comunidade" enquanto produção social de um lugar habitável no meio da floresta, ou seja, resultado de uma economia política e moral do parentesco que envolve memória, religião, trajetórias familiares e conhecimentos socioambientais.Juntamente com a casa constituem os elementos simbólicos da filiação a uma comunidade; o que não exclui a possibilidade de ter uma casa em outro lugar como a cidade de Barcelos ou Santa Isabel — a multilocalidade. Existe um entrelaçamento entre a

produção do parentesco e da comunidade — a comunidade faz os parentes e os parentes fazem a comunidade — com as escolhas de alternativas econômicas privilegiadas num determinado momento do ciclo reprodutivo do grupo doméstico.

A educação escolar é um dos principais pilares na formação da comunidade e para suas formas de sociabilidade. A unidade escolar é um eixo, constitui um assunto importante não só na formação de comunidades, mas também nas disputas internas e nas relações com agências de fora. Escola e capela (católica ou evangélica), os dois pilares na formação das comunidades, do processo e da dinâmica de organização social de um espaço habitável na floresta que incorpora um modelo de sociabilidade ou boa sociedade fundamentados em parentesco e vizinhança. A capela ou a casa de oração e a escola são alicerces para a boa sociabilidade (boa convivência entre parentes, afins e vizinhos) inerente ao ideal de uma comunidade próspera. O festejo do santo padroeiro e a capela são indicadores da importância da esfera religiosa para a sociabilidade comunitária e para o conhecimento da ocupação tradicional indígena no Médio Rio Negro. Há um vínculo hierárquico estabelecido entre o santo, o núcleo familiar mais antigo e a comunidade, fundamental para a garantia da prosperidade e da boa sociabilidade entre parentes, afins e vizinhos, ou seja, do "fazer a comunidade". As festas remetem a laços intra e intercomunitários, articulam o profano e o sagrado em uma forma privilegiada de manifestação publica e simbólica da comunidade; foco que concentra e deflagra trocas econômicas e intercâmbios rituais que abrangem os laços entre parentes e afins dispersos pelas várias comunidades e moradores das cidades de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro.

A formação das comunidades indígenas no Médio Rio Negro, portanto,está ligada diretamente ao uso e manejo dos recursos naturais básicos, geograficamente dispersos e estratégicos para a reprodução social. São núcleos populacionais formados por vários grupos domésticos[33]. Há um forte senso de pertencimento coletivo, subjacentes às memórias dos percursos biográficos e familiares pelas redes sociais do aviamento, a identificação com forças espirituais protetoras (santos padroeiros católicos, pajés, rezadores e benzedores) e desejo de autonomia frente ao patrão.Portanto, a boa sociabilidade e o "fazer a comunidade" implicam também na relação com entidades supra-humanas perigosas, causadoras de doença ou morte (encantados, curupiras, maquiritares, matis, mapinguari, matinta-pereira,

33 O número de grupos domésticos pode ser de alguns poucos até dezenas, como no caso de grandes comunidades como Piloto ou Cumaru, localizadas na margem direita do rio Negro.

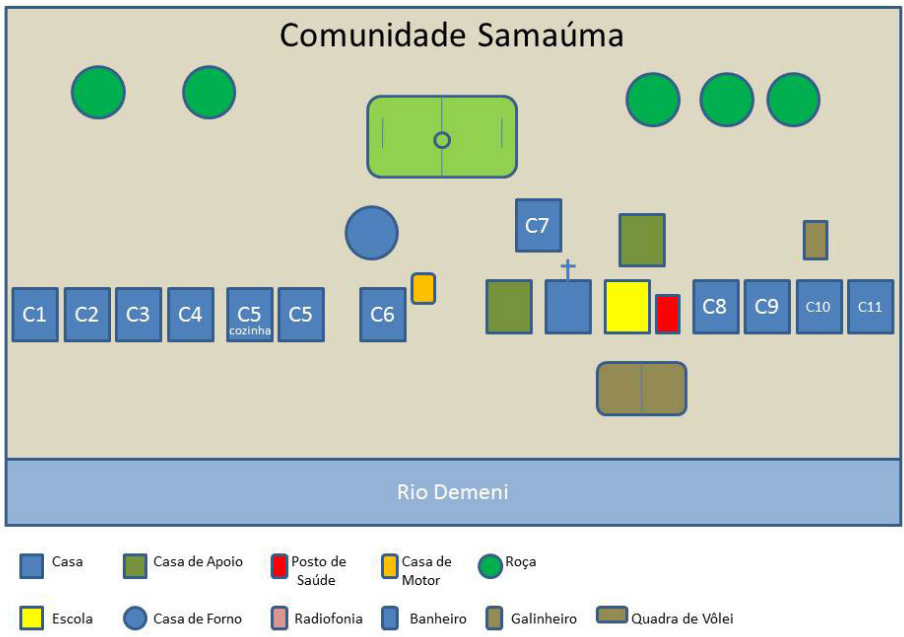
cobra-grande) cujo controle remete também a formas apropriadas ou interditadas de uso dos recursos naturais. O desaparecimento de pessoas é atribuído aos encantados que as levam para sua cidade ou aos *bichos* que as transformaram em animais.[34]As categorias de mediadores desta relação (cujos limites são flexíveis) são os pajés, rezadores, benzedores e sacacas que correspondem a diferentes práticas de cura, capacidades e poderes supra-humanos distintos, como também a modalidades e instrumentos diversos de aquisição e conservação de habilidades de interlocução com essas figuras de alteridade (Peres 2013: 288-294). Existem lugares sagrados (serras e lagos) onde o acesso e uso de recursos naturais é possível apenas quando acompanhados de procedimentos rituais que suspendem a interdição e garantem proteção. Existem horários em que os banhos nos rios devem ser evitados, pois os encantados podem atacar provocando o adoecimento daquele que não respeita certas regras de convivência, domesticação (pacificação) dos *bichos da mata, do fundo* e *do mundo de cima*. O "batismo de água", por exemplo, protege a criança que é vulnerável frente a esses *bichos* ou *visagen s*ou *assombramentos*(categorias intercambiáveis), quando adquire um padrinho que será respeitado mesmo depois do batismo com o padre estabelecendo outra relação de apadrinhamento (Peres & Nascimento 2016: 303-306). Cabe destacar que em torno destas categorias de agentes patogênicos e perigosos se articulam representações sobre o passado e o presente que fundamentam as experiências e interpretações sobre as mudanças sociais (Peres 2013: 270-288).

As comunidades são configurações sociais caracterizadas por vínculos pessoais de parentesco, afinidade e vizinhança nos quais se estabelece um universo moral que define as normas coletivas de acesso aos recursos naturais e os limites flexíveis dos direitos territoriais frente a outras comunidades e grupos sociais; estão alicerçadas no tripé sede ou centro social, capela e escola; dotada de um esquema de posições de autoridade formal representados nas figuras do presidente ou administrador, do professor e do agente de saúde.

34 *Encantado* pode remeter a uma categoria abrangente a todos os *bichos*, *visagens*, *assombramentos* ou pode definir uma modalidade específica de agência sobre-humana ameaçadora. Neste último caso, os encantados são seres vingativos e que tem raiva dos humanos (segundo uma versão Tariana), pois não conseguiram se transformar em gente quando os primeiros ancestrais (peixes) saíram da cobra-canoa e originaram os povos indígenas do Rio Negro. Os encantados vivem em cidades invisíveis, localizadas no fundo dos rios ou em ambientes vistos pelos humanos como florestas; são parentes(ancestrais) dos brancos, porque também seriam seres caracterizados pela ausência de atributos étnicos ou tribais; no mundo deles são pessoas e os humanos são vistos como animais e aparecem aos humanos como animais aqui no nosso mundo (Peres 2013: 295-300).

A roça é uma materialização das relações de parentesco e de direitos territoriais, a roça tem uma dimensão múltipla, há uma significação bem complexa. A casa também é importante como o ícone da vida doméstica, da reprodução social do grupo familiar, que recorta o espaço físico local da comunidade em segmentos diferenciados de apropriação e uso comum e particular — os "quintais". A casa de farinha ou de forno (assim como a quantidade de roças) é também um ícone relevante da posição social de famílias, pois expressa projetos coletivos de permanência e vínculos identitários com a comunidade enquanto uma unidade de convivência social e não apenas como um espaço restrito de moradia ou até de uso de certos serviços públicos, como a educação escolar para as crianças pequenas.

Esquema de uma comunidade situada no rio Demeni



Peres & Nascimento, 2016.

Os grupos indígenas se organizam em comunidade no Rio Negro, uma formação social que tem sua historicidade e singularidade não vinculada a nenhuma noção de cultura estática, genuína e imemorial. O associativismo étnico se estrutura em bases territoriais, tomando como referencia conjuntos de comunidades indígenas que habitam trechos de rios ou até bacias hidrográficas inteiras. Tal rede associativista pode abarcar bacias

hidrográficas (ACIRPP e ACIBAD[35]), município (ASIBA), uma microrregião (ACIMRN)[36] e uma região (FOIRN), ligando-se a outras redes regionais (COIAB)[37] e transnacionais (COICA)[38], num modelo hierarquizado de coordenação mais ou menos centralizada, mas cujas unidades têm uma autonomia relativa. O associativismo na região é um modelo de organização e expressão social e política da etnicidade que se transmite e redefine conforme as situações singulares de conflito e interlocução com aliados e antagonistas (atuantes a partir de agendas em escalas locais, regionais, nacionais e globais).

Este campo social, descrito em linhas gerais, amplia o horizonte de inteligibilidade do processo de emergência indígena dos "caboclos de Barcelos". Este quadro é necessário, mas não é suficiente, pois deve ser completado com a delimitação do contexto político em que a etnicidade se objetiva em associação indígena, no qual a entrada de novos atores e padrões de interação introduz transformações sociais agudas na configuração das relações interétnicas e nas condições de produção social dos conflitos envolvendo a promoção de direitos territoriais específicos.

Associativismo, etnicidade e a emergência dos "Índios de Barcelos".

O surgimento da Associação Indígena de Barcelos/ASIBA está inserido num movimento maior de retomada de identidade étnica, associativismo indígena e conquista de direitos territoriais no Rio Negro, mas apresenta algumas particularidades. No Alto e Médio rio Negro o movimento indígena surgiu no contexto de lutas por demarcação de terra indígena e as associações originaram-se principalmente nas comunidades do interior. No baixo rio Negro o movimento indígena emergiu no seio de demandas por melhores condições de inserção no tecido social urbano, seja através da comercialização da produção artesanal e valorização de bens culturais, seja através do acesso aos serviços de atendimento de saúde; e desenvolveu-se a partir de um processo de reafirmação étnica que envolveu moradores indígenas da cidade de Barcelos.

A ASIBA foi criada em 1999, no I Encontro da Comissão Provisória Indígena, realizado em 05 de novembro no salão paroquial da Igreja Nossa

35 Associação das Comunidades Indígenas dos Rios Padauiri e Preto e Associação das Comunidades Indígenas da Bacia do Aracá e Demeni.

36 Associação Indígena do Médio Rio Negro.

37 Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

38 Coordinadora de lasOrganizaciones de la Cuenca Amazónica.

Senhora da Conceição, por causa da situação de privação e discriminação que as famílias indígenas que moram na cidade vivenciavam, principalmente nas esferas da saúde, moradia, educação e renda (preços irrisórios pagos pela produção artesanal indígena). Em 1999, foi realizado um levantamento sobre bens culturais destinados a preservação em Barcelos, a partir do registro e reconhecimento como patrimônio nacional, por uma equipe da 1ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN, sediada em Manaus.O escritor Tariana e militante indígena Ismael Moreira, residente há muitos anos em Manaus, foi convidado para estabelecer um clima de confiança e viabilizar o trabalho entre os moradores indígenas de Barcelos. Ele foi integrado à equipe do IPHAN, aplicou questionários e coordenou reuniões nas casas de 131 famílias indígenas, de 27/10 a 10/11/1999, estimulando um sentimento latente de pertencimento coletivo a partir da afirmação pública da sua origem étnica diferenciada e da experiência comum de privações e discriminações naquele contexto urbano amazônico. Ismael ajudou a organizar o 1º Encontro Indígena de Barcelos. Duas lideranças Baré dos bairros Aparecida e São Sebastião respectivamente, já vinham conversando com Ismael sobre a possibilidade de mobilizar os "parentes" e criar uma associação. Elas foram as principais articuladoras de um levantamento da população indígena da cidade proposto por um dos diretores da FOIRN, Miguel Maia, para subsidiar uma proposta de ampliação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro/DSEI-RN (Peres 2013: 309-365).

No dia 05 de novembro de 1999, no salão paroquial de Nossa Senhora da Conceição, aconteceu a primeira grande reunião com a participação de um total de 90 pessoas de várias etnias. Estava presente o representante da FUNAI local, o padre da Paróquia Nossa Senhora da Conceição; e a secretária de Turismo. Ou seja, três importantes instâncias da estrutura de poder municipal estavam ali inseridas: o governo federal, a prefeitura e a igreja. A assembleia indígena estabeleceu uma esfera de dramatização do poder e da autonomia indígenas diante das "nossas autoridades" como num ritual de inversão e domesticação das relações de força ordinárias. Outro fato que expressou com vigor esta ideia da assembleia como um espaço dos índios, de afirmação da sua identidade e de respeito e valorização dos "costumes dos antigos" foram os discursos proferidos nas línguas indígenas construindo um espaço público regido por modos de comunicação relegada ao domínio doméstico. A ancestralidade foi uma referência recorrente neste novo cenário de visibilidade e reformulação da indianidade.

O momento foi marcado por manifestações contundentes de apego às tradições. O principal assunto abordado no encontro remeteu a necessidade dos índios se organizarem para que sejam valorizadas e preservadas a sua cultura e a sua identidade. Duas outras categorias recorrentes nesta ocasião sintetizam as aspirações e expectativas ali geradas: respeito e direito. Sendo assim, reivindicaram o direito de serem indígenas e o respeito às suas diferenças. Ao mesmo tempo afirmaram uma identidade ampliada pela experiência comum de vida naquele pequeno contexto urbano amazônico, expandindo o termo de inclusão "parente" a todos os "índios da cidade". A imagem da maloca surgiu como o símbolo arquitetônico do processo de revitalização da cultura dos antigos. Foi marcada uma nova reunião para os dias 10, 11 e 12 de dezembro de 1999.

O 2º Encontro da Comissão Provisória Indígena ocorreu nessas datas. Estavam presentes em torno de 40 participantes das seguintes etnias: Baré, Baniwa, Tukano, Desana, Piratapuia, Arapaço e Werequena. Esta reunião contou com a colaboração de representantes da FOIRN e do ISA, da COIAB, e do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Cabe salientar a ausência de qualquer representante da prefeitura e a presença de representantes de organizações indígenas e entidades de apoio. Esta reunião foi menos carregada de demonstrações emocionadas de valorização da ancestralidade e foi mais orientada para os aspectos instrumentais de estruturação da organização. O espaço discursivo foi ocupado predominantemente pelos representantes dos potenciais órgãos de cooperação mais permanente. Este evento marcou então a entrada e reconhecimento da ASIBA na rede do movimento de direitos indígenas em âmbito regional e macrorregional. Neste mesmo mês, militantes indígenas de Barcelos já foram convidados e atenderam a um curso de capacitação de lideranças promovido pela FOIRN em São Gabriel da Cachoeira.

Todavia, a ASIBA a partir do ano seguinte se aproximou das comunidades do interior na ocasião de visitas realizadas para o levantamento da população indígena de Barcelos visando à expansão do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Rio Negro (DSEI/RN).[39] Representantes das comunidades compareceram à II Assembleia Indígena, em 2000, levando suas demandas e denunciando invasões; e principalmente reclamando das condições aviltantes de trabalho nos piaçabais e o poder arbitrário e violento dos patrões. No ano seguinte a ASIBA estreitou mais ainda os laços com as comunidades, realizando nas mesmas pequenas assembleias prepa-

39 Promovido pela FOIRN/ISA para a ampliação do DSEI/RN que estava restrito ao município de São Gabriel da Cachoeira.

ratórias e de mobilização para a III Assembleia Geral na cidade de Barcelos. Nesta ocasião, os representantes das comunidades renovaram suas denúncias de invasão de suas terras por geladores[40], turismo de pesca esportiva, domínio arbitrário das colocações extrativistas pelos patrões e acentuada exploração do trabalho nestes locais. Apresentaram também pela primeira vez, publicamente, a demanda pela demarcação das terras indígenas. O associativismo se constituiu então como um novo canal para a expressão coletiva do desejo (ou utopia) da autonomia frente aos patrões e de controle sobre os recursos básicos para a reprodução social das comunidades.

A ASIBA passou então a contar com parceiros importantes como a FUNAI/Barcelos, a FUNASA/Barcelos, a Fundação Vitória Amazônica/FVA, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN, a ONG catalã Caldes Solidaria, a Universidade de Barcelona, o Núcleo de Estudos Amazônicos da Catalunha/NEAC. O projeto de consolidação institucional, apoiado pela Caldes Solidaria, se originou de um plano anual que alguns integrantes da ASIBA elaboraram em 2000 para a FOIRN incluir no seu planejamento anual de 2001. Os apoios financeiros, humanos e logísticos da FOIRN estavam restritos a assembleias eletivas das associações. Logo, a realização da assembleia geral da ASIBA estava comprometida. Sendo assim, a captação direta de recursos junto à cooperação internacional mostrou que a ASIBA estava traçando um caminho de relativa autonomia financeira frente à FOIRN.

Um componente importante do projeto de consolidação era a aproximação com as comunidades do interior e a mobilização para a assembleia geral da ASIBA. Foram programadas quatro mini-assembleias: uma em Cumaru, no rio Negro à montante de Barcelos; uma em Tapera, no rio Padauiri; uma em Elesbão, no rio Aracá; e outra em Carvoeiro, no rio Negro à jusante de Barcelos. Os principais assuntos tratados foram direitos indígenas, terra, o DSEI/Barcelos e a formação do conselho local de saúde indígena. Na discussão sobre direitos, terra e conflitos socioambientais os representantes da ASIBA sugeriram e orientaram solicitações de demarcação de território indígena que foram entregues ao administrador regional da FUNAI/Manaus presente na assembleia geral de 2001.

O projeto de consolidação consistia também na realização da própria assembleia geral, que aconteceu entre os dias 26 e 28 de outubro de 2001.[41]

40 "Gelador" é o termo local que designa os barcos de pesca comercial que operam na região para obter grandes volumes de pescado.

41 O comparecimento indígena foi muito bom, variando entre 100 e 267 participantes, habitantes da cidade e das comunidades, das seguintes etnias: Baré, Baniwa, Tukano, Desana, Werequena, Tariana, Arapaço, Tuyuca, Piratapuia, Lanaua, Canamari, e Apurinã.

Nesta oportunidade, vários participantes fizeram denúncias e perguntaram quais as providências mais imediatas poderiam ser tomadas quanto às invasões do turismo de pesca esportiva, dos geladores e quanto à acentuada exploração dos patrões, enquanto não forem atendidos seus pedidos de demarcação de terras indígenas. Esta assembleia expressou a visibilidade conquistada pela ASIBA no cenário político local. O comparecimento de dois secretários municipais e da vice-prefeita evidenciou que a associação indígena se tornou um interlocutor relevante e independente na correlação de forças microrregional.

A assembleia foi também uma demonstração condensada da nova esfera pública local constituída pela política de identidade étnica, codificando uma percepção difusa de privações e injustiças no idioma da cidadania indígena. Uma novidade notável diante das assembleias anteriores se refere à presença substancial de líderes indígenas da Amazônia, sinalizando o maior acesso e visibilidade da ASIBA no movimento indígena no plano macrorregional em relação aos dois anos anteriores. Demonstrou sua capacidade de tecer parcerias e alianças constituindo assim uma sólida base de apoio de suas demandas. A terra — uma demanda predominantemente dos moradores das comunidades, ausente nas assembleias anteriores — passa a integrar a agenda de uma organização de mobilização coletiva da etnicidade por causa de privações (materiais e morais) sofridas no meio urbano.

A ONG catalã Nucli d'estudis per a l'Amazònia de Catalunya – NeAC, foi uma parceira fundamental da ASIBA atuando como mediadora em Barcelona, Espanha, na captação de recursos para os projetos (principalmente nas áreas de agricultura e apicultura) desenvolvidos junto aos indígenas da cidade e do interior. A Fundação Vitória Amazônica colaborou com estudos e ações destinados à capacitação e viabilização comercial do artesanato indígena. Foram criados vários departamentos (educação, agricultura, mulheres, artesanato), responsáveis pelas ações em andamento, e surgiram problemas comuns ao processo de consolidação de várias organizações indígenas no Brasil vinculados a gestão de projetos[42] e a desproporção entre as possibilidades de atendimento e as expectativas e demandas criadas. Tais percalços levaram a conflitos internos que culminaram na acirrada e tensa disputa eleitoral pelos cargos dirigentes da associação, na qual membros da diretoria formaram chapas rivais, na V AssembleiaGeral de 2004.

42 Como os projetos de construção da Maloca, do Parque Indígena Urbano e de um galpão de fabricação de vassouras, que não foram bem sucedidos. Neste último caso, o galpão foi construído, mas passou a abrigar a sede da ASIBA.

Em fins de 2006 o NEAC suspendeu sua colaboração e a partir do ano seguinte FOIRN e o ISA passaram a atuar com maior regularidade junto a ACIMIRN e a ASIBA. Barcelos então se constituiu em palco de importantes eventos da agenda indigenista e ambientalista destas agências de intervenção. Cabe destaque para a Mobilização dos Povos Indígenas do Médio Rio Negro, realizado em julho de 2009; e os dois Seminários sobre Ordenamento Territorial no Médio Rio Negro, realizados em novembro de 2008e outubro de 2009. Neste contexto, foram criadas quatro associações indígenas: a Associação Indígena da Bacia do Aracá e Demeni – AIBAD; a Associação Indígena de Floresta e Padauiri – AIFP; a Associação Indígena da Área de Canafé e Jurubaxi – AIACA; e a Associação Indígena do Baixo Rio Negro e Caurés – AIBRNC.Todavia, os patrões também se mobilizaram (Peres 2010: 213-232).

A Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (COPIAÇAMARIM) foi criada em 2008 para confrontar qualquer proposta de ordenamento territorial que reconheça direitos indígenas. Esta cooperativa é liderada por pequenos patrões, que recrutam diretamente os piaçabeiros e estão subordinados aos patrões que ocupam posição privilegiada na rede comercial da piaçava que se estende para fora da região do Médio Rio Negro. Junto à Câmara de Vereadores de Barcelos, a COPIAÇAMARIM tem empreendido uma forte campanha (passeatas, carreatas, rádio, internet e jornais de Manaus) contra o processo de reconhecimento oficial de terras indígenas no município de Barcelos. Neste contexto de mobilização política, conflito social e disputa pelo controle de recursos naturais também foi criada em 2007 a Cooperativa Mista Agroextrativista dos Povos Tradicionais do Médio Rio Negro (COMAGEPT), que se propõe representar agricultores, pescadores (de peixe comestível e ornamental) e extrativistas, indígenas ou não, para promover melhores condições de comercialização de seus produtos e romper com a dependência dos patrões. Esta organização não se opunha tão enfaticamente à demarcação de terras indígenas, mas postulava a criação de Reservas Extrativistas. A Colônia de Pescadores Z-33 (COLPESCA Z-33), criada em 2002, também se posicionou contra a demarcação de terras indígenas (Menezes 2014: 44-60).

Com o fortalecimento institucional da ASIBA, em 2007, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) promoveu a realização de estudos de identificação e delimitação de terra indígena nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, formando dois grupos técnicos (GTs). Todavia, os respectivos relatórios antropológicos não foram aprovados pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação da FUNAI e dois novos grupos-

técnicos foram formados, em fins de outubro de 2009, para realizar novos estudos antropológicos e ambientais. Uma das equipes ficou incumbida dos estudos de identificação na bacia dos rios Jurubaxi e Téa; e o outro na bacia dos rios Aracá e Demeni, na margem esquerda do Rio Negro, incluindo também a área de abrangência da Comunidade Canafé, na margem direita.[43] A terra indígena Jurubaxi-Téa (1.208.000ha) concluiu seu processo de identificação e delimitação com a emissão da Portaria de Declaração, pelo Ministro da Justiça, respectiva em 11/09/2017.[44] O relatório antropológico de identificação e delimitação da Terra Indígena Padauiri-Aracá encontra-se ainda em apreciação na Coordenação Geral de Identificação e Delimitação/FUNAI. Cabe salientar que esta identificação integra uma imensa quantidade de identificações inconclusas durante este primeiro ano do atual governo de Jair Bolsonaro. Durante o ano de 2019 nenhuma terra indígena foi identificada, decretada ou homologada.[45] O atual presidente tem explicitamente demonstrado representar os interesses contrários ao reconhecimento de direitos territoriais indígenas, principalmente dos setores econômicos ligados ao agronegócio.

Considerações finais

O efeito "Galvão" de teoria, considerado no início deste artigo, não está muito distante de abordagens de cunho culturalista atuais, aparentemente mais sofisticadas, pois buscam alteridades reificadas, ontologias ameríndias, que processam as mudanças (as designadas *transformações* e *cosmopolíticas*) em lógicas culturais destituídas de historicidade. Sub-repticiamente a noção de assimilação invade tal paradigma de maneira invertida. Redes de interdependência historicamente constituídas, que envolvem o Estado e outros atores sociais são reduzidas ou até ignoradas a partir de fórmulas simplificadoras (repletas de dicotomias fáceis: tradicional X moderno; alteridade cosmológica X identidade étnica; autêntico X espúrio; imperativo cultural X contingência histórica) utilizadas para entender sistemas agrícolas, burocracias indígenas, políticas de patrimonialização, de saúde e

43 Este segundo grupo técnico realizou estudos de identificação de uma área mais abrangente, incluindo as bacias dos rios Quiuini e Caurés, as comunidades à jusante da cidade de Barcelos até a foz do rio Caurés. Por questões administrativas e orçamentárias da FUNAI os estudos de identificação tiveram sua área de atuação restringida, decidindo-se pela conclusão do relatório da margem esquerda do Rio Negro cujos estudos estavam mais avançados.

44 A proposta de identificação e delimitação foi aprovada pelo presidente da FUNAI e publicada em diário oficial em 19/04/2016.

45 https://widgets.socioambiental.org/placar/tis/674, acesso em 04/01/2020.

educação, construção social e política de direitos territoriais ou até propor uma aptidão estrutural de certos grupos indígenas à assimilação do Outro. A pesquisa se torna muitas vezes apenas uma oportunidade para atestar o que já se sabia, os problemas de incongruência com a situação empírica sendo resolvidos pelo recurso a bibliografia etnológica canônica para autorizar interpretações e análises descontextualizadas.

A abordagem aqui apresentada é outra. Inscreve-se em uma proposta de antropologia histórica em que processos de territorialização, etnicidade e ativismo indígena são compreendidos a partir do debate acadêmico sobre a *fronteira amazônica*. Pacheco de Oliveira (2016a) atualiza este debate, desconstruindo as várias abordagens sobre o chamado ciclo da borracha, propondo dois modelos de seringal e destacando algumas potencialidades analíticas da categoria de fronteira. O foco aqui foi direcionado para o vínculo entre fronteira, reprodução social dos grupos domésticos e modos compulsórios de mobilização da força de trabalho. O modelo de seringal que Pacheco de Oliveira (2016a) chama de caboclo é muito pertinente para uma etnografia do regime de aviamento, do associativismo indígena e da produção social de direitos territoriais no Médio Rio Negro, devido aos seguintes aspectos:

a. Considero duas diferentes unidades produtivas e modos de reprodução social coexistentes e articuladas;
b. Comunidade é um modo de organização social historicamente constituído no contexto de relações de subordinação da força de trabalho e tutela eclesiástica;
c. A dominação do patrão não se sustenta em expropriação de terra ou propriedade fundiária, mas em controle do acesso a comercialização e financiamento da produção extrativista;
d. A estreita relação entre trajetórias familiares, trabalho compulsório, mercado e projetos individuais e coletivos de autonomia;
e. (Dis) Junção entre agricultura e extrativismo e relações de subordinação da força de trabalho;
f. Estoque limitado de terras livres para agricultura (devido a condições ecológicas e sociais), dispersão geográfica dos recursos naturais, mobilidade e múltiplas possibilidades de atividade produtiva através do acesso a reservas de recursos naturais controladas ou não pelos patrões.
g. Complexidade, dinâmica e flexibilidade das relações de aviamento.

Sendo assim, "Comunidade" e "associação" são duas categorias fundamentais ao entendimento das relações interétnicas e do processo de ampliação de direitos territoriais no Médio Rio Negro. "Botar uma roça" e a vida em comunidade (no meio dos parentes) são os eixos das práticas e representações recorrentes de autonomia que perpassam os projetos individuais e familiares em contraposição a "trabalhar para patrão". O associativismo constituiu um contexto social propício à inversão do estigma através da ressignificação de formas culturais privilegiadas como a língua, a pajelança e a maloca, pois as assembleias indígenas tornaram-se um cenário de representação da tradição, da memória e da identidade como recursos simbólicos para a legitimação de demandas por direitos territoriais e políticas públicas etnicamente diferenciadas. O associativismo incorporou a comunidade enquanto unidade social básica de mobilização étnica e representação política. Outra categoria relevante é "aviamento", forma compulsória de mobilização da força de trabalho baseada na dívida e no confinamento que se contrapõem a comunidade enquanto forma de organização e reprodução social que se sustenta na mobilidade inerente ao uso de recursos geograficamente dispersos e a uma sociabilidade fundamentada no parentesco, afinidade e vizinhança.

O processo em curso de ampliação do mosaico de terras indígenas no Rio Negro se concentra atualmente nas duas bacias (Padauiri-Preto e Aracá-Demeni) onde há maior incidência de piaçabais e as comunidades indígenas convivem mais de perto com o domínio dos patrões e as repercussões do regime de aviamento.[46] Esta área rica em piaçabais é o ponto nevrálgico para as condições de reprodução material e simbólica do sistema de aviamento.

Referencias

CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. 1982. *WaimiriAtroari: a história que ainda não foi contada*. Brasília.

GARFIELD, Seth. 2014. *Search of the Amazon: Brazil, the United States, and the Nature of a Region.* Durham: Duke University Press.

GALVÃO, Eduardo. 1979. "Aculturação indígena no rio Negro". In:E. Galvão, *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp.135-187.

46 Não só vários indivíduos e famílias, mas também comunidades indígenas estão subordinadas aos patrões; como na bacia do s rios Padauiri e Preto nas quais o número e tamanho das roças é mais reduzido por causa da dependência do tempo dedicado as atividades extrativistas nos piaçabais. Na bacia dos rios Aracá e Demeni há mais autonomia com relação aos patrões, que se expressa em quantidades e tamanhos maiores das roças.

HARRIS, Mark. 2010. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, Race, and Popular Culture in the North of Brazil, 1798-1840*. Londres: Cambridge University Press.

IBGE 1957. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, vol. 1*. Rio de Janeiro.

ISA. 1996. "A Invasão Garimpeira no Médio Rio Negro". *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.pp. 146-147.

ISA. 2000. *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.pp. 267-268.

JACKSON, Jean 1984. "Traduciones competitivas del evangelio en El Vaupés, Colombia". *América Indígena*, 44 (1): 49-94.

LEONARDI, Victor. 1999. *Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia brasileira*. Brasília: Paralelo 15/Editora Universidade de Brasília.

MENEZES, Elieyd Souza de. 2014. *Os piaçabeiros no médio rio Negro: identidade étnica e conflitos territoriais*. Brasília: Paralelo 15.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. 2000. *A Capitania de São José do Rio Negro*. Manaus: Editora Valer.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016a."A conquista do vale amazônico: fronteira, mercado internacional e modalidades de trabalho compulsório". In: J. P. de Oliveira. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação, regime tutelar e formação de alteridades*.Rio de Janeiro: Contra Capa.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2016b. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: J. P. de Oliveira. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação, regime tutelar e formação de alteridades*.Rio de Janeiro: Contra Capa.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2015. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1988. *"O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília, DF: MCT/CNPq.

PERES, Sidnei & NASCIMENTO, Luiz Augusto. 2016. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Aracá-Padauiri. Brasília: FUNAI.

PERES, Sidnei. 2008. "A economia moral do extrativismo no Médio Rio Negro: aviamento, alteridade e relações interétnicas na Amazônia". *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, 1 (2. Sem. 2006): 151-170.

PERES, Sidnei. 2010. "Associativismo, etnicidade indígena e transformações sociais: a manufatura política de direitos territoriais em Barcelos". In: A. W. B. de Almeida & E. A. Farias Junior (organizadores). *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA Edições.

PERES, Sidnei. 2013. *Política da identidade: associativismo e movimento indígena no Rio Negro*. Manaus: EditoraValer.

PRANG, Gregory. 2001. "Aviamento and the ornamental fishery of the Rio Negro, Brazil: implications for sustentable resource use". In: N. L. Chao; P. Petry; G. L. Prang. *Conservation and management of ornamental fish resources of Rio Negro Basin, Amazônia, Brazil*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas.

WEINSTEIN, Barbara. 1993. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência, 1850-1920*. São Paulo: Hucitec.

A formação do território Ticuna: Do "Nosso Governo" (Torü Aëgacü) ao associativismo

João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional-UFRJ)

Introdução

Este artigo trata da formação do território Ticuna dentro de uma perspectiva da antropologia histórica e da busca de significações dos fenômenos sociais contemporâneos não estritamente limitadas à dimensão da curta duração. A minha intenção aqui é compreender como se interconecta um processo de reconhecimento de direitos coletivos com uma cosmopolítica indígena.

Ou seja, como se interrelacionam dois campos políticos distintos que se manifestam igualmente na escala local e envolvem profundamente os indígenas, mas se apresentam como relativamente autônomos. O primeiro está basicamente referido a uma arena nacional, incorporando muitos outros agentes sociais (além dos indígenas), as suas ações estando dispostas em uma ordem cronológica que opera através de uma articulação de escalas. O segundo, que se expressa basicamente na esfera local e nas interações entre os próprios indígenas, opera em uma temporalidade diversa e não restrita ao cronológico, nele se realizando um intenso diálogo e atualização de tradições culturais precedentes.

Reportando-me à noção de processo de territorialização[1], discutida na Introdução e em vários capítulos deste livro, estes dois campos representam as duas faces - interligadas mas contrastantes - deste processo. Correspondem a diferentes comunidades de comunicação[2], com diferentes atores, regras e expectativas, que numa separação artificial e puramente analítica poderiam ser distinguidas como a "conquista de direitos" e o "protagonismo cultural".

O processo de territorialização se manifesta em diferentes contextos históricos, assumindo múltiplas formas políticas e ocorrendo com graus

1 Pacheco de Oliveira, 2016, pgs 202-210.

2 Pacheco de Oliveira, 2017, pgs. 79-80.

de intensidade cultural e afetiva bastante diversas. Muito frequentemente a formação de um território indígena é narrada exclusivamente como uma conquista de direitos, sem maiores remissões a práticas e motivações dos indígenas, ou no máximo com referências eventuais e episódicas. A experiência dos Ticuna contrasta fortemente com isso, exigindo a compreensão mais aprofundada de suas tradições e de suas dinâmicas atualizações. Na época, ainda em plena vigência do regime tutelar e na conjuntura política mais geral de um governo militar, a mobilização dos Ticunas representou uma forma extrema de protagonismo político dos indígenas, hoje mais comum através da prática das "retomadas" e do desenvolvimento de projetos próprios quanto ao bem viver [3].

A formação do território Ticuna foi uma das primeiras conquistas indígenas no plano nacional. Iniciada ainda durante a ditadura militar (1964-1985), implicava no reconhecimento de terras indígenas na faixa de fronteira internacional, tendo que contrapor-se frontalmente à tentativa de continuidade da tutela militar sobre a Amazônia durante o primeiro governo civil (Projeto Calha Norte, 1985-1990). Para lograr êxito devido as ainda escassas ou mesmo inexistentes fontes de apoio extra-local (governamentais ou não governamentais), a construção do território exigiu o surgimento de um efetivo protagonismo indígena, baseado numa forte articulação entre os chefes de famílias extensas ("to-eru") e líderes das principais aldeias ("capitães" e "professores bilíngues"), apoiado por antropólogos do Museu Nacional e por equipe do CIMI/Conselho Indigenista Missionário[4]. Recuperar as duas dimensões da territorialização, inclusive mostrando como esta mobilização se articulou e se fortaleceu com as tradições do messianismo Ticuna[5], permitirá compreender melhor as razões de sua força local na luta pela demarcação da terra bem como os seus desdobramentos posteriores.

Para uma apreensão mais profunda a luta pela conquista de um território será analisada em sobreposição com outras formas de criação de uma fronteira (o seringal e o posto indígena), confrontada assim com outros regimes de dominação e com formas de resistência coletiva precedentes. Cabe lembrar esquematicamente a chegada e fixação de um poder colonial

3 Vide, por exemplo, os textos de Alarcon e Barbosa & Mura neste livro.

4 Do ponto de vista das agências governamentais as posturas predominantes eram o clientelismo e o assimilacionismo, a própria Funai local comportando-se de maneira bastante ambígua. Do outro lado apoio e recursos de agências filantrópicas europeias (Pão para o Mundo, ICCO, OXFAM e VIDC) só vieram bem mais tarde, a partir de 1986.

5 Para uma compreensão do messianismo Ticuna e sua interconexão com a organização política, vide Pacheco de Oliveira, 1988.

no Alto Solimões no final do século XIX, com a produção de borracha para o mercado internacional, integrada a um regime local de trabalho forçado e de utilização de uma ideologia racista. Em um tal contexto as formas de resistência possíveis de serem atualizadas pelos indígenas foram basicamente os movimentos messiânicos e revivalistas.

Uma segunda situação histórica desponta em decorrência da atuação da agência governamental, o Serviço de Proteção aos índios/SPI, entre as décadas de 1940 e 1970, promovendo a implantação de um regime tutelar dentro de áreas restritas (os Postos Indígenas). No caso isso correspondeu à criação do P.I. Umariaçu, para o qual os Ticunas foram levados através de um movimento messiânico que instituiu a crença em um governo próprio (Torü aëgacü, "nosso governo") que articulava a autoridade político-religiosa nativa com o poder tutelar da agência indigenista governamental.

Os limites e paradoxos do regime tutelar, estimularam o surgimento de um processo de mobilização dos Ticunas por território (1980-1993), que é o foco específico deste trabalho. São apresentadas as múltiplas situações de conflito aí existentes, bem como descritas as singularidades e contradições das associações indígenas criadas neste período. Enquanto as outras organizações operam segundo padrões relativamente referidos a um modelo associativista, o Comando Geral da Tribo Ticuna/CGTT, principal grupo que atuou em todas as fases da demarcação do território, apresenta uma configuração bastante distinta, apelando constantemente para símbolos, linguagem e expectativas da tradição Ticuna, associando a ação política ao universo religioso.

Ao final, considerando do contexto pós-tutelar e pós-demarcação, aponto a progressiva fragmentação do movimento indígena e como está atualmente a questão do controle do território indígena. A meu ver isso reflete um dinamismo pendular da linguagem da política entre os Tikunas, que ora é concebida em termos de uma causa comum, no caso a demarcação do território e a obediência a um autoridade centralizadora com ressonâncias tradicionais ("o nosso governo", ou "torü aëgacü"), ora é enunciada como expressando exclusivamente interesses individuais (de pessoas, famílias ou segmentos). Estas linguagens, aparentemente opostas mas dialeticamente integradas, estimulam a formação de ciclos com orientações centrífugas ou centrípetas, que devem ser compreendidos como virtualidades inerentes dentro dessa mesma tradição cultural.

A demarcação foi um objetivo comum, assim como no passado recente foram os movimentos de deslocamento espacial que criaram as comunidades de Umariaçu, Campo Alegre, Betânia e Filadélfia, ou ainda o movimen-

to da Santa Cruz, que veio a constituir muitas outras comunidades locais. Depois de um tempo as famílias extensas, reunidas em espaços comuns, se sentiriam tolhidas por uma unidade de comando e voltariam a dividir-se segundo as conexões estabelecidas com os não indígenas e as opções religiosas adotadas.

Diferença cultural: subalternidade ou tutela

Desde as últimas décadas do século XIX coletores de seringa e comerciantes envolveram os indígenas Ticunas em redes de clientela e os colocaram a trabalhar na produção de borracha, item então altamente demandado pelo mercado internacional. Os procedimentos que permitiram a transformação de famílias que viviam em uma economia indígena em seringueiros incluíram métodos diversos. Apelavam para a sedução das mercadorias exibidas nos barcos e armazéns dos comerciantes, como também para o reconhecimento social dado aos indígenas através do batismo realizado pelos frades capuchinhos. Por outro lado implicavam em modalidades de incorporação muito violentas, como a destruição das antigas malocas clânicas, a dispersão das famílias pelos igarapés em pequenas unidades de coleta e a instauração de um regime compulsório de trabalho que incluía mortes e castigos corporais[6].

Tais comerciantes, intitulados regionalmente como "patrões", intermediavam todas as relações econômicas e políticas entre os indígenas e a sociedade nacional, monopolizando a produção de seringa e o fornecimento de mercadorias, ditando o ritmo dos trabalhos e estabelecendo preços e pautas de consumo. As famílias indígenas eram deslocadas de um seringal para outro, de um rio para outro, de acordo apenas com os interesses da empresa. Eram ainda os patrões seringalistas os únicos operadores das leis dentro de seus domínios, atuando simultaneamente como juízes e polícia, impondo aos indígenas a sujeição mais completa que eles podiam imaginar.

O seringal, mantendo os trabalhadores isolados, dispersos e sob forte vigilância e repressão, nunca permitiu a articulação de formas de oposição.

6 Para uma história mais detalhada sobre a história dos Ticunas e da região do alto Solimões, além dois textos já citados" por "Para uma história mais detalhada dos Ticunas e da região do alto Solimões, além do texto já citado (Pacheco de Oliveira, 1988), caberia mencionar Nimuendaju (1952), Goulard (1994) e Porro (2017). Os dois primeiros contem também muita informação sobre a organização social e a cultura. Nimuendaju, Curt – The Tukuna. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1952. Goulard, Jean-Pierre – "Los Ticunas" In Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Santos Granero, Fernando & Barclay, Federica (eds). Lima, Institut Français d' Études Andines/IFEA, 1994. Porro, Antonio – O povo das águas. São Paulo & Petrópolis, EDUSP e Vozes, 1998.

Na documentação existente sobre a borracha na Amazônia não há registro de protestos coletivos de seringueiros, as alternativas buscadas pelos trabalhadores sempre correspondendo a fugas individuais dos seringais. As quais em sua grande maioria eram malogradas pois existia um código de honra local que, supostamente legitimado pela existência de uma dívida anterior "aviamento"), compelia os seringalistas a denunciar e reconduzir aos seus antigos patrões os "fregueses" deles escapados. Este inquestionável direito dos "patrões" funcionava inclusive na relação com as autoridades locais[7].

Os Ticunas, porém, em alguns momentos realizaram ações coletivas de resistência, paralisando a produção de borracha, abandonando as suas barracas nos seringais e deslocando-se sob o comando de pajés e jovens profetas para lugares isolados, no alto de igarapés pouco acessados pelos brancos. Ali buscavam reiniciar a sua vida longe das imposições dos seringalistas. Há notícias sobre pelo menos 4 movimentos messiânicos ocorridos nas décadas de 1930/1950: no Lago Airuá (Aueti Paranã); no igarapé São Jerônimo; no igarapé Tacana e nos lagos do Acaratuba. Através de ações armadas os "patrões" fizeram desaparecer os líderes destes movimentos, desmobilizaram publicamente os seus seguidores e obrigaram as famílias a regressar aos seus postos de trabalho.

A crise na produção brasileira de borracha transformou os seringalistas em uma elite local empobrecida em termos econômicos, estagnada e decadente, mas não implicou na alteração radical da forma de exploração dos trabalhadores indígenas e de suas famílias. Se eles antes viviam da extração do látex, passaram a executar atividades mais variadas (como o fornecimento do pescado, de peles de animais, de frutas, de castanha e a produção de mandioca, alimento básico na região). As relações de dominação mantiveram-se basicamente as mesmas, com o monopólio comercial exercido sobre os produtores diretos, a continuidade de formas coercitivas no trabalho e na vida social.

Os governos republicanos conviveram pacificamente com tais ilegalidades, de fato nada raras no meio rural brasileiro. Por várias décadas a agência indigenista (criada em 1910) não entrou em atrito com este estado de coisas. Apenas em 1943 veio a ocorrer a instalação de um posto indígena na localidade de Tabatinga em consequência da direção da Inspetoria Regional do Amazonas vir a ser ocupada por um funcionário do SPI, Alberto Pizarro Jacobina, perfilhado aos princípios de "proteção fraternal" apre-

7 Cardoso de Oliveira, 1964 registra este procedimento da parte do delegado de polícia de São Paulo de Olivença, que reconduz preso um indígena que procurava se evadir do seringal Vendaval, entregando-o de volta ao seringalista.

goados pelo General Rondon. Para a chefia do Posto Indígena foi designado Manuel Perreira Lima e aos Ticunas, o qual pela primeira vez reconheceu aos Ticunas alguns direitos básicos, como a liberdade de comércio e a proibição de castigos corporais. Em 1945 teve início no igarapé Tacana um movimento messiânico que levou muitas famílias indígenas dali a abandonar o seringal, deixando suas casas e plantações, vindo a aglomerar-se nas cercanias do PI. Para atender as reclamações da guarnição militar de fronteira, o SPI adquiriu uma fazenda a poucos quilômetros de Tabatinga, para onde foi transferido o PI e as centenas de indígenas reunidos ao seu redor. Assim surgiu a primeira reserva indígena da região do Alto Solimões, uma terra "livre" do domínio dos "patrões".[8]

Por um momento isto pareceu abalar o poder dos seringalistas. Logo em seguida porém estes mobilizaram suas redes políticas, obtendo a transferência do indigenista para uma outra região e estrangulando as iniciativas econômicas e políticas do Posto Indígena. Os novos ocupantes do cargo mantiveram uma política de não intervenção nos assuntos dos seringais da região, limitando-se a administrar um posto indígena que sem recursos e projetos atendia apenas a 1/10 da população Ticuna, enquanto a imensa maioria das comunidades mantinha-se dependente dos "patrões" e identificando-se como "caboclos"[9].

A saída dos igarapés: a mensagem messiânica e a estrutura indigenista

Em 1971 a passagem de um pregador não indígena pela região, José Francisco da Cruz, chamado de "Irmão José", acarretou uma redistribuição radical da população indígena. Em função das profecias do novo messias, que anunciava o fim do mundo salvando-se apenas as famílias que habitassem nas proximidades das igrejas que ele criou[10], houve um massivo movimento de deslocamento de famílias indígenas Elas saiam do alto dos igarapés, onde ficavam as antigas malocas clânicas e posteriormente as barracas em que viveram como seringueiros, para as margens do rio Amazonas. As anti-

8 Uma descrição bastante detalhada deste processo foi realizada em Pacheco de Oliveira, 1988.

9 Neste contexto de viver dentro das terras do SPI e sob o regime tutelar, os Ticunas ali residentes deixaram de auto-classificar-se como "caboclos", passando a utilizar a denominação de "índios", que equivalia a dizer-se " tutelados pelo governo federal".

10 Embora mineiro de origem, José Francisco da Cruz morou muitos anos no Perú, pregando entre as populações ribeirinhas e indígenas, regressando ao Brasil em 1971. Já precedido por certa fama, foi recebido muito bem nas localidades habitadas pelos Ticunas, muitas famílias acorrendo dos igarapés para a beira do rio, onde se fixaram (Oro, 1978).

gas sedes de seringal tornaram-se superpovoadas e outras novas localidades ribeirinhas surgiram.

Figura 1 - A criação de novas comunidades Ticunas em torno das igrejas da Santa Cruz

A igreja católica perdeu a sua influência sobre os indígenas, que passaram a identificar-se como seguidores da "Irmandade da Santa Cruz", cabendo a diretorias locais o controle da vida nas aldeias. Os patrões adaptaram-se a essas novas circunstâncias e, aproveitando-se de sua condição letrada, passaram a ocupar cargos de direção local dessas Irmandades, mantendo o monopólio comercial e a dominação sobre os moradores das terras que diziam ser suas.

Na década de 1970 a nova agência indigenista brasileira (FUNAI), na expectativa de obtenção de recursos para a redução de impactos da construção da rodovia Perimetral-Norte naquela região, encomendou a antropólogos um ambicioso programa de proteção e assistência aos Ticunas[11]. O ponto central do planejamento elaborado era levar à toda a região (inclusive àquelas localidades onde se mantinha quase intacto o poder dos "patrões" seringalistas) o reconhecimento dos direitos indígenas, assegurados pela Lei 6001/1973 (conhecida com o Estatuto do Índio) mas que de fato não eram

11 Vide Pacheco de Oliveira, João – "Projeto Tukuna", Brasília, DGPC/FUNAI, 1976 (manuscrito). A ação piloto desenvolvida com a criação do Posto Indígena Vendaval está descrita em Pacheco de Oliveira, 1987.

de conhecimento nem chegavam aos indígenas. Em 1976 foi implantado um Posto Indígena na localidade de Vendaval, lugar no centro da área habitada pelos Ticunas e onde funcionava o mais forte seringal da região.

Nos anos seguintes a FUNAI veio a colocar em execução – mais por inércia administrativa do que por convicção, fazendo-o de maneira esparsa e burocrática - a programação elaborada pelo Projeto Ticuna. Foram instalados seis Postos Indígenas nas maiores aglomerações existentes (Vendaval, Belém do Solimões, Campo Alegre, Feijoal, Umariaçu, Vui-Uata-Im). Desta feita em virtude de uma presença bem mais acentuada de organismos federais na região, os "patrões" não dispuseram de meios políticos para reverter ou paralisar completamente as ações indigenistas, tendo que conviver com os Postos Indígenas. Alguns inclusive preferiram passar a residir nas sedes municipais, continuando a exercer um comércio com as comunidades indígenas através de um através de barcos ambulantes.

A formação local da categoria "território indígena"

Por que o Projeto Ticuna se iniciava pela instalação de um PI na localidade de Vendaval? Em 1974, quando foi realizado o primeiro levantamento demográfico da população Ticuna, em iniciativa conjunta entre o DGPC/FUNAI e a Universidade de Brasília [12], o líder mais prestigiado de Vendaval, Pedro Inácio Pinheiro (Ngematucu), fizera uma visita à comunidade de Umariaçu, onde estava sediada a equipe de pesquisadores, apresentando uma denúncia sobre os maus tratos infligidos pelo seringalista às famílias Ticunas que ali habitavam. Em sua atividade de campo em Vendaval a equipe pode observar a hostilidade da maioria das famílias ali residentes quanto ao "patrão" e ao preposto indígena que ele nomeara como "capitão"[13]. Isso contrastava nitidamente com a ampla rede de parentesco que acionava Pedro Inácio, baseada nas associações matrimoniais entre a sua patrilinhagem (do clã da onça, "ai", o seu pai sendo morador do igarapé) e famílias do clã da arara vermelha ("ngol", de sua esposa), ambas com extensa parentela . Entre as causas mais imediatas do conflito havia a acusação de maus

12 Para maiores informações sobre este material vide Pacheco de Oliveira, 2015.

13 Era corrente na região o costume de os seringalistas nomearem a um de seus empregados ou dependentes como chefe ("capitão" ou "tuxaua") dos indígenas (vide Pacheco de Oliveira, 1988). Em Vendaval porém isso levou a a uma forte divisão da comunidade, expressada no plano religioso pelo fraccionamento da Irmandade da Santa Cruz local. Existiam duas igrejas em lugares diametralmente opostos da comunidade, uma próxima ao barracão do seringalista e atendendo aos que trabalhavam diretamente para ele, a segunda localizada à montante do igarapé Tonatü, área da qual eram provenientes as famílias que a frequentavam.

tratos e de que o seringalista deixava o seu gado solto, devastando as roças plantadas pelos indígenas e chegando a invadir as próprias moradias.

Com a implantação em 1976 do PI e a fixação permanente de um indigenista da FUNAI, Wellington Gomes Figueiredo, assim como de um atendente de saúde, Galdino Ramos, e um professor bilíngue, Reinaldo Otaviano do Carmo (ambos Ticunas, nascidos no P.I. Umariaçu, mas que logo contraíram matrimônio com mulheres de Vendaval e da localidade próxima de Campo Alegre), o seringalista diminuiu bastante o seu poder de intimidação e controle. Além do barracão a localidade passou a poder ser abastecida de mercadorias por barcos de diversos comerciantes e ao final de um ano o seringalista decidiu transferir a sua residência para a sede municipal, em São Paulo de Olivença.

Em 1980 Pedro Inácio, fortalecido como o indiscutível capitão de Vendaval, veio a receber de outros líderes e capitães denúncias sobre invasões de áreas habitadas por comunidades indígenas. Iniciou uma longa peregrinação por aldeias Ticunas situadas entre Tabatinga e São Paulo de Olivença visando convidar os chefes de família ("toeru") e os "capitães" para uma grande reunião geral do povo Ticuna. O assunto, ele dizia, era reivindicar à FUNAI a definição das terras que os indígenas ocupavam e que estavam sendo ameaçadas. Nas conversas também acentuava a importância de os Ticunas se unirem, de preservar a sua língua e cultura.

Além das conversas, ele levava convites que havia anteriormente preparado. Os convites eram pequenos pedaços de papéis, onde se podia ler, datilografado pelo professor bilíngue de Vendaval, a palavra "convite", na linha abaixo "primeira reunião geral dos capitães Ticunas", na seguinte abaixo pela indicação de local (a aldeia de Campo Alegre) e a data do evento (01-11-1980). O "convite" não é de forma alguma uma instituição estranha aos costumes Ticunas, ocorrendo por ocasião dos rituais de iniciação feminina, as chamadas "festas de moça nova"("Worecü"), quando o tio paterno e o pai desta visitam os parentes e amigos, e tocando uma buzina especial, fazem oralmente o convite para o ritual. Nimuendaju já observava nos anos 40 ocorrer que em tais "avisos" fossem também utilizadas bilhetes e cartas com idêntica finalidade.

Naquele ano eu estava fazendo trabalho de campo em Vendaval, ali permanecendo por quase todo o ano. Pedro Inácio era meu companheiro permanente no levantamento econômico e demográfico da comunidade, nas visitas às roças e as famílias localizadas no interior do igarapé, nas longas entrevistas, no contato com os considerados melhores narradores de mitos e de eventos do passado, assim como nos rituais de iniciação. Nessas

ocasiões conversávamos muito e eu também tentava responder com clareza as suas perguntas sobre o Estatuto do Índio (Lei 6001/1973, bastante mencionada pelos funcionários da FUNAI, mas jamais explicada aos indígenas) e os direitos ali estabelecidos para os indígenas. Antes de iniciar a viagem pediu-me ajuda na gasolina, com o que logo concordei. Mais tarde resolveu convidar-me a acompanhá-lo em sua canoa dotada de um pequeno motor de popa (9 HP).

Como a viagem seria bastante longa chamou a seu sobrinho (FIP), Egberto, para ajudar nos cuidados com o motor e o combustível. Egberto, por um feliz acaso, era também um dedicado estudante e um habilidoso desenhista. Logo na primeira reunião pediu-me emprestada uma prancheta (que eu levara para apoiar as anotações feitas na caderneta de campo). Durante as longas conversas com as lideranças locais ele começou a rabiscar em folhas de papel o espaço físico que cada comunidade concebia como seu. Em pouco tempo tais esboços vieram a despertar muita atenção de todos e serem vivamente comentados e discutidos, transformando-se em mapas locais, sempre muito valorizados pelas pessoas da comunidade, que participavam ativamente corrigindo ou agregando informações.

Ao final dessa longa viagem resultou um conjunto de mapas de diferentes aldeias que, na primeira reunião dos capitães, realizada em Campo Alegre, foram juntados e consolidados em um mapa único, agora já confrontados com as cartas geográficas. Aí se originou a primeira planta de delimitação do território Ticuna feita por eles mesmos.

Uma notícia sobre a primeira assembléia de capitães, assim como o mapa ali elaborado, foi preparada pelas lideranças do CGTT e distribuída nas aldeias sob o formato de um pequeno jornal, intitulado Maguta[14], criado pela liderança indígena, estimulada por Paulo Mendes Honorato (então também morador de Umariaçu). Na capa deste jornal era reproduzido em um desenho o episódio mítico da criação dos primeiros homens por Dyoi, o seu principal herói cultural.

Este foi o primeiro de uma série de 33 jornais Maguta que, rodados nos mimeógrafos das escolas indígenas, circularam por cerca de 13 anos, sempre com a mesma forma e finalidade. Era um veículo de informação

14 Eram assim chamados os primeiros homens, pescados com vara por Dyoi no igarapé Evare. Literalmente significa conjunto de pessoas pescadas com vara. Não correspondia estritamente a uma auto-denominação, pois segundo os mitos estes homens eram imortais (propriedade que irão perder posteriormente, tornando-os assim iguais aos Ticunas atuais). É importante notar porém que os líderes do CGTT passaram a utilizá-lo em algumas como um etnônimo, recuperando assim a potência mágica de seus antepassados e aplicando-a a um projeto político contemporâneo.

entre os capitães, professores e colaboradores da luta indígena. O jornal não possuía uma periodicidade definida, era preparado na sequência de cada assembléia indígena, ou também relatava os resultados de comitivas indígenas à Brasília, Manaus ou Rio de Janeiro, assim como denunciava graves conflitos ocorridos na área Ticuna.

O reconhecimento oficial de um território indígena

A mobilização dos Ticunas pela demarcação de suas terras é um processo que se estende por toda a década de 80. Implica tanto em muitas ações locais e no extremo aguçamento dos conflitos entre os índios e os invasores de suas terras, quanto em eventos ocorridos fora da região (comitivas, reuniões com autoridades, entrevistas com imprensa, etc). A minha intenção aqui não é fazer um registro etnográfico exaustivo deste processo, mas apenas indicar algumas de suas características com vistas a contribuir para a compreensão da densidade social e cultural da mobilização dos Ticunas pelo território.

Uma comissão de três representantes - Pedro Inácio Pinheiro, Adércio Custódio Manoel e José Demétrio, respectivamente capitães de Vendaval, Campo Alegre e Feijoal - foi formada na primeira reunião de lideranças, lhe sendo atribuída a responsabilidade de viajar a Brasília e entregar ao presidente da FUNAI a proposta dos Ticunas. Este deslocamento ocorreu em janeiro de 1981. Depois de muita dificuldade os indígenas conseguiram ser recebidos em audiência pelo então presidente da FUNAI, que determinou que um grupo de trabalho de identificação da FUNAI fosse formado, devendo viajar ao Alto Solimões para realizar estudos técnicos e, se fosse o caso, produzir uma planta de delimitação a ser avaliada pelos escalões superiores.

Alguns meses depois um Grupo de Trabalho de Identificação de terras indígenas, coordenado pela antropóloga da FUNAI, Maria Auxiliadora de Sá Leão, percorreu a região na companhia de Pedro Inácio Pinheiro e de alguns outros líderes. Ao final a coordenadora preparou um extenso relatório de identificação, cujo suporte antropológico era uma dissertação de mestrado recente[15], anexando a isso uma planta de delimitação muito semelhante àquela encaminhada pela comitiva indígena.

---

15 Pacheco de Oliveira, 1977, 315 pgs. Embora se tratasse de um estudo localizado, os dois capítulos iniciais, atingindo quase 100 pgs, traçavam um amplo panorama da distribuição da população indígena no Alto Solimões, fornecendo um histórico das relações interétnicas, apresentando dados demográficos, descrição da formação das principais aldeias, com mapas e genealogias, além de descrever o deslocamento de famílias entre as diferentes aldeias e igarapés.

Após a passagem do primeiro GT de identificação da FUNAI, as principais lideranças Ticunas passaram a conceber a delimitação de suas terras, em conformidade com o mapa elaborado na reunião em Campo Alegre, como um fato consumado. Sob a direção de Pedro Inácio foram realizadas um conjunto de ações locais em aldeias nas margens do rio Solimões no município de São Paulo de Olivença, visando a retirada de pessoas não indígenas. Foram também proibidas as incursões de madeireiros e pescadores dentro de terras e lagos situados no interior da área delimitada, isso se aplicando igualmente às localidades situadas no município de Tabatinga (como Urique, Feijoal e adjacências).

Paralelamente, na segunda reunião de capitães, realizada em Belém do Solimões, em 1982, Pedro Inácio Pinheiro, então capitão da aldeia de Vendaval, foi escolhido como capitão-geral e foi criado o Comando Geral da Tribo Ticuna (CGTT), a primeira organização indígena de base étnica surgida no Brasil. Um claro sinal de que não se tratava de uma experiência de associativismo era de que os seus integrantes por mais de uma década não tiveram qualquer preocupação em registrar em cartório a entidade, que falava e agia sempre através de seu dirigente máximo.

O estabelecimento da função de capitão-geral não implicava na existência de poder de qualquer outra natureza sobre os demais capitães, que conduziam a seu próprio modo as questões internas de cada uma de suas comunidades. A fonte indiscutível de autoridade de Ngematecu era a sua luta pela demarcação do território Ticuna, que já resultara vitoriosa na área de Vendaval e agora se estendia muito mais além. A autoridade que ele possuía e que se expressava no CGTT decorria de sua condição carismática, não de uma racionalidade burocrática. Diferente dos chefes de família extensa ("to-eru") ou de um prolongamento desses líderes em papéis reconhecidos pelos brancos (como o de "capitão"), a sua fonte de autoridade remetia a criação de um coletivo (a retomada profética da denominação de "maguta") e a realização de uma missão inspirada na tradição religiosa dos Ticunas.

Figura 2 - Pedro Inácio Pinheiro, Ngematucü, capitão-geral dos Ticunas

Lentidão administrativa na demarcação e aceleração dos conflitos

Os dois militares que dirigiram a FUNAI no início da década de 1980, a FUNAI, coronel Nobre da Veiga e Morreira Leal, não deram andamento ao relatório, baseando-se na justificativa de que a sistemática de definição de terras seria futuramente modificada pelo governo e o processo teria que ser totalmente revisado. Em 1983 o decreto 88.118 veio mudar a instância de decisão quanto à criação de terras indígenas[16]. Um segundo GT foi formado, coordenado por outra antropóloga da FUNAI, e pautando-se nos critérios estabelecidos naquele decreto, apresentou uma segunda proposta de delimitação. No concreto tratava-se apenas de uma pequena redução da proposta anterior, mas essa segunda proposta foi utilizada como um fator de justificação para a postergação de qualquer decisão.

A demora da agência indigenista em concretizar a demarcação das terras Ticunas atiçou os questionamentos que agentes econômicos e políticos municipais quanto a esta definição de território, estimulando as invasões,

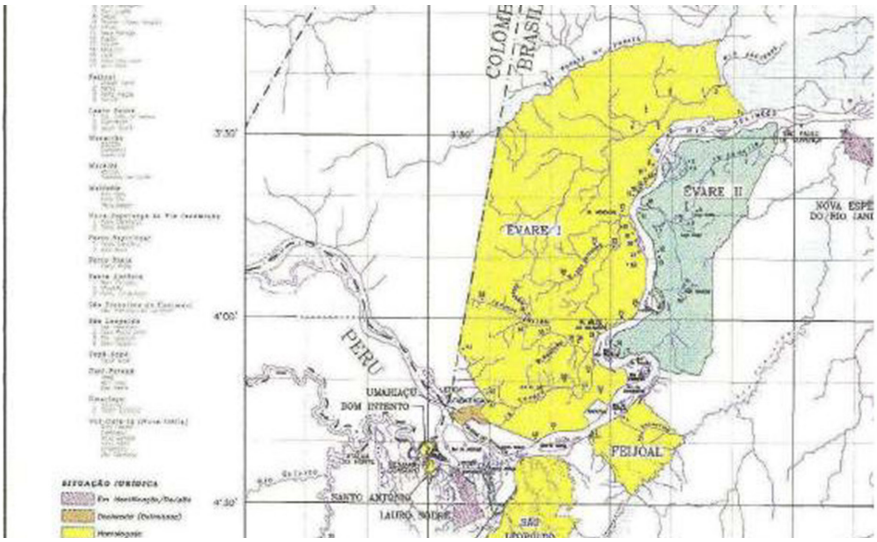
16 A partir deste decreto a decisão – antes de ser remetida ao nível ministerial e a Presidência da República - não caberia apenas ao Presidente da FUNAI, mas a um grupo técnico integrado por representantes da FUNAI, do Ministério do Interior e do Conselho de Segurança Nacional. O critério para a definição dos limites de uma terra indígena não seriam mais apenas a ocupação imemorial pelos indígenas, mas também considerando outros fatores (como os interesses do desenvolvimento e da segurança nacional) e respeitando os direitos resultantes da "situação atual" (isto é, das propriedades, posses e benfeitorias dos não indígenas). Vide Pacheco de Oliveira, 1998.

atividades predatórias e conflitos. Duros enfrentamentos ocorreram nas localidades de Cajari, Acaratuba e Ourique, onde motores de popa e malhadeiras de pesca foram apreendidos pelos indígenas e depois entregues às autoridades policiais e a FUNAI. Em represália várias lideranças foram ameaçadas, sofreram atentados nas cidades ou foram detidas e mantidas presas em delegacias de polícia de São Paulo de Olivença e de Tabatinga. Dada a fraqueza e omissão da FUNAI local, os indígenas com a ajuda de antropólogos do Museu Nacional e de membros do CIMI por diversas vezes buscaram apoio em entidades como a OAB, em comissões do Congresso Nacional, nos meios de comunicação, em universidades e ONG's.

Em 1983 e 1984 novas comitivas indígena estiveram em Brasília, na sede nacional da agência indigenista, conseguindo que algumas placas de sinalização, esclarecendo que aquelas áreas estavam em processo de identificação pela FUNAI, fossem preparadas e posteriormente colocadas em locais de entrada dos invasores. Várias dessas placas foram derrubadas ou perfuradas por tiros de revolver e espingarda, numa clara demonstração de não aceitação de um futuro reconhecimento das terras indígenas.

Somente no final de 1984, às vésperas do encerramento da sequência de governos militares, A FUNAI, sob a gestão de Nelson Marabuto, veio a compor uma comissão conjunta de especialistas (antropólogos e indigenistas) que vieram a examinar as duas propostas e chegar a uma decisão final.

Figura 3 - Mapa das Terras Indígenas Ticunas no Alto Solimões



"Os Ticunas estão tomando de assalto a cidade de Benjamin Constant e a PM não consegue detê-los"

Um conflito de maior gravidade ocorreu em fevereiro de 1985 quando o então presidente da FUNAI, Nelson Marabuto, à convite das lideranças indígenas visitou a aldeia de Umariaçu. Ali, na presença do comandante da guarnição de fronteiras (CF-SOL), comunicou aos líderes indígenas que a FUNAI havia concluído os seus estudos de delimitação e que a proposta de criação das áreas ticunas já havia sido oficialmente encaminhada às instâncias superiores do governo federal (desde janeiro de 1985 dirigido por um presidente civil). A reunião terminou em clima festivo pois, além das notícias trazidas, era a primeira vez que um presidente da FUNAI visitava as aldeias Ticunas.

O barco da FUNAI que conduzia as lideranças de retorno as demais aldeias pernoitou em Benjamin Constant, os mais jovens saindo para passear na cidade. Durante a noite um indígena, acusado de desacato, foi preso numa rua central e espancado em público. Outros indígenas que assistiram o fato se revoltaram e interviram, estabelecendo-se um enfrentamento aberto entre policiais e os parentes da vítima. O conflito se ampliou com a chega de mais policiais e o aparecimento de mais indígenas. Logo a versão divulgada pelos policiais para a rádio local era de que "os Ticunas estariam tentando tomar o controle da cidade", inclusive solicitando reforços para o comando militar em Tabatinga para conseguir combater "a revolta dos Ticunas". Como o presidente da FUNAI e sua comitiva estavam ainda em Tabatinga, pernoitando nas instalações do próprio CF-SOL, o comandante orientou aos seus subordinados que não intervissem diretamente, apenas dessem apoio logístico à FUNAI para enfrentar a situação.

De todo modo antes mesmo da chegada dos funcionários da FUNAI a guarnição policial de Benjamin Constant cercou um grupo de indígenas que conduzia para o hospital os feridos do confronto anterior e abriu fogo sobre eles. O saldo final foram doze indígenas baleados, num conflito que poderia ter adquiriu proporções muito maiores, colocando em risco inclusive a segurança das lideranças que regressavam para as suas aldeias e que permaneciam no barco. O fato evidenciava claramente a reação adversa de comerciantes, madeireiros e, pescadores, assim como a hostilidade das próprias autoridades locais quanto à possibilidade de demarcação de terras para os Ticunas.

A gestão militar da fronteira e a paralisia no reconhecimento do território Ticuna

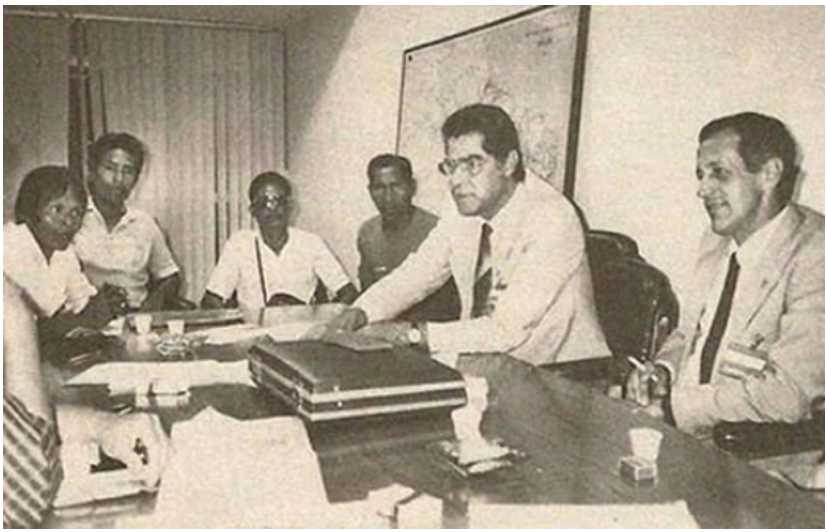
Alterações na política indigenista ocorridas no segundo semestre de 1985 voltaram a paralisar o processo de reconhecimento das terras Ticuna. O Projeto Calha Norte[17] foi anunciado como a orientação central do governo José Sarney para a região amazônica, nele sendo considerada explicitamente inadequada a demarcação de terras indígenas enquanto áreas contínuas na faixa de fronteiras. Recomendava-se ao contrário a criação de "colônias indígenas" que permitissem abrigar apenas pequenas comunidades locais, onde as terras reservadas para os indígenas deveriam estar associadas com outras glebas destinadas à exploração pelos não indígenas.

No ano seguinte uma delegação de líderes do CGTT enviada à Brasília conseguiu uma audiência na presidência da FUNAI e ali ouviu de um representante do Conselho de Segurança Nacional que as terras indígenas chamadas de Evare I e Evare II, que constituíam o seu território tradicional e onde estavam sediadas cerca de 80% de suas comunidades, não seriam em hipótese alguma demarcadas pelo governo. Apesar de a proposta seguir fielmente todas as normas legais e as sistemáticas administrativas vigentes, o militar afirmou enfaticamente que "razões de estado" tornavam inviável a proposta encaminhada pela FUNAI. Falando como porta-voz do governo, o coronel do CSN deixou claro que as demandas territoriais dos Ticunas seriam convertidas em pequenas colônias, tal como estava ocorrendo no Rio Negro e na área Yanomami[18]. Caso os indígenas não aceitassem tal proposta, as suas terras não seriam demarcadas, correndo o risco de serem invadidas e terem seus recursos ambientais deteriorados. A proposta da criação de colônias foi recusada com indignação pela comitiva indígena em Brasília.

17 Vide Pacheco de Oliveira, 1990. Pacheco de Oliveira, João - "Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: formas e linhagens do Projeto Calha Norte". Antropologia e Indigenismo, Rio de Janeiro, v. 1, p. 15-22, 1990.

18 Propostas neste mesmo sentido estavam naquele momento já sendo operacionalizadas no alto rio negro e para o parque Yanomami (que se transformaria em um arquipélago de 18 áreas).

Figura 4 - Reunião de comissão Ticuna com represente do Conselho de Segurança Nacional, Brasília, 1987



Mais tarde foi novamente reapresentada e igualmente recusada pelo conjunto de capitães convocados para a sede da FUNAI em Tabatinga, numa reunião em que os emissários do Conselho de Segurança Nacional expuseram a proposta de criação de colônias indígenas. A estratégia definida pelos líderes foi de que, na interação com os representantes do governo, todos falariam somente o seu próprio idioma, enfatizando sua condição de monolíngües, deixando apenas ao capitão-geral e presidente do CGTT a tarefa de traduzir suas respostas. Levado pelos militares a realizar um sobrevôo da área incluída na proposta de Terra Indígena Évare I, Pedro Inácio apontou aspectos técnicos que inviabilizavam a redução da área e o estabelecimento de colônias: as casas e ocupações indígenas se estendiam pela terra-firme chegando até próximo ao limite internacional com a Colômbia.

Como havia sobre a Presidência da República a pressão de organismos da sociedade civil (entre estes destacando-se a CNBB/Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), parlamentares e até setores do próprio governo (como o Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário/MIRAD), os assessores do CSN resolveram dar encaminhamento apenas aquelas propostas de criação de terras indígenas que mais se assemelhavam com a figura de "colônia"[19]. Ainda em 1986, através de decreto assinado pelo Presidente da República, foram declaradas como terras indígenas as quatro áreas me-

19 O que era um erro crasso pois estas eram as áreas com maior incidência de invasores e conflitos, as áreas maiores, como Evaré I e II, já estavam integralmente na posse dos indígenas.

nores (T.Is. Santo Antônio, Bom Intento, Porto Espiritual e São Leopoldo) situadas nas cercanias da cidade de Benjamin Constant. Se por um lado irritava profundamente os comerciantes e políticos dessa cidade, por outro lado se constituía no plano regional numa sinalização para todos, indígenas e não indígenas, de que a demarcação das maiores áreas Ticunas não avançaria ou que seria substancialmente reformulada.

Fortalecimento das organizações indígenas

Uma das finalidades declaradas do Projeto Calha Norte era "fortalecer a presença dos organismos públicos na faixa de fronteira". Assim em 1986 a unidade administrativa da FUNAI em Tabatinga recebeu 80 vagas de professores para as escolas indígenas. Na medida em que os capitães estavam articulados em torno de Pedro Inácio e do CGTT na luta pela demarcação do território Ticuna, o objetivo era formar um outro conjunto de indígenas (os professores) que seriam dependentes da administração local da agência indigenista e que poderiam apoiar as políticas oficiais do governo.

Em reunião ocorrida no Paranã do Ribeiro capitães e professores criaram a Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues (OGPTB), associação que se definia como aliada ao CGTT. A sua diretoria, coordenada por Nino Fernandes, com a participação de Alírio Mendes, Santo Cruz Mariano Clemente, Reinaldo Otaviano do Carmo e muitos outros, passou a intermediar junto a FUNAI a contratação dos novos professores. Em um encontro posterior, em março de 1988, a OGPTB veio a definir coletivamente as finalidades e a metodologia de ação dos professores indígenas, estabelecendo um parâmetro do que deveriam ser as escolas Ticuna (documento que ficou conhecido como "estatuto das Escolas Ticuna"). Ao invés de fragmentar a unidade dos indígenas e criar interesses e vozes dissidentes frente ao CGTT, a contratação de monitores bilíngües contribuiu para uma rápida consolidação de uma nova organização indígena (OGPTB), que estabeleceu uma agenda propositiva para a atuação dos novos servidores da FUNAI e se manteve politicamente associada ao CGTT .

Em maio de 1986, logo no início da atuação do Projeto Calha Norte, uma equipe de pesquisadores do Museu Nacional , com o apoio de Pedro Inácio e líderes indígenas vinculados ao CGTT, veio a criar o Maguta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, entidade civil sem fins lucrativos, instalada numa pequena casa em Benjamin Constant, alugada e equipada com recursos de um projeto do Ministério da Justiça voltado para a proteção de direitos humanos em comunidades carentes. Isto propiciou

um local de articulação entre as lideranças indígenas e um ponto de apoio para as suas passagens pelas cidades.

Em 1987 o Centro Maguta recebera o apoio de duas agências filantrópicas – a ICCO, da Holanda e a OXFAM/Brasil – para os seus projetos, adquirindo um terreno onde edificou ao fundo um amplo escritório e alojamento em madeira. Ali foram realizadas os encontros menores do CGTT, que passou a dispor de uma base física de apoio e articulação. Deu suporte logístico também a realização de reuniões de capitães, que foram intensificadas de maneira a evitar fissuras na unidade existente entre os líderes das muitas comunidades locais.

Uma entidade italiana, Amigos da Terra, financiou a instalação de quinze radio-transmissores, distribuídos pelo CGTT entre as aldeias mais ameaçadas por invasores, sendo todo o sistema operado exclusivamente por lideranças indígenas e tendo sua unidade central em Benjamin Constant, na sede do Centro Maguta. Ali Nino Fernandes, um dos fundadores da OGPTB e que atuava como professor na localidade de Filadélfia (vizinha à BC), mantinha-se em contato diário com o capitão-geral e com os capitães que integravam o CGTT. Uma canoa de alumínio de 40 HP e um motor de centro complementavam assim um programa de proteção e vigilância das terras indígenas controlado pelos dirigentes do CGTT.

Alguns anos depois da criação da OGPTB, foi fundada a Organização de Saúde do Povo Ticuna do Alto Solimões (OSPTAS), ambas claramente referidas ao CGTT, em cujas assembléias sua diretoria e principais lideranças participavam regularmente [20]. Na década seguinte a OSPTAS se constituiria na base para o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Alto Solimões, criado em 2002, com a coordenação de Nino Fernandes.

Os antecedentes do Museu Maguta

Os anos de 1986 a 1991, com a vigência do Projeto Calha Norte, foram bastante difíceis e marcados por um grave e trágico acontecimento. As famílias das 4 comunidades declaradas como terras indígenas em 1986 esta-

20 Em 1990 iniciou-se no Peru uma epidemia de cólera que logo alastrou-se para o Brasil, atingindo Manaus e outras capitais. As autoridades sanitárias alertaram para o enorme risco sofrido por populações ribeirinhas e urbanas marginalizadas do sistema de saúde, enfatizando especialmente a vulnerabilidade das populações indígenas. Com a orientação técnica e o apoio financeiro da entidade Medecins Sans Frontières o CDPAS veio a montar um esquema de vigilância e atendimento primário nas aldeias mediante monitores indígenas para isso treinados, com a rápida transferência de casos confirmados de cólera para hospitais em cidades próximas (BC, TBT e SPO). O sistema de rádios e barcos utilizados na proteção das terras foi ampliado e incorporado a essas novas finalidades.

vam enfim legitimadas a tomar posse de suas terras, mas o preço a pagar foi muito alto. Quando chegou a Tabatinga uma equipe da FUNAI para proceder ao pagamento de indenizações por benfeitorias aos ocupantes não indígenas das áreas decretadas, um dos antigos patrões locais organizou uma ação punitiva contra os Ticunas. Foram mortos 10 indígenas e 23 feridas à bala, no que ficou conhecido pela imprensa nacional como o "Massacre do Capacete", ocorrido em 28/03/1988[21].

O acirramento do antagonismo com os regionais chegou a um nível extremo, havendo entre estes e as autoridades locais o temor quanto a uma possível ação de vingança dos Ticunas[22]. Neste quadro de hostilidade o CGTT evitou promover novas reuniões e assembleias, interrompendo um processo de articulação política entre as comunidades que se apresentava como representativo e bastante promissor enquanto possível sementeira de um parlamento indígena.

Lançando mão de seus recursos o Centro Maguta veio a construir na parte da frente de seu terreno uma casa de alvenaria destinada a abrigar um museu da cultura Ticuna. Ainda em 1988 uma biblioteca que dispunha de livros, revistas e xerox com uma ampla documentação sobre os Ticunas e a região do Alto Solimões. Muito lentamente professores e estudantes de escolas do ensino médio de BC começaram a vencer seus preconceitos e temores, vindo a realizar suas pesquisas escolares utilizando informações e materiais didáticos conseguidos na biblioteca do Centro Maguta, única em funcionamento no Alto Solimões.

Para a organização do Museu Maguta líderes e professores indígenas estiveram em visita ao Museu Nacional, no Rio de Janeiro, percorrendo as suas exposições e conhecendo a sua reserva técnica, experiências internalizadas por indígenas e seus assessores, o que se refletiu na museografia adotada. Objetos da cultura material Ticuna foram trazidos pelas lideranças de diversas aldeias, juntados com fotos do acervo dos pesquisadores do CDPAS e com descrições contidas na literatura antropológica. Foram agregadas também ilustrações desenhadas pelos professores indígenas. Um professor Ticuna que desejava fixar-se na cidade de Benjamin Constant, Constantino Ramos Lopes, ótimo falante do português, foi contratado para atuar na recepção aos visitantes da biblioteca e do museu.

21 Vide Maguta (1988) e Negreiros (2018).

22 Por várias vezes ocorreram denúncias de que os Ticunas teriam envenenado a estação de tratamento de águas de BC e que teriam colocado vidro moído nos paneiros de farinha que vendiam no mercado local. Uma caravana de índios evangélicos vindos do Peru para a celebração na igreja batista de Nova Filadélfia foram proibidos de desembarcar pela PM e mandados de volta.

Devido a interveniência de alguns políticos amazonenses, manifestações de rua contra a demarcação das terras Ticuna e a criação do Parque Indígena do Javarí foram organizadas em Benjamin Constant em 1990, inviabilizando uma abertura festiva deste museu, que discretamente começou a funcionar no ano seguinte. O museu Ticuna de Benjamin Constant não se distinguia de modo algum das outras atividades do CDPAS e só veio a receber uma placa muitos anos depois.

A demarcação do território

Na década de 1990 mudanças importantes ocorreram na política indigenista brasileira. Na expectativa de hospedar a Conferência Mundial sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente, a ocorrer no Rio de Janeiro, em 1992, o então presidente, Fernando Collor de Melo, colocou na presidência da FUNAI o sertanista Sidnei Possuelo, extinguiu o Projeto Calha Norte e aboliu a tutela militar sobre a demarcação de terras e a política indigenista. Na sequência assinou a criação de dezenas de terras indígenas cujos processos estavam paralisados há muitos anos, entre as quais estavam as maiores áreas Ticunas, como as TIs Evare I e II, Vui-Uata-Im e Betânia.

O governador do Amazonas e políticos da região se mobilizaram contra a demarcação de terras indígenas. Isto repercutiu na cidade de Benjamin Constant, onde foram realizadas várias manifestações de rua tomando como *target* o Centro Maguta, com a presença de deputados federais, vereadores e prefeitos. Exigiam a revogação dos decretos recentes, mas os mais exaltados pediam o fechamento do Centro Maguta. Circulavam ameaças sobre sua destruição e incêndio do prédio e de seus barcos, as iunstalações da entidade permanecendo fechadas até os ânimos se acalmarem.

Se o governo federal não cedeu às pressões políticas para revisão dos decretos de reconhecimento das terras Ticunas também não ordenou a demarcação dessas áreas. Pressionado mais uma comitiva indígena que visitou Brasília, o presidente da FUNAI confessou que a agência não possuía naquele contexto capacidade técnica para realizar uma demarcação tão extensa, nem dispunha de recursos orçamentários que lhe permitissem contratar uma empresa que a pudesse executar. A comitiva solicitou que os estudos técnicos prévios realizados sobre a demarcação lhes fossem entregues, propondo-se a buscar outros possíveis financiadores.

Durante a Conferência do Rio (ECO-92) dirigentes do CGTT e do CDPAS conseguiram fazer chegar ao Primeiro Ministro austríaco os estudos oficiais para demarcação das terras Ticunas, solicitando o seu apoio a esta medida concreta de proteção aos indígenas da Amazônia. O governo aus-

tríaco aceitou subsidiar o projeto, fazendo publicamente o anúncio disto ainda na ECO-92. Uma complicada engenharia institucional foi tecida, com um convênio trilateral, envolvendo uma agência austríaca de cooperação internacional, o Viena Institute for Development and Cooperation/ VIDC; o CDPAS, que iria ocupar-se de todas as atividades relativas à demarcação (isto incluindo a licitação e escolha de uma empresa executora, a fiscalização e acompanhamento das obras, o pagamento e a prestação de contas) ; e a FUNAI, que se encarregaria apenas de verificar a correção dos procedimentos técnicos e de preparar o decreto de homologação das demarcações.

Assumir todas as responsabilidades legais - financeiras, contratuais, civis e penais – para a demarcação física de quase 1 milhão de hectares das terras Ticunas, num projeto que montava a meio milhão de dólares, foi um desafio imenso para o CDPAS, realizado graças à contratação temporária de quadros técnicos.

Cabe destacar aqui especialmente a condução política local do processo, toda ela feita em completa sintonia com os dirigentes do CGTT e os capitães das aldeias envolvidas na demarcação. Uma comissão de 30 capitães Ticunas, coordenada por Pedro Inácio, foi formada, visitando sistematicamente as picadas e derrubadas, fiscalizando os rumos dos trabalhos de demarcação. Duas reuniões de capitães foram promovidas com a presença da empresa contratada e de técnicos da diretoria fundiária da FUNAI-Brasília, para esclarecimento de todas as questões relacionadas à demarcação. Extensa documentação em fotos e vídeos foi feita sobre a demarcação Ticuna. Em novembro de 1993 toda a área afinal demarcada foi percorrida pelos dirigentes do CGTT e do CDPAS, sendo celebrada festivamente nas aldeias esta importante vitória dos indígenas.

A dupla face da demarcação Ticuna: 1. A luta por direitos

Acompanhar um relato circunstanciado[23] sobre a demarcação Ticuna nos permite formular a seguir algumas constatações que podem ser de grande

23 Embora esteja baseado em experiências diretas e em extensa documentação, eu não chamaria este artigo de uma etnografia dada a sua dimensão mais reduzida (que não permitiu descrever e explorar analiticamente alguns fatos importantes, como por exemplo o "massacre do Capacete" ou muitos aspectos da organização social e das tradições Ticuna). Escrito ademais durante o período de pandemia, não pude consultar detidamente a extensa documentação que possuo sobre os Ticunas, restringindo-me a utilizar trabalhos publicados e acessíveis à distância. Preferi assim defini-lo como um "relato circunstanciado", destacando que está baseado na descrição de fatos e documentos, mas que implica uma seleção e interpretação que não está despojada de uma visão pessoal do pesquisador.

interesse, uma vez que caminham num sentido bem diferente de interpretações inspiradas pelo formalismo jurídico, por pressupostos administrativos ou pelas visões e agendas puramente assistenciais.

O primeiro ponto a destacar é que o território é uma construção social e política, não uma simples restauração de uma condição pretérita. A categoria de terra ou território indígena não pode ser puramente extraída de informações históricas ou culturais, ela exige uma intervenção de natureza política, resultante no encontro de muitas vontades individuais em uma ação que se pretende coletiva e voltada para o contexto contemporâneo.

Especialmente para uma população indígena extensa e bastante espalhada em termos espaciais, e que ademais sofreu um brutal processo de incorporação econômica e subalternização durante mais de um século e diversas gerações, não é possível estabelecer limites geográficos definidos a priori por fatores históricos e culturais. As áreas em que os Ticunas exercem uma ocupação tradicional desde a década de 1970, documentada inclusive por levantamento socio-econômico de equipe UNB/FUNAI, não correspondem de modo algum as que ocupavam cinco séculos atrás, nas áreas de terra firme e nas nascentes dos igarapés, nem se limitam ao território sagrado do Évare, onde segundo os mitos nasceram os primeiros homens.

O território Ticuna concebido e elaborado por eles através de mapas parciais das terras que ocupavam e que consideravam como suas, depois consolidado por seus líderes em um mapa em escala maior, resultou do exercício de memórias individuais e familiares, tecidas de forma associada e sobrepostas cuidadosamente a avaliações contemporâneas e projetos políticos e culturais. A planta de delimitação apresentada pela FUNAI apenas reconheceu a legitimidade dessa tessitura política, dando-lhe uma forma técnico-administrativa e justificando-a por argumentos de validade legal.

Um segundo aspecto a considerar é o descompasso entre a lenta tramitação administrativa e o processo político pelo qual os indígenas concebem e se apropriam da noção de território. A planta de delimitação elaborada por técnicos da FUNAI e contendo o timbre oficial da entidade, mesmo que ainda não assinada pelo seu dirigente máximo, deu aos indígenas o argumento legal de que padeciam para recuperar o controle pleno e total de seu território, expulsando aos invasores e proibindo a entrada de pessoas que exploravam os recursos naturais dessa área[24].

24 Esta estratégia foi bem sucedida porque o número de invasores era pequeno, estavam separados e sem unidade, em um contraste bastante desfavorável com o grande volume da população Ticuna. Ademais habituados ao exercício direto do mandonismo local não possuíam maiores articulações econômicas e políticas. Esta não é de maneira alguma uma situação comum e generalizável aos processos de demarcação de terras indígenas.

De todo modo é fundamental perceber que para os povos e comunidades indígenas os trabalhos de identificação, levando até as suas aldeias equipes da FUNAI e outras autoridades, materializando-se em seguida em uma planta de delimitação, não representa de modo algum uma mera fase de "estudos preliminares" (como é assim definida na sistemática jurídico-administrativa), mas sim o reconhecimento efetivo de seus direitos fundiários. Se isso resulta de uma compreensão (supostamente inadequada) da sucessão e significado de cada fase do processo administrativo ou de uma tática consciente de tentar acelerar o reconhecimento de seus direitos, não é possível nem relevante determinar. Na realidade sem uma forte e continuada pressão da parte dos indígenas o processo de demarcação pode prolongar-se por décadas e jamais ser concluído sob qualquer forma, muito menos ainda aquela justa e desejada.

Um terceiro aspecto a explicitar é que quanto mais o processo administrativo se prolonga mais o conflito interétnico se agrava e se torna de difícil resolução. O processo de identificação de terras para os Ticunas foi visto no Alto Solimões pelas autoridades municipais e pelos militares com bastante incredulidade, como uma iniciativa estritamente da FUNAI, que seria logo abandonada e não iria ter maiores consequências concretas. A demora na realização da demarcação trouxe consigo para os agentes econômicos e políticos locais a certeza (ou esperança) de que o processo havia sido paralisado ou simplesmente arquivado. Paralelamente as tentativas dos indígenas de fazer respeitar a planta de delimitação foram tratadas com reações cada vez mais violentas e exacerbadas.

A falta de coordenação entre os órgãos governamentais e a ausência de fiscalização no cumprimento da lei é algo bastante comum na administração pública. Na questão da definição das terras indígenas isso explicita o antagonismo de interesses entre os outros agentes sociais e os indígenas, isso se traduzindo em conflitos entre a FUNAI (agência estatal encarregada dos assuntos indígenas e operando por meio de práticas tutelares) e diversos organismos e instâncias de governo (em geral pouco sensíveis ou mesmo declaradamente adversos às demandas indígenas).

Em especial o papel hegemônico que os militares tiveram durante a ditadura (1964 a 1985) na definição de políticas para a Amazônia, mantendo uma continuidade no Projeto Calha Norte (1985-1992), se revelou um forte obstáculo para o reconhecimento dos direitos territoriais dos Ticunas. Isso só foi superado após 1992, com a adoção de novas políticas, inspiradas em orientações globais de proteção ao meio ambiente e as populações tradicionais. Ainda assim a agência indigenista não foi capaz de realizar a

demarcação dessas terras, o que só foi possível por uma articulação entre uma organização não governamental (o MAGUTA/CDPAS) e uma agência estrangeira.

A dupla face da demarcação Ticuna: 2. O protagonismo cultural

O processo de demarcação das terras Ticuna evidencia um forte protagonismo indígena manifestado primordialmente por meio de uma direcionada e persistente atuação de uma organização indígena. Mas o que era efetivamente o CGTT, que estrutura possuía, qual a sua especificidade face a outras associações indígenas, que após a Constituição de 1988 aparecem as centenas na região amazônica? E principalmente como os Ticunas concebiam e se relacionavam com esta organização e sobretudo com o seu principal dirigente ?

Conforme havíamos dito antes, o CGTT se constituiu na mais antiga organização indígena de base étnica existente no Brasil. À diferença de outras grandes organizações criadas na Amazônia, nunca desempenhou funções econômicas (como muitas cooperativas criadas no Rio Negro), nem assumiu papéis na prestação de serviços assistenciais específicos (educação, saúde, meio ambiente), para as quais foram criadas outras organizações (que embora frequentemente atuassem coligadas com o CGTT, sempre mantiveram-se distintas).

O CGTT também não se propunha a representar um segmento da população (mulheres, artesãos, estudantes), mas sim os Ticunas em sua unidade. Desde a sua fundação o foco esteve colocado na definição de um território, onde os indígenas pudessem organizar a sua vida livremente, sem estarem submetidos às imposições de pretensos proprietários não indígenas.

Nessa busca de autonomia e liberdade, a manutenção da língua e de algumas instituições básicas revelavam-se importantes. A valorização da cultura Ticuna era assinalada com nitidez nas assembleias realizadas nas aldeias, usualmente acompanhadas pela celebração paralela de um ritual de iniciação feminina ("worecü"), a mais importante comemoração da tradição Ticuna. Alguns vezes capitães vinculados a igrejas evangélicas preferiam assistir o ritual sem dele participar, pois por sua religião eram proibidos de ingerir bebidas fortes (caiçuma e pajauaru), dançar e realizar "brincadeiras com espíritos" (dança com os "mascarados"). Aceitavam porem o ritual pois viam a importância emblemática que tinha para os convidados externos (os seus aliados não indígenas). Foi isto aliás que embasou e justificou a posterior formação de um museu Ticuna, que logo passou a ter

bastante visibilidade na região e fora dela, atraindo regularmente estudantes de Benjamin Constant, visitantes e turistas estrangeiros.

Um aspecto a destacar é o quanto tal experiência organizativa estava distanciada de um modelo associativista (Gohn, 1997 e Peres, 2013). Os líderes do CGTT nunca se preocuparam em dar-lhe uma existência jurídica, regularizando-o em cartório, instituindo uma sede fixa ou elaborando regulamentos. Embora fosse eleita uma "diretoria", sendo Adércio Custódio Manoel o vice-presidente e Paulo Mendes Honorato o secretário, a referência política maior era o seu presidente, Pedro Inácio Pinheiro, chamado sintomaticamente de "capitão geral" e sempre re-eleito por aclamação. O seu mandato era primordialmente lutar pela demarcação das terras, com uma liderança fortemente carismática, o que não conflitava de modo algum com o poder local dos capitães, que constituíam a autoridade máxima nas atividades de rotina de cada comunidade

A forma de existência do CGTT era através de grandes reuniões, sem periodicidade definida, sendo os participante pessoas não remunerados e que assumiam como representantes das comunidades. As reuniões, chamadas de "assembleias", eram convocadas pelo capitão geral, Pedro Inácio Pinheiro, e correspondiam a momentos de tomada de decisões coletivas e de estabelecimento de planos de ação coordenada. Considerado a grande dispersão das aldeias Ticunas, que ultrapassavam a centena e que estavam distribuídas em 7 município, com localidades que distavam mais de 150 km, as reuniões do CGTT ocorriam cerca de duas vezes por ano.

Uma compreensão da política Ticuna deve partir do nível cotidiano e primário do parentesco e ascender a uma interconexão com o religioso. A autoridade inicialmente reconhecida é a do dono de cada casa ("~inat~u") que organiza a vida de sua unidade familiar sem a intervenção de qualquer pessoa estranha. A liberdade e autonomia do dono de cada casa é em geral respeitada, sendo vista como uma intromissão indevida e uma quebra de etiqueta a formulação de juízos negativos quanto a sua forma de agir.

Em geral as casas se distribuem por "grupos vicinais"[25], que envolvem parentes diretos e seus afins em atividades de cooperação econômica e ritual. Neste âmbito uma função de liderança ("to-eru", literalmente "nosso cabeça") tende a ser assumida pelo mais velho ou pelo que seja considerado mais experiente, mas isso não lhe confere uma autoridade impositiva sobre os demais, ele devendo proceder sobretudo através de aconselhamentos ("conselhos").

25 Vide Pacheco de Oliveira, 1988, pgs. 204-208.

Uma forma de poder mais cristalizada é a do "capitão"[26], que executa uma função de articulação entre as famílias daquela localidade e os agentes externos. Muitas vezes o "capitão" é um "to-eru" e procura comportar-se de forma bastante diplomática quanto aos assuntos de outras famílias ou grupos vicinais; outras vezes, pressionado por agentes externos, pode ter práticas restritivas da autonomia de outros, nestes casos sendo frequente que mais tarde venha a ser objeto de feitiçaria ou mesmo de ações de retaliação[27].

No plano religioso as relações com os imortais podem ser mediadas de várias formas. A mais comum é por meio de xamãs ("Yuucu") que são movidos usualmente por interesses estritamente individuais, sejam seus, de parentes ou de pessoas que o pagam para executar um serviço. De tempos em tempos porém surgem, através de jovens profetas e mensageiros, projetos de natureza coletiva, que implicam na salvação do mundo, que estaria ameaçado por uma catástrofe iminente.

Tais ocorrências geram processos sociais de transformação de maior envergadura, com o deslocamento de famílias, o reassentamento e refundação de um outro sítio e uma reforma de costumes bastante radical. Paralelamente as famílias e pessoas envolvidas passam a obedecer fielmente ao comando de um único líder, cuja proximidade com o jovem profeta ou o mensageiro o levam a ser pensado como um porta-voz autorizado dos imortais, cujas orientações devem ser de imediato acolhidas. Pois se tratam de "ordens do governo nosso", isto é, dos imortais). Tais líderes - muito raros - são chamados de "aẽgacü" e se distinguem dos "toeru" e dos "capitães" porque suas falas não são entendidas como "aconselhamentos", mas sim como "ordens" pois provem do "nosso governo" ou "torü aẽgacü").

O título de "capitão geral" atribuído à Pedro Inácio era o seu reconhecimento como um grande chefe ("aẽgacü") que fala pelos interesses coletivos e dirige aos Ticunas em sua busca por um território. A abertura de picadas e a colocação de marcos completou o reconhecimento de quase um milhão de hectares para os Ticunas. Após a conclusão da demarcação (1993), ele celebrou o fato com os indígenas de várias aldeias e em muitos rituais de moça nova, sendo sempre muito reverenciado e algumas vezes mesmo carregado pelos demais como o responsável pela vitória na luta pelo território.

26 Vide Pacheco de Oliveira, 1988, pgs. 208-213.

27 Vide Pacheco de Oliveira, 1988, pgs 249-255).

Capa do Atlas das Terras Ticuna, 1998, com desenho feito por Pedro Inácio Pinheiro, representando o herói cultural Yoi exibindo a flecha e a zarabatana

No contexto pós-demarcação, ainda restavam algumas pequenas mas complexas situações locais a serem resolvidas. Foi o caso de três comunidades mais afastadas, localizadas no rio Içá e nos municípios de Amaturá e São Paulo de Olivença, além da regularização fundiária da comunidade de Lauro Sodré e da antiga reserva de Umariaçu. Assim o CGTT, dirigido por Pedro Inácio, ainda manteve durante mais alguns anos a sua importância e a sua função agregadora.

No final da década de 1990, intimamente convicto de que sua missão fora realizada, Pedro Inácio começou a construir lentamente uma nova casa e estabelecer suas posses e plantações no Paranã do Ribeiro, no local chamado Enepü[28]. Alguns anos depois para lá mudou-se com a sua família, saindo da aldeia de Vendaval, renunciando ao cargo de capitão dessa comunidade e passando a viver dali afastado. Do Enepü poucas vezes saía, exceto para atender a alguns convites para falar da demarcação Ticuna ou de ações que implicassem na valorização das tradições de seu povo.

Progressivamente novas demandas começaram a configurar-se, delineando projetos alternativos de incorporação dos Ticunas à vida regional e a novos esquemas administrativos. Isso fez afluir novamente as rivalidades entre aldeias, as fortes diferenças nas orientações religiosas e nas formações corporativas específicas. A partir de 1996 houve uma completa ruptura entre a OGPTB e o CGTT, que não mantiveram mais atividades nem projetos comuns, operando em locais e contextos distintos[29]. Foram surgindo progressivamente outras organizações indígenas, contemplando articulações por município, por confissão religiosa, por gênero (mulheres artesãs), por faixa etária (estudantes e jovens). A questão do território deixou de ser um objeto frequente de interesse e mobilização.

Cabe lembrar que longe disso representar um abandono da tradição, parece corresponder a uma máxima realização do ideal cultural de liberdade e autonomia. O que não conduz necessariamente a uma fragmentação absoluta, uma vez que é contrabalançado com a continuidade de múltiplas experiências associativistas, as quais podem em circunstâncias futuras vir a convergir para um projeto político coletivo de bem viver e atualizar novamente a ideia do "nosso governo" (torü aẽgacü).

Na tradição Ticuna o encantamento do mundo, como uma associação entre os mortais e imortais, é algo temporário, constituindo-se em uma potente e imprescindível ferramenta para a transformação do mundo cotidiano. Após um tempo contudo os homens voltam a dividir-se e expressar os seus interesses individuais, as autoridades perdem a sua força e a obediência

28 É uma palavra que indica um lugar alto (em relação ao lago, um morro) onde existem muitas casas de cupim, composta por "ene" (cupim) e "pü"(uma compressão de "napü", morro). Alguns professores bilíngues no entanto destacaram que "morros" ou "montanhas" ("napü") são locais habitados pelos encantados e donos das matas.

29 O impacto desta ruptura sobre as duas organizações Ticunas implicou no fortalecimento de uma tendência corporativa e despolitizante na OGPTB, cujos integrantes mantinham vínculos empregatícios com a FUNAI e os municípios e sofriam um controle e avaliação por parte destes organismos . A articulação local entre professores e capitães, fundamental para a defesa da terra e para o desenvolvimento de projetos comunitários, também enfraqueceu-se.

aos imortais é substituída pela incredulidade ou por outros canais para a sua manifestação. Um novo ciclo se inicia.

Considerações finais: Para além da demarcação Ticuna

A formação de um território indígena é um processo político muito mais complexo do que a aplicação de uma política indigenista ou o reconhecimento de direitos segundo critérios genéricos. Exige a constituição de uma comunidade intercultural e interétnica voltada para "a conquista do território e de direitos", como também de uma comunidade mais restrita em que opera com mais força o protagonismo cultural da cosmopolítica indígena. O grau em que se manifesta de maneira mais destacada uma ou outra dessa dupla face da territorialização vai depender de cada situação histórica concreta. Existem casos em que os indígenas contam com apoio de múltiplas formas de organismos e agentes governamentais ou não governamentais, enquanto em outras situações, relativamente desprovidos disso, têm que contar quase exclusivamente com seus próprios meios de ação, organização e motivação.

Ao contrário da visão do indigenismo tutelar ou de fórmulas tecnocráticas, os povos e comunidades indígenas nunca serão exclusivamente os beneficiários da demarcação de seu próprio território. Nos casos em que a agência indigenista ou outras agências buscaram restringir ou mesmo inibir as iniciativas indígenas, o território veio a demonstrar-se posteriormente como bastante exposto à invasões ou tentativas de apropriação por não indígenas[30].

A formação de um território indígena não pode ser deduzida unicamente de documentação histórica, nem da aplicação automática de referências culturais do passado nem de critérios legais externos àquela experiência concreta. Trata-se de um processo que exige a combinação de três fatores: condições institucionais favoráveis, a construção de um novo sujeito político e o enraizamento de um projeto de futuro.

Sem condições institucionais que admitam e regulem direitos de um povo ou comunidade indígena sobre um território, a luta pela demarcação não tomaria uma forma visível e nem poderia conduzir aos resultados pretendidos. A mobilização por um território indígena não ocorre em um vácuo jurídico e político, ela só é possível e eficiente em um contexto democrático, plural e com a ordenada interlocução dos atores sociais envolvidos.

30 Vide o texto "Demarcação e reafirmação étnica" (Pacheco de Oliveira & Almeida, 1998).

A luta para que um território venha a ser concebido e oficialmente reconhecido é uma saga que precisa ser conhecida e realimentada por cada nova geração. Mas não é apenas um exercício de memória executado a posteriori, ela é criadora das instituições, práticas e identidades que moldam e caracterizam aquele povo ou comunidade em sua contemporaneidade. A mobilização, os conflitos interétnicos e a intervenção em múltiplas arenas estabelecem uma forma atual de organização social e criam um novo sujeito político - os indígenas na conquista e usufruto por direitos que não lhes eram anteriormente reconhecidos. Decorrente de um movimento de reorganização e de expressão de uma vontade coletiva, a forma de organização do indígena contemporânea se pensa como uma atualização de referenciais e práticas em um contexto novo mas em continuidade e compromisso com as gerações passadas.

O uso permanente e a manutenção de um território exigem igualmente um projeto de futuro, que venha a ser amplamente internalizado pelos membros dessa coletividade, que lhes forneça um guia de orientação para a sua conduta, parâmetros para as suas práticas e iniciativas inovadoras, assim como valores e sentimentos que possam legitimar os seus juízos e ações. Filosofias como a do bem viver e ideias-força como a do "nosso governo" podem ser razões fundamentais para a manutenção do controle e referência a um território étnico.

Referências

Cardoso de Oliveira, R. – O índio e o mundo dos brancos. A situação dos Tukuna do Alto Solimões. São Paulo, DIFEL, 1964.

Gohn, Maria da Glória – Teoria dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo. Edições Loyola, 1997.

Goulard, Jean-Pierre – "Los Ticunas" In Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Santos Granero, Fernando & Barclay, Federica (eds). Lima, Institut Français d' Études Andines/ IFEA, 1994.

MAGUTA – A lágrima Tikuna é uma só. Rio de Janeiro/Benjamin Constant, Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS), 1988.

Negreiros, Ismael da Silva – O massacre do Capacete: Narrativa, memória e história Tikuna no município de Benmjamin Constant, Amazonas. Dissertação de mestrado em Antropologia. PPGA/Universidade Federal de Pelotas, 2018.

Nimuendaju, Curt – The Tukuna. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1952.

Oro, Ari Pedro – Tukuna: vida ou morte. Porto Alegre, Vozes/Universidade de Caxias do Sul/ Escola Superior de Teologia. 1978.

Pacheco de Oliveira, João – "Projeto Tukuna", Brasília, DGPC/FUNAI, 1976 (manuscrito).

____ - "As facções e a ordem política em uma reserva Ticuna", Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1977, 315 pgs.

____ - "O Projeto Tukuna: Uma experiência de ação indigenista" In Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil, João Pacheco de Oliveira (editor), Rio de Janeiro, Marco Zero/ UFRJ, 1987.

____ – 'O Nosso Governo'. Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo e Brasília, Marco Zero e CNPq. 1988.

____ - "Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: formas e linhagens do Projeto Calha Norte". Antropologia e Indigenismo, Rio de Janeiro, v. 1, p. 15-22, 1990.

____ - Regime Tutelar e Faccionalismo. Política e religião em uma reserva Ticuna. Manaus, PNCSA/UEA Edições, 2015.

____ - O Nascimento do Brasil e outros ensaios. 'Pacificação', Regime Tutelar e Formação de Alteridades. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

____ - "Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea" In Saberes locais, experiências transnacionais. Interfaces do fazer antropológico. Lea Carvalho Rodrigues & Isabelle Braz Peixoto da Silva (Orgs.). Brasília, ABA Publicações, 2017. (pgs. 73-92)

Pacheco de Oliveira, João & Almeida, Alfredo Wagner Berno de – "Demarcação e reafirmação étnica. In Indigenismo e Territorialização. Saberes, rotinas e poderes coloniais no Brasil contemporâneo. João Pacheco de Oliveira (ed). Rio de Janeiro, Contracapa, 1998.

Peres, Sidnei Clemente - A Política da Identidade: associativismo e movimento indígena no Rio Negro. Manaus: Editora Valer, 2013.

Porro, Antonio – O povo das águas. São Paulo & Petrópolis, EDUSP e Vozes, 1998.